Latopisy
Akademii Supraskiej
vol. 2

Kościół prawosławny na Bałkanach i w Polsce – wzajemne relacje oraz wspólna tradycja

Pod redakcją
Urszuli Pawluczuk

Białystok 2011
Rada Naukowa
Arcybiskup Białostocki i Gdański Jakub (Białystok),
Arcybiskup Wrocławski i Szczeciński Jeremiasz (Wrocław),
Antoni Mironowicz (Białystok), Aleksander Naumow (Kraków, Wenecja)

Kolegium Redakcyjne
ks. Jarosław Jóźwik (redaktor naczelny),
Magdalena Żdanuk (sekretarz), ks. Henryk Paprocki,
m. Mikołaja, Jarosław Charkiewicz, Urszula Pawłuczuk

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

Recenzent tomu
prof. zw. dr hab. Antoni Mironowicz

Redakcja techniczna, skład i projekt okładki
Jarosław Charkiewicz

ISSN 2082-9299

Wydawca
Fundacja „Oikonomos’’

Druk i oprawa
Orthdruk Sp. z o.o., Białystok
Od Redakcji ............................................................................................................................................................................. 7

Antoni Mironowicz

*The Christianization of Middle-Eastern Europe by the Byzantine Church* ................................................................................................................................. 9

Aleksander Naumow

*Utwory południowosłowiańskie w cerkiewnosłowiańskim piśmiennictwie w Rzeczypospolitej* ........................................................................................................................................................................ 27

Ks. Andrzej Borkowski

*Proces sądowy protosyngla i egzarchy patriarszego arcydiacona Nicefora Paraschesa Kantakuzena* ................................................................................................................................................................. 35

Despina Stef. Michalaga

*Ecumenical Patriarch Niphon’s fake letter to Kiev Metropolitan Joseph* ............................................................................................................................................................................. 53

Urszula Pawluczuk

*Wykładowcy greccy w szkołach bractw cerkiewnych we Lwowie i w Wilnie* ............................................................................................................................................................................. 59

Ks. Roman Andrzej Płoński

*Celebracja liturgii św. Bazylego Wielkiego w tradycji liturgikonu weneckiego z 1519 roku* ............................................................................................................................................................................. 71

Мария Жигалова

*Византийская культура как средство трансформации картины мира в современной литовской и белорусской литературах* ........................................................................................................ 101

Лариса Грицук

*Влияние византийской культуры на развитие славянской литературы* ............................................................................................................................................................................. 115

Андрей Горбацки

*Византийское наследие как фундамент культурного взаимодействия Востока и Запада* ............................................................................................................................................................................. 125

Сергей Темчин

*Обращение Литовской митрополии к константинопольскому патриарху Иоакиму I по вопросу о двух агнцах при поставлении пресвитера* ............................................................................................................................................................................. 135
Elżbieta Kierejczuk
Kodeks supraski wśród zbiorów biblioteki monasteru supraskiego. Kilka hipotez w sprawie czasu przybycia Minieji Czetnej z XI wieku do Supraśla ........................................................................................................................................... 141

Лариса Густова
Византийский богослужебно-певческий устав в Супрасльском Благовещенском монастыре (XVI в.) .................................................................................................................. 153

Марина Чистякова
Макарьевские варианты псковской и пространной редакций Простого Пролога ........................................................................................................................................... 163

Marzanna Kuczyńska
Kult św. Paraskiewy-Petki Tyrnowskiej we współczesnej Polsce. Zarys problemu ................................................................................................................................................... 173

Denis Rusnak
Szkolnictwo prawosławne w diecezji litewskiej w drugiej połowie XIX wieku ........................................................................................................................................... 187

Ks. Marek Ławreszuk
Prawosławne koncepcje rozwiązania współczesnych problemów nacjonalistycznych ................................................................................................................................. 205
Oddajemy czytelnikom drugi numer „Latopisów Akademii Supraskiej”. Tym razem jest on poświęcony wzajemnym związkom religijnym i kulturowym między Bałkanami a Rzeczypospolitą. Wielkim sukcesem było zaproszenie do napisania tekstów znakomitych specjalistów, którzy zaprezentowali wiele istotnych wyników badawczych i w ten sposób wymienili poglądy na temat wzajemnych relacji między Kościołem prawosławnym w Polsce i w krajach bałkańskich. Zaprezentowane w niniejszym numerze „Latopisów Akademii Supraskiej” referaty otwierają nowe perspektywy badawcze i znacznie poszerzają naszą wiedzę o wzajemnych relacjach lokalnych Kościołów prawosławnych w przeszłości. Jesteśmy przekonani, że teksty te dadzą nowy impuls do wszechstronnych badań i przyczynią się do bliżej współpracy środowisk naukowych zajmujących się problematyką Kościoła prawosławnego.

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


Zawarte w periodyku „Latopisy Akademii Supraskiej” opracowania ukazują zachodzące we wzajemnych relacjach procesy, które odegrały ważną rolę w ukształtowaniu
są świadomości religijnej i kulturowej mieszkańców Rzeczypospolitej. Redaktorzy pe-
riodyku wyrażają przekonanie, że proponowana publikacja przyczyni się do lepszego
poznania prawosławia w Rzeczypospolitej i lepszego zrozumienia miejsca jakie zajmują
w nim wpływy bizantyjskie i bałkańskie.

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

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

Keywords: Christianization, Byzantine Church, Middle-Eastern Europe

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

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

The Byzantine mission achieved permanent success in countries closer to Byzantium, which were constantly under its political influence. Christian missions received support in the first Slav state – Carantania (Carinthia), which was created by the ancestors of modern Slovenians in the early 8th century. Slovenian rulers, who opposed the Avars, saw the profits of accepting Christianity. Christianity unified the society, enabled the development of political connections with neighboring countries. The bishop of Salzburg, Vergilius and the first ruler of Carantania Modest both played a significant role in the missionary process5. Thanks to them many monastic communities were formed in eastern Austria and Slovenia (Krnski Grad, Gospa Sveta). Missionaries made use of the language of the Slavs, especially in the Bavarian-Slav borderlands. Traces of Slavic writings can be found in Latin prayers6.

Beside Carantania some other areas of early Christianization of this part of Europe were Dalmatian and Croatia. The first attempts to convert the ancestors of modern Croatians were made in the early 7th century by the emperor of Byzantium, Maurice (582-602). By the end of the 8th century two Croatian states formed, one on the Adriatic coast and another in southern Panonia. The German threat led to the merging of the two parts into one state. This area, between the river Sava and the Adriatic Sea, was christianized by Latin Dalmatian and Byzantium. The Latin character of Dalmatian Christianity, with a bishopric in Nin, mixed in Croatia with Greek Christianity. During the reign of the energetic emperor Basil I (867-886) the fictional protectorate over the Serbo-Croatian tribes turned into real influence. The basics of the Slavic rite were created, which was later used in the evangelization process by the disciples of saints Cyril and Methodius. By the end of the 9th century they introduced the Slavic rite in Dalmatian. Croatia, which had the loosest ties with Byzantium, because of its distant location and denomination differences, was turned to Franconian missionaries. In the late 11th century a major part of Croatian lands was conquered by Hungarians7. The Slavic rite was, restricted by Croatian rulers and the Papacy, survived in some regions until today.

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

---

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

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

---

12 J. Lešny, Konstantyn i Metody; p. 21.
the Bulgarian church under its jurisdiction. That way the Bulgars gave up claims to their own patriarchate and were satisfied with achieving a large amount of autonomy. It was a great success for the patriarch Photios, who was strongly involved in missionary activity.

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

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

---

14 K. Zakrzewski, Bizancjum w średniowieczu, Kraków 1995, p. 64-69.
15 S. Waklinow, Kultura starobułgarska (VI-XI), Warszawa 1984, p. 118-123.
Święci równi apostołom Metody i Cyryl;
fresk z cerkwi Zaśnięcia Matki Bożej w Bielsku Podlaskim
Byzantine missionaries were finally banned by prince Svatopluk (870-894), who accepted the Pope’s authority. As the western option of the Moravian princes won, the Methodian rite was displaced by the Latin rite, especially when Moravia was conquered by Hungary in 905.

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

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

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

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

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

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

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

---

25 Powieść minionych lat..., p. 256.
26 A. Poppe, Państwo i Kościół na Rusi w XI w., Warsaw 1968.
Ostrów Lednicki, Crakow, Wiślica, Przemyśl and many other towns. These places of worship were not controlled by the Latin Church and were under the influence of the Byzantine culture with Slavic liturgy and Cyrillic writing. In Poland, similarly to the 10th century Great Moravia, western Christianity prevailed. By the times of Bolesław Chrobry (992-1025) the Methodian Church, found in southern Polish lands, was only rudimentary.

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

The official acts of Christianization in all Middle and Eastern European countries, starting with Carantania, through Croatia, Bulgaria, Serbia and Ruthenia, did not mean that Christianity was immediately accepted by the general public. It was a long process and various relics of paganism lasted for centuries. Nevertheless, since it took root, Christianity brought about significant changes in all aspects of life in these countries. Slavic and non-Slavic nations, depending on the version of Christianity they accepted, received the great heritage of Byzantine or Latin civilization. The actions of Sts Cyril and Methodius were fundamental for the development of Christianity in this region of Europe. They both came from Thessaloníki and were well prepared to be missionaries among the Slavs. Patriarch Photios sent them to the Balkans to Christianize their inhabitants and lessen anti-Byzantine tendencies. The two brothers were exceptionally successful as missionaries. They translated the Bible into the Slavonic language and created the Cyrillic alphabet used in the Orthodox Church. They contributed to the development of writing among the Bulgars, Serbs, Ruthenians. They managed to convert a few princes, including the rulers of Great Moravia and the Vistulan princedoms. Their role is best described by Alexander Naumow: “The actions of the Holy Brothers and their apprentices in Moravia and Pannonian Slavs turned from a political manifestation into a culture-forming act. They invented...
the original Slavonic writing – the Glagolitic alphabet, (...) created an individual language standard, which was easily transformed into a social standard and turned a new language into a literary and liturgic one against the commonly accepted concept that only Greek, Latin and Hebrew are worthy of these tasks; they created a new style standard (...), transferred the Byzantine genre system into Slavic literature, using the achievements of the antique and early Christian poetry and rhetoric’s. They developed broad ideological activity, which helped create the image of grandeur, talent and God’s particular love of the Slavic people”\textsuperscript{30}. In the mission of Sts Cyril and Methodius one can see wide apostolic activity of spreading the faith. Similarly to Western Europe, local languages were used for this, but with this difference, that the two brothers made the Church Slavonic language the language of liturgy. Therefore their mission was much more effective than the Iro-Scottish and Bavarian missions of the time.

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

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

\textsuperscript{30} Pasterze wiernych Słowian: Święci Cyryl i Metody, ed. A. Naumow, Cracow 1995, p. 11.

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

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

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

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

32 K. Zakrzewski, Bizancjum w średniowieczu, p. 71.
part of Europe, Orthodox Christianity was the basic religion, a fundamental element of awareness, forming the native culture and identity. It finally set the cultural and civilizational sphere for the Serbs, Bulgars, Romanians, Macedonians, Slovenians, Belarusians, Russians and Ukrainians. Later influence of other faiths and churches had only minor influence on these nations. Catholicism played a similar role in the history of the Croatians, Hungarians, Checks, Poles and Lithuanians. The territories of Transylvania, Moldavia, or Slovakia were always mixed. These were the political and religious influences of Rome and Constantinople met. This is also where a specific cultural and religious tradition formed, which was the effect of different civilizational trends. As it was stated by Oskar Halecki, “Eastern Europe is no less European than Western Europe”\(^35\). We touch here upon the evaluation of the Byzantine culture itself, which alongside Eastern Christianity brought a rich civilizational heritage. Realizing the fact of constant presence of this great Christian tradition fundamental for understanding the history of Middle-Eastern Europe and the religious and cultural identity of its peoples.

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

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

\(^{35}\) Ibidem, p. 14, 146.
symbiosis of the Byzantine Christianity and local tradition formed the specific religious character of the Middle-Eastern and Eastern Europe.

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

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

By the end of the 10th century the process of development of Christianity in Middle-Eastern Europe finished. This crucial fact was also important for the development for the following ages of the civilizational borders marked by the range of the Eastern and Western Christianity. Latin Christianity dominated Poland, Panonia, Dalmatia, Hungary, Check and in the 11th century Croatia. The first countries were merely outposts of the western culture. These countries, defending themselves from the political dominance
of the German Empire finally got under the influence of the western Christianity. The Byzantine Empire made its expansion in Middle-Eastern Europe through the Orthodox Church. Byzantine Christianity, although directly influencing some Slavic nations, found its hold in the methodian and old-Ruthenian version. In this form it was received by the peoples of Eastern Europe.

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

STRESZCZENIE

Antoni Mironowicz, Białystok

Chrstianizacja Europy Wschodniej i Środkowej przez Cerkiew bizantyjską

Słowa kluczowe: chrystianizacja, Cerkiew bizantyjska, Europa Środkowo-Wschodnia


Obrządek słowiański utrwalił się wśród Serbów i Bułgarów. Serbowie osiedlili się na Bałkanach już w VI wieku. W Serbii i Bośni proces chrystianizacji trwał ponad dwa stulecia. W połowie IX w. Serbowie stworzyli własne państwo. Rozwój społeczno-polityczny tego kraju sprawił, że Serbowie w X w. znaleźli się w obrębie wpływów Kościoła bizantyjskiego. Państewka serbskie, politycznie wspierane przez Bizancjum, korzystały z promieniującej z nad Bosforu kultury. Szczególne znaczenie w rozwoju


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

Bizancjum dobrze wywiązało się ze swej misji kulturowej w stosunku do ludów słowiańskich Europy Środkowo-Wschodniej. Wysoki poziom kultury bizantyjskiej wpłynął na wszechstronny rozwój Słowiańszczyzny. Rozwój ten, w niektórych państwach był hamowany przez najazdy tatarskie i tureckie. Ostatecznie jednak wschodnie chrześcijaństwo, dominujące na znaczących obszarach tego regionu Europy, stało się depozytariuszem wielkiego bizantyjskiego dziedzictwa. Jego ślady zachowały się nawet w tych krajach, które choć zamieszkiwały przez wyznawców Kościoła rzymskokatolickiego, miały w swej historii jakąkolwiek styczność z kulturą bizantyjską. Chrystianizacja krajów

25
słowiańskich i stworzenie w nich organizacji kościelnej z liturgią w języku słowiańskim, przyczyniła się do ukształtowania się cywilizacji bizantyjsko-słowiańskiej. W tym kręgu cywilizacyjnym znalazły się takie kraje jak: Bułgaria, Serbia, księstwa rumuńskie i ruskie. Państwa te miały swoje bliskie związki z samym Bizancjum, które symbolizowały własne klasztory słowiańskie na „Świętej Górze” Athos. Ta swoista symbioza kulturalna chrześcijaństwa bizantyjskiego i miejscowej tradycji ukształtowała specyfikę religijną obszaru Europy Wschodniej.
Kilka lat temu omawiałem świadectwa z rękopisów i starodruków dotyczące życia liturgicznego prawosławia na ziemiach ruskich Wielkiego Księstwa Litewskiego i Korony Polskiej, zwracałem uwagę, że liturgika ruska w państwie polsko-litewskim miała własne wewnętrzne procesy regulacyjne, optowałem za klarownością podziału chrześcijaństwa ruskiego na przynajmniej trzy tradycje liturgiczne: polsko-litewską (tj. ukraińsko-białoruską), moskiewską (tj. rosyjską) i grecko-katolicką (unicką). Podkreśląłem, że przy przedstawianiu obrazu piśmiennictwa cerkiewnosłowiańskiego i staroruskiego w państwie polsko-litewskim musimy poświęcić wiele uwagi obecności i funkcji elementów bałkańskich, a także roli księstw mołdawskich, Athosu i Konstantynopola. Zaznaczaliśmy przy tym, że ponieważ elementy te są ważne zarówno dla moskiewskiej, jak i „zachodnioruskiej” tradycji, wymaga to od badaczy niezwykłej precyzji i nade wszystko unikania ideologizacji faktów archeograficznych.

Rozdzielenie tradycji ruskiej i wskazywanie na specyfikę życia piśmienniczego w państwie polsko-litewskim nie wszystkim się podoba, podobnie jak i wskazywanie na istotną rolę składnika ruskiego w kulturze naszego wielonarodowego państwa. Reakcja na głosy upominające się o uznanie tradycji ruskiej za organiczny składnik kultury wieloetnicznej i wielowyznaniowej Rzeczypospolitej (tylko dla wygody

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

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

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

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

2 A. Naumow, Piśmiennictwo cerkiewnosłowiańskie jako składnik kulturowego uniwersum I Rzeczypospolitej (w druku).
państwa moskiewskiego⁵. Nie wystarcza zatem samo odnotowanie faktu obecności jakiegoś utworu, genetycznie związanego z Bałkanami, lecz należy wskazać jego znaczenie i funkcję, wydobywając, o ile to zasadne, ich specyfikę w konkretnych odmiennych warunkach historycznych i kulturowych.


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

W Lublinie, w Metropolitalnym Seminarium Duchownym, znajduje się jeden z 25 znanych dziś odpisów służby poświęconej św. Cyrylowi na dzień 14 lutego, powstałej w najdawniejszym okresie literatury cerkiewnosłowiańskiej, utworu, który przez wieki uległ rozwojowi i zmianom. Rękopis pochodzi z XVI w. i jest bez wątpienia związany z terytorium metropolii kijowskiej. Niezwykle istotne jest jego ścisłe powiązanie w tradycji bałkańskiej – tekstologiczne odgałęzienie, do którego należy lubelski odpis⁸.


⁶ Ten anonimowy utwór starobułgarski odkrył Stefan Kożucharow w końcu lat siedemdziesiątych, wiążąc jego pochodzenie z presławskim ośrodkiem kulturowym z przełomu IX i X wieku. Pracując z naszymi rękopisami udało mi się odkryć kilka dalszych odpisów Kanonu, ale przede wszystkim wskazać na zasadę, że przy weryfikacyjnych redakcjach słowiańskich ksiąg liturgicznych oryginalne utwory były eliminowane na rzecz greckich, jednakże w miejscach codziennych niektóre utwory przeznaczone na święta z poprzednim datą mogły się zachować pod późniejszymi datami, w tym wypadku 22 a nawet 23 listopada. Jest to bardzo ładny utwór, zawierający akrostych: Priimi Władyczyce pieśni prinsobenjia twojego.

⁷ Rękopisy cerkiewnosłowiańskie w Polsce. Katalog, oprac. A. Naumow i A. Kaszlej, przy współpracy E. Naumow i J. Stradomskiego, Scriptum, Kraków 2004² s. 521-530; A. Naumow, За спецификата на църковнославянската литература в Жеч посполитата, „Палеобулгарика” 16, 1992, № 2, 84; J. Stradomski, Pierwiastek południowosłowiański w XV-wiecznych zabytkach prawnych Cerkwi prawosławnej w zbiorach rękopisów Biblioteki Jagiellońskiej, [w:] The Orthodox Church in the Balkans and Poland…, s. 197-210; idem, Spory о „wiarę grecką” в дневной Рецы专项整治 (Prace Instytutu Filologii Słowiańskiej Uniwersytetu Jagiellońskiego 23), Scriptum, Kraków 2003, passim; idem, Z literacko-kulturowych związków państwa polsko-liteńskiego z południową Słowiańszczyzną, „Słavia Meridionalis” 8: Studia slavica et balcanica, red. L. Moroz-Grzelak, G. Szwat-Gyłybowa, Warszawa 2008, s. 258-263.
sięga dawnej serbskiej i bułgarskiej tradycji atoskiej, jeszcze z XIII w., ale nasz odpis wiąże się z sześcioma późniejszymi rękopisami z XVI i XVII w., pochodzącymi z ziem bałkańskich (cztery) z Mołdawii (jeden) i z Poczajowa (1690 r.) 8. Lubelski odpis jest opublikowany 9, ostatnio został przetłumaczony na język polski z zachowaniem jego specyfiki i wkrótce ukaże się drukiem. Cechą charakterystyczną tego rękopisu, właściwą oprócz niego jedynie dwóm bałkańskim kodeksom z Sofii, jest obecność w nim także nabożeństwa ku czci św. Symeona Serbskiego, napisanego przez św. Sawę, utworu zachowanego jedynie w czterech odpisach na świecie 10. Pokazuje to, jak ścisły był kontakt między polsko-litewskim i bałkańskim prawosławiem, zwłaszcza w okresie odnowienia w 1557 r. serbskiego Patriarchatu w Peci, obejmującego ogromny obszar Bałkanów, z dużą częścią ziem bałkańskich.

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

8 Б. Мирчева, Канонът за Кирил и Методий и Службата за Кирил в славянската книжнина. Търново, 2001; А. Стойкова, Безлъчна връзка историцата и структурата на ранните служби на Кирил Философ (По повод на един нов出土ен молдавски препис), „Кирило-Методиевски студии„, 13: Климент Охридски – живот и дело, София 2000, s. 216-231; М. Кучыњска, Полуновословенска поезия литургична в зборови на време в Полша, Свещенин 2003, s. 33-47; В.Б. Крысько, О грекских источниках и реконструкции первоначального текста древнейшей службы Кирилу Философу, „Palaeobulgarica” 29, 2005, № 4, s. 30-63; С.Ю. Темчин, О переводном характере древнейшей службы Кирилу Философу: яко изобража стряла еммена в тунге, [w:] W. Hock, M. Meier-Brügger (eds.). Darß slovesny: Festschrift für Christoph Koch zum 65. Geburtstag, München 2007, s. 289-295.
9 A. Наумов, Службата на св. Кирил Философ в един кирилски ръкопис от Люблин, [w:] Studies on the Slavo-Byzantine and West-European Middle Ages. In memoriam Ivan Dujčev (Studia Slavico-byzantina et mediaevalia europensia, t. 1), Sofia 1988, s. 293-299.
10 A. Наумов, Служба как жанр, [w:] Idem, Старо и ново. Студиие о књижевности православних Словена, Центар за црвени студије, Ниш 2009, s. 32-39.
W XV i XVI w. nastąpił w Kościele katolickim w Rzeczypospolitej swoisty rene-
sans kultu Apollołów Słowian, ogłoszonych patronami Królestwa Polskiego (w 1436 r. i 1580 r.), co wpłynęło także na jego ożywienie wśród Rusinów, którzy sięgają po te postaci w procesie rekonstrukcji procesu chrystianizacji tej części kontynentu. W tym kontekście już w XV w. (jeśli nie wcześniej) wydobywa się też kasus św. Wojciecha, oskarżonego przez część tradycji cerkiewnosłowiańskiej o krwawą rozprawę z obrządkiem wschodnim: zniszczył wiara prawdziwą i słowiańskie pismo odrzucił i zaprowadził pismo łacińskie i obrzęd laciński; obrazy wiary prawdziwej popalił; biskupów i popów jednych pozabijał, drugich rozegrał\(^\text{12}\). Łączy się to z mesjanistycznym przekonaniem o wyobraźni Rusinów; tuż przed akapitem o Wojciechu w tekście czytamy: *Niech oto będzie wiadomym wszystkim narodom i wszystkim ludom, że naród ruski nie skąpował przyjąć tę świętą wiarę oraz że pismo ruskie przez nikogo innego nie zostało objawione, jak przez samego Boga Wszechmogącego, Ojca i Syna i Świętego Ducha. Włodzimierza Duch Święty natchnął, by wiara przyjąć oraz chrzest od Greków, a po nim cały lud świętobliwy; a pismo ruskie objawione zostało, dane przez Boga w Chersonesie Ruskim. Jego to nauczył się Konstantyn Filozof. Stąd złożył i napisał księgi językiem ruskim, a pisma hebrajskiego wyczuł się wówczas od Samarytanina w Chersonesie. Ów mąż, Rusin, żył świętobliwie, zachowując post i łaskę czystej wiary – i jako jedyny spośród Rusów został chrześcijaninem. Nikt zaś nie wiedział, skąd on pochodzi\(^\text{13}\).*

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

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

---


\(^{13}\) Słowo o piśmie ruskim, rkp z Warszawy: BN 12245 III (Akc. 2743), przekł. M. Skowronek (w druku).
przez Iwana Fiodorowa w jego *Bukwarze* - elementarzu, wydanym w Ostrogu na Wołyń w czerwcu 1578 r. z wyraźnym celem polemicznym w obliczu napaści Piotra Skargi pod adresem cerkiewszczyzny (*O jedności Kościoła Bożego...*, Wilno 1577). Argumenty, aktualne w obronie początków języka i literatury słowiańskiej w IX i X w. okazały się przydatne w renesansowym w gruncie rzeczy sporze o przydatność i godność języka słowiańskiego w wieku XVI i XVII.

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

Należy do nich np. najstarszy polski przekład bałkańskiego utworu cerkiewnosłowiańskiego, jakiego dokonał w swojej *Obronie jedności kościelnej* unicki archimandryta wileński Lew Kreuza-Rzewuski, przytaczając w 1617 r. opis tragedii po przegranej bitwie pod Czernomenem nad Maricą (1371 r.), napisany przez wybitnego mnicha atoskiego - starca Isaię. Jak przestroga brzmiały słowa: Po zabiciu despota Uhlesza, rozsypali się Izmaelite po wszystkiej ziemi jako ptastwo, jednych chrześcijan zabijając, drugich w niewole biorąc, a tych którzy zostali, śmierć bez czasu pożarła. Ci bowiem, którzy się śmierci na ten czas uchronili, głodem pogubieni byli, bo taki w ten czas był głód po wszystkich stronach, jaki nie był od początku świata, i potem żeby taki nie był, Chryste miłosierny uchowaj! [...]. Nie było książęcia, ni wodza, ni nauczyciela między ludźmi, ani zbawiającego, ale wszystko było napełniono strachem Agaranów14.

Inny przykład to niezwykła aktualność *Opowieści o zniszczeniu atoskich monaste-
rów*, przyniesionej z Balkanów do Supraskiego monasteru w 1546 roku. Przedstawione w niej znaki jawnego gniewu Bożego za jednoczenie się z łacinnikami i opis ich okru-
cieństwa inspirowały naszych polemistów – Kliryk Ostrogski w 1598 r. wiązał te wydar-
zenia z unią florencką i bezpośrednim działaniem papieża, ale inni, zgodnie z pierwo-
zworem, odnoszą się do czasów po unii lyońskiej, do 1275 roku. Bardzo rozbudowaną narrację o jawnych cudach Boży i krwawych wydarzeniach związanych ze zbrojną agresją łacinników na Świętą Górę przedstawiają zarówno atonita o. Iwan z Wiszni, jak i pochodzący z podprzemyskiego Kopystna o. Zachariasz, archimandryta Ławry Pie-
czarskiej. *Do wyobraźni i serca prawosławnych czytelników w Rzeczypospolitej* – pisze w swej pracy Jan Stradomski – *trafić miały z pewnością zatrważające opisy męczeństwa atoskich wyznawców, których bez względu na wiek, stan, urząd czy pochodzenie łacin-
niacy pozbawiali życia, bądź też – w najlepszym przypadku – brali w okrutną niewolę*15.

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

---

15 Ibidem, s. 180.
Zrozumiawszy dobrze tę zdradę rzymską./ Nie tylko Unit, ale i Rzymianin żalem objęty/ Będzie, widząc sprawy tyrańskie, a nie chrześcijańskie16.

Opór, jaki stawiła Święta Góra unii z Rzymem, musi być wzorem całemu prawosławiu i przesłaniem i przestrogą, jak mówi o. Zachariasz, „dla nas prawosławnych, abyśmy się z Kościołem łacińskim nie łączyli i rzymskiego biskupa załowę i pastera, mimo prawa cerkiewnego, znać nie chcieli, ale byłyśmy arcybiskupa konstantynopolskiego, patriarchy ekumenicznego, za własnego pastera swego zawsze znali”17.


Istotna jest przewaga tego bałkańskiego kultu nad ogólnochrześcijańskimi kultami męczennic Paraskiew (zwłaszcza Ikonijńskiej z 28 października i Rzymskiej z 26 lipca), a następnie mamy do czynienia na naszym terenie z nakładaniem się na siebie obu październikowych Paraskiew i z wpieraniem bałkańskiej wielkiej męczennicy; szereg danych dotyczących dedykacji cerkwii a nawet ikon nie jest wiarygodny. Są nieodparte dowody, że popularność kultu Paraskiewy-Petki Epiwackiej (Tymowskiej, Belgradzkiej, Jasskiej) na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego i Korony Polskiej związana jest początkowo z osobą metropolity Grzegorza Camblaka, który podniósł ją do rangi patronki prawosławia w państwie polsko-litewskim, a później z działalnością i stabilitą polityczną św. Piotra (Mohyły). W efekcie Paraskiewa-Petka stała się jedną z najbardziej popularnych postaci w zgromadzeniu świętych i teksty liturgiczne jej poświęcone stanowią bardzo istotny wkład w podrzynanie i rozwój jej kultu. Grzegorz Camblak przyczynił się też do promieniowania na nasze ziemie św. Jana Suczawskiego19, a jego kult, propagowany przez św. Piotra (Mohyły) był silny zwłaszcza w czasie, kiedy jego relikwie znajdowały się w Stryju i Żółkwi20.

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

16 Ibidem, s. 181.
17 Ibidem, s. 179.
18 Zob. jej artykuł w niniejszym tomie z obszerną bibliografią.
20 А. Наумов, Wiara..., s. 52.
częściowo przez Księstwa rumuńskie, częściowo przez Athos, po części zaś bezpośrednio. Ma ono też do XVIII w. niepokaźną, a potem w wyniku procesów unifikujących narastającą warstwę wspólnoty duchowej z państwem moskiewskim, a także warstwę wskazującą na kontakty z humanizmem i renesansem zachodnim, i to zarówno w wydaniu prawosławnym, unickim, jak i protestanckim.

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

**SUMMARY**

*Aleksander Naumow, Cracow, Venice*

**Southern Slavonic Works in the Church Slavonic Literature in the Kingdom of Both Nations**

**Keywords:** Cyrillic Literature, Balkans Tradition, Polisj-Lithuanian Commonwealth

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

Słowa kluczowe: Nicefor Parasches Kantakuzena, Kościół prawosławny, Polska

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

1 Patriarcha Jeremiasz II Tranos trzykrotnie zajmował stanowisko patriarchy (I – od 5 maja 1572 r. do poł. listopada 1579 r., II – od sierpnia 1580 r. do końca lutego 1584 r., III – od kwietnia 1587 r. do końca 1595 r.). Χρ. Πατρινέλης, Η οργάνωση του Γένους υπό τους Τούρκους και η επιβίωσή του [w:] Ιστορία Ελληνικού Έθνους, t. 10, Αθήνα 1974, s. 102.
2 Α. Π. Αρχοντίδης, Ειδήσεις για το πατριαρχείο της Κωνσταντινουπόλεως το 1592 (από επιστολή του Θεοδώρου Σεβήρου) „Θησαυρίσματα” 15 (1978) 119-126. Makarij (Bulgakov), mitropolit, Ιστορία Ρωσσικής Κερκής, t. 5, Περίοδος των Ρωσσικής Κερκής στην ανατολική Ρωσία, μεταφρ., Κ. Μέρτζιος, Ό οσιότητα Χριστιανική [w:] Βίος και έργα Νικηφόρου Παράσχη, Βίος και έργα Νικηφόρου Παράσχη, Αθήνα 1984, s. 38; D. Bieńkowska, Michał Waleczny, Katowice 1985, s. 68; T. Kempa, Proces Nicefora na Sejmie w Warszawie w 1597 roku [w:] Europa Orientalis. Polska i jej wschodni sąsiedzi od średniowiecza po współczesność. Studia i materiały ofiarowane Profesorowi Stanisławowi Alexandrowiczowi w 65 rocznicę urodzin, Toruń 1996, s. 145-147.

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

---

1 A. Α. Γλαβίνας, Μητροπολίτα τινες Θεσσαλονίκης κατά τον ιστ’ αιώνα „Επιστημονική Επετηρίς Θεολογικής Σχολής Αριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης” (dalej: ΕΕΘΣΑΠΘ) 19 (1974) 322.
2 A. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, Ανάλεκτα Ιεροσολυμιτικής σταχυολογίας τή Συλλογή ανεκδότων και σπάνιων ελληνικών συγγραφών περί των κατά την Εώαν ορθοδόξων εκκλησιών και μάλιστα της των Παλαιστινών, t. 1, Πετρούπολις 1891, s. 452.
3 Documente Privitoare La Storia Romanitor Culese, t. 11, red. E. Hurmuzaki, Buçuresti 1881-1903, nr 192, s. 115-118.
4 Αθηναγόρας, Νικηφόρος Παράσχος, s. 77-79; I. I. Malyševskij, Meletij Pigas, t. 1, s. 252-567.
5 Μητροπολίτης Παραμυθίας Αθηναγόρας, Ο Θεσμός των Συγκέλλων εν τω Οικουμενικω Πατριαρχείω „Επετηρίς της Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών” 6 (1929) 116.
6 W sprawie godności kapłańskiej Nicefora zdania historyków są podzielone. Arcybiskup Aten Chryzostom pisze o archimandrycie Niceforze, który został uwięziony w Malborku, ὁ Ἀρχιµανδρίτης Νικηφόρος συνελήφθη, ἐνεκλείσθη ἐν τῷ φρουρίῳ τοῦ Μαριεµßούργου καί ἀπέθανε (Χρ. Παπαδόπουλος, Η εν Ρωσσία υπέρ της Ορθοδοξίας ενέργεια του πατριάρχου Ιεροσολύμων Θεοφάνους „Νέα Σιών” 1 (1904) 333). Znany rumuński profesor N. Iorga twierdzi jakoby Nicefor zaraz po otrzymaniu święceń kapłańskich został wyniesiony na godność archimandryty:
7 ἐν ᾖτος πρό τῆς ἐν ΚΠόλει κατά τό 1593 συγκροτηθείσης ἐνδηµούσης Συνόδου ὁ Ἱεροδιάκονος Νικηφόρος χειροτονηθείς πρεσßύτερος καί προαχθείς εἰς Ἀρχιµανδρίτην καί Μέγαν Πρωτοσύγκελλον ἀπεστάλη ὑπό τοῦ Πατριάρχου Ἰερεµίου β’ὡς Πατριαρχικὸς Ἐξάρχος εἰς Βλαχίαν καί Μολδανίαν, ὅπου καί πρότερον εἶχεν ἐργασθῆ ὡς διδάσκαλος (N. Iorga, Istoria Bisericii Romanesti, t. 1, Bucureştĭ 1928, s. 148). Powyższy pogląd podziela również Μ. Γεδεών pisząc, że Nicefor nigdy nie otrzymał święceń kapłańskich, świadczyc jego osobiste zeznanie podczas przesłuchania 14 marca 1597. O tym, że Nicefor nigdy nie otrzymał święceń kapłańskich, świadczy jego osobiste zeznanie podczas przesłuchania 14 marca 1597: ἐρωτηθείς µήπως εἶναι πρεσßυτέρος καί τίνι τρόπῳ διάκονος ἐξελέγη, καί πότε τούτο συνελέγεται εἰς τό να γίνη τις πρεσßυτέρος, ἀπεκρίθη ὅτι εἰδικῇ δοµῇ ἰδιὰ ἄνδρα πατριαρχικῇ αὐθεντίᾳ συνήθως παραχωρεῖται τό ἀξίωµα εἰς τούς Διακόνους καὶ Ἀρχιδιάκονους.... Πρεσßυτέρος δέ δέν εἶναι .... ἀλλ’ ἐπίστρεφε Διάκονος καὶ Ἀρχιδιάκονος βοηθόν τοῦ Πατριάρχη ἐν τῇ λειτουργικῇ διακονίᾳ (Scriptores rerum Polonicarum, red. E. Barwiński, t. 20 [Editionion Collegii Historici Academiae Litterarum Cracoviensis Nr 64], Kraków 1907, s. 493-494). Powyższe źródło wyjaśnia wszystkie wcześniejsze niejasności związane ze stopniem kapłańskim Nicefora. Na nie także powołuje się patriarcha konstantynopolitański Atenagoras (Αθηναγόρας, Νικηφόρος Παράσχος, s. 80-81, 130-133).
Watykan nowego kalendarza prawosławnym obywatelem Rzeczypospolitej. Protagonistami powyższej inicjatywy byli książę Konstanty Ostrogski i bractwa cerkiewne. To właśnie do Ostrogskiego na początku 1583 r. wystosowali odezwę dwaj patriarchowie Wschodu – konstantynopolitański Jeremiasz i aleksandryjski Sylwester, w której nawoływali, aby pozostał wierny staremu kalendarzowi. Wówczas po raz pierwszy Jeremiasz wysyłał protosyngla Nicefora wraz z archimandrytą Dionizym oraz ich tłumaczem Teodorem w celu zażegnania problemu i doręczenia pism patriarszych skierowanych do hierarchii oraz wiernych prawosławnych w Rzeczypospolitej. Patriarcha wzywał w nich prawosławnych do zachowania starego stylu, jako jedynego prawidłowego kryterium wyznaczania dni paschalów.

W listopadzie 1592 r. uchwałą Mizonos Synodu w Konstantynopolu patriarchowie Wschodu uznał za niezbędne wysłanie z ramienia patriarchatu ekumenicznego swego egzarchy do Rzeczypospolitej. Synodalne i patriarsze pisem zaczyna się od cytatu z dzieła św. Grzegorza Teologa, w którym mówi się, iż charyzma właściwego pojmowania i zgłębiania teologii nie jest dana każdemu i zawsze, ale gdy tego wymaga czas.

Decyzją patriarchów: konstantynopolitańskiego Jeremiasza i aleksandryjskiego Melecjusza, oraz przedstawicieli pozostałych antiocheńskiego i jerozolimskiego, a także licznie zgromadzonych metropolitów mianowano na stanowisku egzarchy patriarszego w Rzeczypospolitej protosyngla Wielkiego Kościoła Chrystusowego.

---

10 Posłania Jeremii, nr 1-4. BN. XVI. Qu. 955 a adl. (Mf. 94708); I. I. Małyaszewskij, Meletij Pigas, t. 2/3, nr 2, s. 93-98; J. Schmid, Verhandlungen über die Annahme der Kalendar-Reform durch die orientalischen Kirchen, „Historisches Jahrbuch der Göresgesellschaft” 3 (1882) 564; I. N. Karamjjev, Ортодоксия и Православие, t. 1, Athény 1937, s. 133; K. Chodynicki, Kościół prawosławny a Rzeczypospolita polska. Zarys historyczny 1370-1584, Warszawa 1934, s. 188-189. Dwa znane egzemplarze w tłumaczeniu starosłowiańskim są przechowywane w Bibliotece Narodowej w Warszawie oraz Bibliotece Instytutu Osolińskich we Wrocławiu. Zob. Z. Żurawińska, Z. Jaroszewicz-Pieresławcew, Katalog druków cyrylickich XV-XVIII wieku w zbiorach Biblioteki Narodowej, Warszawa 2004, nr 11, s. 27, gdzie znajdziemy szeroką bibliografię dotyczącą Posłania Jeremii. Tłumaczenie na język włoski podaje Peri, Due date, un’unica Pasqua. Le origini della moderna disparità liturgica in una trattativa ecumenica tra Roma e Constantinopoli (1582-1584), Milano 1967, s. 203-217. Nie posiadam informacji o oryginale pisma w języku greckim.

11 Na podstawie doniesienia nuncjusza papieskiego Bolonetiego skierowanego do sekretarza papieskiego z 25 czerwca 1583 r. dowiadujemy się, że książę Ostrogski już otrzymał encyklikę patriarszą. Monumenta Poloniae Vaticana, t. 6, Bolognetti Albertii nuntii apostolici in Poloniae epistolae et acta 1581-1585, red. E. Kuntze, wyd. Polska Akademia Umiejętności, Kraków 1938, nr 205, s. 366.

12 Monumenta Confraternitatis Stauropigianae Leopoliensis, red. W. Milkowicz, Leopoli 1895-1896 (dalej: Milkowski, MCS), t. 1, nr 256, s. 398-400; M. Broniewski, Ekthesis, abo krótkie zebranie spraw, które się działy na państwnym Synodzie w Brześciu Litewskim, Kraków 1597 [= Acta Universitatis Wratislaviensis No 1698], Wrocław 1995, s. 112-123; Akty, otnosiące się do kwestii Jużowej i Zapadnej Rossii, sobranne i izdane przez Archeograficzkoj Komisje, t. 1, Sankt Petersburg 1863-1865, nr 210, s. 249-250; K. Chodynicki, Kościół prawosławny, s. 325; A. Mironowicz, Kościół prawosławny w Polsce, Białystok 2006, s. 251.
Nicefora, męża z szerokim wykształceniem teologicznym i filozoficznym, w celu roztoczenia troski nad sprawami metropolii kijowskiej. Jednocześnie naznaczono go pierwszym w hierarchii kościelnej, najstarszym wśród nauczycieli i protosynglemtronu ekumenicznego ze wszelkimi prawami interweniowania w sprawy diecezji wchodzącej w skład patriarchatu konstantynopolitańskiego. Ponadto otrzymał prawo protokatedry, czyli przewodniczenia na zebraniach synodalnych, gdziekolwiek by się znajdował, pierwszeństwo i szacunek wszystkich metropolitów, arcybiskupów i biskupów, ale także tyt autonomicznych arcybiskupów Ochrydy, Cypru i Peczuc. Jako najwyższy zarządca wszystkich nauczycieli Wschodu posiadał prawo kontroli, zwalania sądów kościelnych i doradztwa w sprawach wiary i innych kwestiach kościelnych, wydawania sądów i zaleceń wynikających z dogmatów i obyczajów Kościoła Wschodniego.

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

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

14 M. Broniewski, Ekthesis..., s. 34-35.
15 Akty, otnosiałości k o istori Zapadnoj Rossii, sobranne i izdanny Archeografičeskoju Komissieju (dalej: AŽR), t. 4, Sankt Petersburg 1851, nr 75, s. 106. Zdaniem Żukowicza, Nicefor został wtrącony do więzienia w końcu października 1595 r. z polecenia hetmana Zamojskiego. P. N. Žukovič, Sejmovaja bor’ba pravoslavnago zapadno-russkago dvorianstva s cerkovnoj uniej (do 1609 g.), Sankt Peterburg 1901, s. 187.
Św. Nicefor, ikona współczesna
w łacińskich kręgach władz państwa. Angażował się osobiście udzielając lekcji z filozofii w różnych kręgach w Rzeczypospolitej. W 1596 r. wykorzystał swą wiedzę filozoficzną, aby nauczać w Ostrogu. Autor Perestrogi informuje nas o próbach kanclerza Jana Zamojskiego pozyskania i zatrudnienia Nicefora na stanowisku wykładowcy w Akademii Zamojskiej. Odmowna odpowiedź wobec propozycji kanclerza, a może także przeciwność na swoją stronę i wykorzystania w przyszłości jego zdolności dyplomatycznych, stały się powodem popadnięcia w niewolę Zamojskiego, co przypuszczalnie doprowadziło do uwięzienia i śmierci Nicefora. Egzarcha pozostawał jednak niezmieniony w swych przekonaniach i obietnicach danych przed laty księciu Konstantemu, że będzie wykładał w Akademii Ostrogskiej. Po przybyciu do Ostroga natychmiast zajął się kwestią apostazji części hierarchii. Pierwszy królewski nakaz z żądaniem wydania Nicefora wysłano pod adresem księcia Konstantego Ostrogskiego prawdopodobnie w sierpniu 1596 roku. Jednak w piśmie do króla z 10 września książę wyjaśnił, że nie może przywieźć egzarchy na sąd ze względu na jego zły stan zdrowia.

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

17 „Perestroga”, AZR, t. 4, nr 149, s. 213.
18 E. Legrand, BH (XVII siécles), t. 4, nr 51. „Perestroga”, AZR, t. 4, nr 149, s. 213-214; M. O. Kojaloivr, Nikifor, velikij protosinkell patriaršego Konstantinopol’skogo prestola i ekzarch Konstantinopol’skogo patriarcha v Zapadnorusskoj cerkvi, „Strannik” 4 (1860), 199; A. Lukjanovič, K voprosu ob Ostrožskoj škole XVI v., „Volynskie Eparchialnye Vedomosti” 28 (1881), 767-777. W latach osiemdziesiątych XVI w. w akademii ostrogskiej nauczali również inni wykształceni grecy: Dionizy Rallis Palaiologos Eustachy Nathanail z Krety, Emmanuel Moschopoulos i Emanuel Achilleos. Monumenta Poloniae Vaticana, red. E. Kuntze, t. 6, nr 205, s. 364-366; nr 220, s. 381; nr 224, s. 384-385; nr 364, s. 642-643; E. Legrand, BH (XVII siécles), t. 5, s. 176; T. Kempa, Akademia Ostrogska, [w:] Szkolnictwo prawosławne w Rzeczypospolitej, red. A. Mironowicz, U. Pawłuczuk, P. Chomik, Białystok 2002, s. 69-70.
19 Wiemy, że Ostrogski udzielił gościny i azylu politycznego egzarszy.
21 Scriptores rerum Polonicarum, red. E. Barwiński, t. 20 [Editiones Collegii Historici Academiae Literarum Cracoviensis Nr 64], Kraków 1881, 1907, s. 105-106; S. T. Golubev, Kievs'kij mitropolit Petro Mogila i ego spodvivščik. Opyt istoričeskogo issledovanija, t. 1, Kiev 1883-1898, s. 52; Akty, otnoščensya k istorii Zapadnoj Rossii, sobranne i izdannye Archeografičeskoju Komissiju, t. 4, Sankt Petersburg 1851, nr 117, s. 160; Por.: O. Halecki, „Unia Brzeska w świetle współczesnych świadectw greckich”, SPM 1 (1954) 81; Idem, Od unii Florenckiej do unii Brzeskiej, t. 2, Lublin 1997, s. 279-280. Na podstawie powyższej informacji widzimy, że Watykan oddziaływał i zatwierdzał metody, którymi posługiwały się w polityce Rzeczypospolitej w stosunku do prawosławnych obywateli państwa, dlatego pośrednio ponosi odpowiedzialność za los Nicefora.
były traktowane, jako główne dowody jego oskarżenia. Jednak wszystko wskazuje, że to Zamojski dopuścił się sfabrykowania dowodów winy Nicefora, był inicjatorem procesu i wyraźnie wpływował na przebieg sprawy. Prawdopodobnie na krótko przed rozpoczęciem sejmu warszawskiego, 10 lutego 1597 r., a następnie procesu, kanclerz zaopatrzył się w podrobione listy. Świadczy o tym diariusz gdyński, z którego bezpośrednio wynika o sfalszowaniu materiału dowodowego przeciwko egzarszemu patriarszemu w Rzeczypospolitej. Ponadto nadmienia, że poselstwo mołdawskie w Rzeczypospolitej otrzymało wytyczne od samego Zamojskiego o sposobie sfabrykowania oskarżenia.


22 Poza wydaniami Scriptores rerum Polonicarum, przebieg obrad sejmu warszawskiego z 1597 r., na którym sądzono Nicefora, podaje nam S. T. Golubev, „Materiały dla historii Zadniorussoj Pravoslavnej Cerkvi (XVI i XVII stol.)”, TKDA 19 (1878) 46-63. AZR, t. 4, nr 117, s. 159-165; „Perestroga”, AZR, t. 4, nr 149, s. 216-220.
23 Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie, Archiwum Radziwiłłów, dz. 2, supl. 189, k. 1-2; K. Chodynicki, Kościół prawosławny w Rzeczypospolita polska. Zarys historyczny 1370 - 1632, Warszawa 1934, s. 289, 369; P. N. Żuković, Sejmowaja bor`ba pravoslavnago zapadnorusskago dvorianstva s cerkovnoj uniej (do 1609 g.), Sankt-Peterburg 1901, s. 66. Przyczyna niechęci Zamojskiego do Ostrogskich, ukazana przez autora Perestrogi, wydaje się nazbyt naivna. Miała jakoby stanowić zemstę kanclerza na Niceforze i Ostrogskim za odrzucenie przyjęcia przez egzarchę oferty pracy dydaskal w Akademii Zamojskiej. „Perestroga”, AZR, t. 4, nr 149, s. 218.
24 AGAD, Archiwum Ostrogskich i Zamojskich, nr 222, k. 33-34. „Perestroga”, AZR, t. 4, nr 149, s. 216.
25 P. A. Kuliš, Istorija vozsoedinenija Rusi, t. 2, Sankt Petersburg 1874, s. 446-447; E. Barwiński, SRP, t. 8, nr 54, s. 149.
26 „Perestroga”, AZR, t. 4, nr 149, s. 216. Zachowała się odezwa arcybiskupa łacińskiego, w której wyraził swój krytyczny stosunek do osoby Nicefora. Wynika z niej, iż z winy egzarchy cała Rzeczypospolita znajdowała się w niebezpieczeństwwie. AGAD AR, dz. 2 supl. 139, k. 1; Por. A. Mironowicz, Kościół prawosławny w Polsce, Białystok 2006, s. 256.
w dniu 12 marca, w dowód protestu przeciwko metodom prowadzenia procesu. Ostrogski miał opuścić Zamek Królewski ze słowami „niechaj go sobie sam król zje”27. Zdecydowanymi przeciwnikami księcia byli m.in. kanclerz Jan Zamojski, kanclerz Lew Sapieha, Janusz Zbarski i wojewoda krakowski Mikołaj Zebrzydowski. Weszli oni w skład powołanej przez króla komisji senatorów.

Obrady sejmu warszawskiego rozpoczęły się 10 lutego 1597 r., jednak sprawą Nicefora zajęto się dopiero w drugiej jego części 8 maja. Zażądano, aby książę Konstanty stawił na przesłuchanie przed majestatem królewskim egzarchę Nicefora. Podgrzewaniu nastrojów sprzyjały plotki, rozpowszechniane przez ludzi z otoczenia króla, usiłujących wytworzyć atmosferę zagrożenia w stolicy. Rozpowszechniano także pogłoski o gotowości księcia do zastosowania zbrojnej przemocy w obronie egzarchy. Sam król Zygmunt III w tych dniach poruszał się po mieście w asyście przybocznej gwardii, która towarzyszyła mu nawet podczas mszy świętej28. Wydaje się, że chodziło tu o umyślny działania przeciwników Nicefora, przygotowujących podatny grunt pod obrady sejmowe, a następnie pod proces egzarchy. Miał posłużyć do zdyskredytowania prawosławnych w oczach grupy posłów i senatorów, którzy do tej pory unikali zajęcia sprecyzowanego stanowiska w kwestii unijnej.


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

27 J. Wielewicki, „Dziennik spraw domu zakonnego OO. Jezuitów u św. Barbary w Krakowie (1579-1599)”, t. 1, SRP, t. 7, Kraków 1881, s. 235; E. Barwiński, SRP, t. 20, s. 481; AZR, t. 4, nr 117, s. 160; M. Sobieszczanski, Joachima Bielskiego dalszy ciąg Kroniki Polskiej, Warszawa 1851, s. 300; P. N. Žukovič, Sejmovaja bor’ba, s. 313; L. Jarmiński, Bez użycia siły. Działalność polityczna protestantów u schyłku XVI wieku, Warszawa 1992, s. 185; J. Rzońca, Sejmy z lat 1597 i 1598, t. 1, Bezwolny sejm z 1597 roku, Opole 1989, s. 86.
28 E. Barwiński, SRP, t. 20, s. 477.
29 E. Barwiński, SRP, t. 20, s. 102-103, 472-473.
i sfalszowane, ponieważ było niemożliwym, aby będąc chrześcijaninem i dobrym znawcą teologii, doradzał takie niedorzeczości niewiernym. W następnym dniu, 12 marca, obrona Nicefora, Przylepski ogłosił, że listy nie były napisane przez egzarchę, ale należały do metropolity Pafnucego, który w owym czasie zatrzymał się w Ostrogu, w drodze do Moskwy i że jego klient nic nie wiedział o ich istnieniu. Sam Janis, u którego znaleziono listu na pytanie, od kogo je otrzymał odpowiadał, że od Pafnucego, który w tym czasie przebywał w Ostrogu w pobliżu Nicefora i że przejął listy na polecenie Nicefora. Podczas przesłuchania z 14 marca Nicefor zaprzeczył oskarżeniu jakoby polecił Janisa Pafnuceemu. Albowiem nie było go nawet w tym czasie w Ostrogu, a metropolita mający jakoby napisać powyższe listy zapewne nie był przy zdrowych zmysłach, ἐκείνος ὁ Μητροπολίτης ὅστις αὐτάς τὰς ἐπιστολὰς ἔγραψεν ἰτο μὲθυσος· αὐτός εἰς τὴν Ἀδριανούπολιν κανένα φίλον δὲν εἶχεν. Równocześnie zaprzeczył oskarżeniu jakoby przekazał listy metropoli ce czy Janisowi. Zapytany, czy widział metropolitę po odejściu Janisa oświadczył, że widział się z nim w Brześciu, gdy wraz z kupcem ormiańskim z Zamościa udawał się do Moskwy.

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

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

Był szpiegiem na zlecenie matki sułtana, której posyłał wiele prezentów.
Postępował srogo z chrześcijanami w Turcji, a młodych chłopców zsyłał do armii tureckiej oraz do pracy na galerach.

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

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

Mimo zakazu królewskiego wjechał na teren Rzeczypospolitej36.

Odważył podawać się za przedstawiciela patriarchy konstantynopolitańskiego.

W stosunku do ostatniego zarzutu, podważając moc oficjalnych patriarchskich pełnomocnictw, przytaczającą większość historyków polskich ukształtowała negatywna stanowisko odnośnie działalności Nicefora w Rzeczypospolitej. Uważali, że posługiwał się fałszywymi lub nieaktualnymi pełnomocnictwami37, utwierdzając się w ten sposób w przekonaniu wobec oskarżeń o szpiegostwo Nicefora na rzecz Imperium Osmańskiego. Jednak po konfrontacji z jego zasługami na gruncie patriarchatu, predysponującymi go do najwyższych godności kościelnych, ich poglądy wydają się całkowicie bezpodstawne. Jego działalność w Konstantynopolu przyczyniła się do powrotu Jeremiasza Tranosa z wygnania i przywrócenia go na tronie patriarchalnym. Podczas pobytu Jeremiasza w Moskwie, egzarcha pełnił obowiązki zastępcy patriarchy w Konstantynopolu. Z chwilą, gdy sąd poddał w wątpliwość, czy rzeczywiście posiadał pisemne pełnomocnictwo, proto-

36 Nicefor znalazł się w niezwykle trudnym położeniu, gdyż wydanie zakazu wskazywało jednoznacznie na intencje króla. Protosyngiel musiał wybierać między zastosowaniem się do zakazu wydanego w dekrecie króla Zygmunta, o którym mógł początkowo nie wiedzieć a nakazać duchowym patriarchy ekumenicznego zgodnie, z którym powinieneś przeciwdziałać próbnom narzucać unii w Rzeczypospolitej.

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

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

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

Wojewoda Mołdawii miał składać przysięgę na wierność sułtanowi.

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

Nie tylko wojewoda, ale również Rzeczypospolita miała być zobowiązana do ochrony interesów Imperium Osmańskiego, na wypadek wojny z Augsburgami.

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

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

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

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

38 „Perestroga”, AZR, t. 4, nr 149, s. 218.
39 P. N. Żukovič, „O vinovnosti ekzarha Nikifora”, s. 578-580.
40 Poza tym jego oskarżyciele nie przedstawili żadnego świadka wobec rzekomych zbrodni Nicefora w Konstantynopolu. E. Barwiński, SRP, t. 20, s. 477.
41 AZR, t. 4, nr 117, s. 163-164.
na stanowisku władcy Mołdawii zawdzięczając działaniom Nicefora, który przekonał Sinan paszę do wycofania armii tureckiej z państwa 42.

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


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

42 ARZ, t. 4, nr 117, s. 163; E. Barwiński, SRP, t. 20, s. 493; P. N. Żukovič, Sejmovaja bor’ba, s. 182.
43 Nie możemy zgodzić się z poglądem Chodynickiego, że proces Nicefora miał wyłącznie podtekst polityczny. K. Chodynicki, Kościół prawosławny, s. 369-370. Innego zdania jest K. Lewicki, Książe Konstanty Ostrogski a unia brzeska 1596 r., Lwów 1933, s. 87-88.
44 E. Barwiński, SRP, t. 20, s. 101. „Perestroga”, ARZ, t. 4, nr 149, s. 217. L. Jarmiński, Bez użycia siły. Działalność polityczna protestantów w schyłku XVI wieku, s. 181; O. Halecki, Od unii florenckiej, t. 2, s. 282-283.
45 S. T. Golubev, Petr Mogila, t. 1, s. 55, 57, 58; O. Halecki, Od unii florenckiej, t. 2, s. 284-285.
46 E. Barwiński, SRP, t. 20, s. 496.
47 E. Barwiński, SRP, t. 20, s. 124, 525.
48 S. T. Golubev, Petr Mogila, t. 1, s. 63; K. Lewicki, Konstanty Ostrogski, s. 203.
49 ...żadnych probabiles rationes tego zdradzictwa producere non valebant. S. T. Golubev, Petr Mogila, t. 1, s. 56. Por. Makarij, Istorja, t. 6, s. 152-153.
zmiennym uporem i konsekwencją powielają „dogmat” winy Nicefora w szpiegowstwie
na rzecz Otomanów⁵⁰.

Po uwięzieniu egzarchy przez Zygmunta książę Konstanty nie porzucił sprawy. Sta-
rał się wszelkimi sposobami wpłynąć na jego zwolnienie z więzienia. Przypomniał mu o tym patriarcha aleksandryjski Melecjusz Pigas, którego książę darzył ogromnym szacunkiem. O staraniach księcia świadczy pismo z 15 października 1598 r. do jego zięcia Krzysztofa, w którym wyrażał oburzenie na skutek niesprawiedliwego sądu nad Nice-
forem⁵¹. Ostrogski uzależniał wręcz przywrócenie ponownych kontaktów z Zamojskim od uwolnienia protosyngla Nicefora⁵². Nawet zmusił go do złożenia takiej deklaracji
w trakcie obrad sejmowych⁵³. Jednak Zamojski wyraźnie zlekceważył swe obietnice, co w konsekwencji doprowadziło do zaognienia stosunków obustronnych⁵⁴.

Losem Nicefora nieustannie interesował się patriarcha Melecjusz, zabiegając u znaczących postaci światowej arenie politycznej o wpłynięcie na Zygmunta w sprawie uwolnienia Nicefora. Patriarcha pisał z Konstantynopola 8 sierpnia 1598 r. do wojewody małdawskiego Jeremiaśa prosząc, aby poprzez delegacje i pisma wpłynął na króla Rzeczypospolitej odnośnie poprawy sytuacji prawosławnych obywateli, aby mogli swobodnie wyznawać dogmaty i obyczaje Kościoła Wschodniego niebędąc przy-
muszanymi do przyjmowania nieprawidłowości papieskich, ἀπερ ἐπεσφραγίσαντο οἱ
ἀγιοι Πατέρες Ανατολικοί και Δυτικοί οἱ ἐπὶ συνόδου οἰκουμενικούς, οἱ ἀκόλουθοι
ἀσφαλεῖς καὶ εὐσεβεῖς. Ταῖς γὰρ τῶν Πάπα τῆς πρεσβυτερίας Ρώμης καινοτομίας
ὑπακούειν ἦ ὑπάγεσθαι σφαλερὸν καὶ ὀλέθριον. Również powinien się zatroszczyć w kwestii uwolnienia egzarchy patriarchy
Ps.βεβεβαιάζον περὶ Νικηφόρου· μὴ φανής
ἀποσβέθαις τὸν Νικηφόρον ἐν καιρῷ πολέμου τῆς κατὰ τῶν ἡμετέρων, φημῆ δὴ τῶν
ὁρθοδόξων, ταραχῆς. Ἀκούει τῶν ἐμῶν λόγων· ἐγὼ γὰρ σου τὴν ἀθεντικὴν ἐν Χριστῷ
Ἡσιοῦ ἀγαπὸ καὶ συμβουλεύτω τὰ συμφέροντα· ἄλλα καὶ θηρῆ ὅπως ἂν τίγχ ἐν ταῖς
ἀκοαῖς τῶν μεγιστῶν τῆς βασιλείας καὶ βοήθησον ἐκι σὲν Θεόν, ὡ ἡ χάρις μετὰ
tῆς σῆς ἀληθείας⁵⁵. W rezultacie nieustających protestów Melecjusza, inny wojewoda
wołoski Michał, w piśmie z 10 października 1598 r. do Zygmunta żądał wypuszczenia
z więzienia Nicefora, nazywając powyższą sprawę niecierpiącą zwłoki prosząc, aby
okazał wobec niego miłosierdzie i litość⁵⁶.

⁵⁰ Antirisis, E. Likowski, Unia Brzeska (r. 1596), Poznań 1896 [= Die r. 2004], s. 270.
⁵¹ P. N. Žukovič, Sejmova bor’ba, s. 347.
⁵² „Perestroga”, AZR, t. 4, nr 149, s. 220; P. N. Žukovič, Sejmova bor’ba, s. 345.
⁵³ E. Barwiński, „Pismo kanclerza Zamojskiego do Krzysztofa Radziwiłła”, SRP, t. 8, nr 54, s. 150.
⁵⁴ P. N. Žukovič, Sejmova bor’ba, s. 346.
⁵⁵ Πηγάς, Εἰσὶς, 211, „Ὡραμαὶ Ἀλλήνων Ἔναλήμφασις", Ἐκκλησιαστικὸς Φύρος 56 (1974) 583-584, nr 211, Docu-
mente Privitoare La Storia Romanitor Culese, t. 13, red. E. Hurnuzaki – A. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, Buçuresti
1909, nr 13/10, s. 350.
⁵⁶ DPSR, t. 2/1, nr 262, s. 483. Por. K. Tyszkowski, „Stosunki ks. Konstantego Wasyla Ostrogskiego z Michalem,
hospodarem multańskim”, Księga pamiątkowa ku czci Oswalda Balzera, t. 2, Lwów 1925, s. 641-649; K. Chody-
nicki, Kościół prawosławny, s. 368.
Na prośbę patriarchy w sprawie Nicefora interweniował do Zygmunta nawet sultana Mahomety III (1595-1603)\(^{57}\). Niestety, zgodnie z Kodeksem Biblioteki Jerozolimskiej (nr 524, list 228), pomimo usilnych starań Melleciusza więzienie w Malborku opuściły dopiero zwłoki męczennika, niezależnie od faktu jego niewinności. Pośrednio wyznał to sam król Zygmunt w odpowiedzi na pisemny protest sultana\(^{58}\). Prawosławni apolodoci ówczesnej epoki uważali, że zarzuty obciażające Nicefora w szpiegostwie miały się z prawdą. W rzeczywistości fanatycznym władzom łacińskim Rzeczypospolitej nie zależało na kontynuowaniu procesu. Skazanie Nicefora było po prostu wynikiem nienawiści oraz chęci zemsty w stosunku do jego osoby łącników za sprzeciwianie się oraz efektywną działalność przeciwko unii\(^{59}\).

Żukowicz podaje nam ważne świadectwo niewinności Nicefora, pochodzące od samego oskarżyciela króla Zygmunta. W odpowiedzi na wspomniane pismo sultana z 8 maja 1599 r. król Rzeczypospolitej usiłował usprawiedliwić wyrok egzarchy, ale wyraźnie oświadcza, iż nie był szczęśliwym sędzią w tej sprawie\(^{60}\). Jeśli rzeczywiście władze Rzeczypospolitej dysponowały dowodami, które obrazowały by obciażającymi go dowodami natury politycznej, to wobec braków w dowodach prawodawcy, a nie obecności dowódów było po prostu wynikiem konsekwencji nienawiści oraz chęci zemsty w stosunku do jego osoby łącników za sprzeciwianie się oraz efektywną działalność przeciwko unii.

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

\(^{57}\) DPSR, t. 12, nr 686, s. 443.

\(^{58}\) Χρ. Παπαδόπουλος, "Η εν Ρωσσία υπέρ της Ορθοδοξίας ενέργεια του πατριάρχου Ιεροσολύμων Θεοφάνους", Νέα Σιών 1 (1904) 332-333. Idem, „Σχέσεις Ορθοδόξων και Λατίνων κατά τον ΙΣΤ’ αιώνα”, Θεολογία 3 (1925) 294; Λ. Ι. Βρανούσης, "Η εν Ηπείρω Μονή Σωσίνου", ΕΜΑ 6 (1956) 91-92.


\(^{60}\) „Responsum Regiae Maiestatis ad superiores Turcarum Imperatoris litteras”. P. N. Żukovič, „O vinovnosti ekzar-ha Nikifora”, s. 578-580; Ἡ εν Ρωσσία υπέρ της Ορθοδοξίας ενέργεια του πατριάρχου Ιεροσολύμων Θεοφάνους κατά τον ΙΖ’ αιώνα, εν Ιεροσολύμως τόπως Ιερό Κοινό του Παναγίου Τάφου 1907, s. 32-33.
pomimo iż zostało rozpoczęte jeszcze przed przybyciem Nicefora do Rzeczypospolitej. Jednak podczas procesu egzarchy na sejmie warszawskim w 1597 r. wśród innych licznych zarzutów, ani razu nie przytoczono powyższego, albowiem nie istniały dowody. Zygmunt wspaniale rozumiał, że oskarżenie o kontakty z kozakami było wymierzone bezpośrednio w czuły punkt Otomanów, mianowicie w znienawidzonych kozaków zaporoskich.

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

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

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

61 A. Prochaska, Archiwum domu Sapiehów, t. 1 (1575-1606), Lwów 1892, nr 561, s. 458; E. Likowski, Unia Brzeska, s. 280. Sposób, w jaki Hipacy obwieścił o śmierci Nicefora, daleko nie przystawiał godności duchownego.
Od momentu pierwszych interwencji Nicefora, aż po całokształt jego działalności w Rzeczypospolitej, stało się jasnym, że był człowiekiem trudnych chwil, nieugiętym prawosławnym, który nie zawahałby się choćby na chwilę w zrealizowaniu przyswiecających celów, o których był niezbiecie przekonany. Prawdą jest, że Nicefor walczył ponad ludzkie siły, prześladowany i skazany przez władze państwowe Rzeczypospolitej, ponieważ usiłował rozbudzić świadomość religijną wśród prawosławnych. Z odwagą piętnował nieczułego prześladowcę prawosławia, króla Zygmunta III Wazę. Przyjmowym od niewiedzy oczom biskupów apostatów, było niedostępe światło prawdy, które wytykało ich błędy i wady podczas trwania synodu w Brześciu. W konsekwencji bezkompromisowego i maniakalnego uporu unitów, omamionych obietnicami króla i jezuitów, pozbawił ich godności biskupiej. Świadomość niemocy w stosunku do prawomocnego werdyktu kanonicznego Nicefora rozbudziła nienawiść i oburzenie prześladowców, co doprowadziło w rezultacie do jego męczeńskiej śmierci. Zachowanie wiary prawosławnej w Rzeczypospolitej bez wątpienia zawdzięczamy ofiarności męczennika Nicefora.

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

Dlatego pozostała na wiele wieków „odrażającym stygmatem bezbożnego, barbarzyńskiego i obrzydliwego ich postępowania, skazując ich na wieczną anatemę”, jak charakterystycznie pisał o tym wydarzeniu patriarcha ekumeniczny Atenagoras62. Współcześni Nicefora nie byli w stanie oszacować wartości jego zasług. Dziś jednak zdajemy sprawę, że były bezcenne, przez które jak w lustrzanym odbiciu widnieje jego nieskazitelna osobowość na ciemnym tle ówczesnej epoki.

**SUMMARY**

*Father Andrzej Borkowski, Suprasl*

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

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

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

62 Αθηναγόρας, Νικηφόρος Παράσχος, s. 127.
patriarchate of Constantinople. He was also given the right to supervise, summon church trials and counsel in the matters of faith as well as in other church affairs. In 1595 Nikephoros set off for the Commonwealth, but was arrested and imprisoned while crossing the border. He managed to escape after 6 months. Then he strived to fortify and defend the faith, to propagate education. Moreover he was a lecturer at the Ostrog Academy, he dealt with the apostasy among the hierarchy. His activity made him many enemies, therefore Nikephoros was falsely accused of spying for the Turkish/Osman Empire, entering the Commonwealth against the king’s ban, usurping the role of the representative of the patriarch of Constantinople. During the law suit he was also accused of participating in the anti-union synod in Brest. Several prosecutors withdrew their accusations, even the judges were not sure that Nikephoros was guilty, therefore king Sigismund II Vasa could not give the court’s ruling and delayed it till more satisfying evidence would be gathered. In the meantime Nikephoros was kept in the stronghold in Malbork. Though Nikephoros was never proven guilty and despite numerous interventions of patriarch of Constantinople, of patriarch Meletios of Alexandria and of prince Constantine Ostrogsky as well as of many others, the patriarch’s Exarch for Commonwealth died in prison of hunger. He died like a martyr for having fought for orthodoxy against the powerful of the Commonwealth wanting to introduce the Church union.
Ecumenical Patriarch Niphon’s fake letter to Kiev Metropolitan Joseph

Słowa kluczowe: patriarcha Nifon, metropolia kijowska

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

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

Η εκδομένη στα πολωνικά επιστολή, θα μπορούσε να είχε μείνει άγνωστη το ευρύ κοινό, αν δεν γνώριζε, δέκα χρόνια αργότερα, μια απόδοση από τα πολωνικά στα λατινικά, η οποία αναδημοσιεύθηκε στα Annalii ecclesiasticorum του Βατικανού. Αυτή η λατινική απόδοση αναδημοσιεύθηκε σε όλες τις μεταγενέστερες εκδόσεις του ίδιου έργου3.

Από τα Annalii ecclesiasticorum, ο Κωνσταντίνος Σάθας αποθησαύρισε την πληροφορία για την ύπαρξη τέτοιας επιστολής4 και με τον τρόπο αυτό διοχετεύθηκε και παγι

4 Το τροπό άλλη διοχετεύθηκε και παγι-
όθηκε στην ελληνική βιβλιογραφία. Το γεγονός ότι την πλαστότητά της δεν τη διέκρινε κανείς, ούτε ακόμη και ο οξυδερκής και καχύποπτος Μανουήλ Γεδεών5, οφείλεται μάλλον στο ότι ο τελευταίος δεν είχε διαβάσει το δημοσιευμένο κείμενο, αλλά ούτε και παρουσιάσθηκε ποτέ το ελληνικό πρωτότυπο, ώστε να προβληματίσει τους ερευνητές.

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

Εντύπωση προξενεί επίσης, η ανάμιξη του ονόματος του πατριάρχη Νήφων Β6, σε κείμενο τέτοιου περιεχομένου, αφού είναι γνωστό ότι αυτός είχε ενεργά ταχθεί ενάντια στην εφαρμογή των αποφάσεων της Συνόδου της Φλωρεντίας στην ορθόδοξη Ανατολή. Ο Νήφων ήταν πελοποννήσιος, μεταγραφέας χειρογράφων ως καλλιγράφος, ταξίδευε κηρύττοντας και στηρίζοντας τους Ορθοδόξους στο δόγμα και εξαιτίας της αρετής και της παιδείας του εκλέχθηκε μητροπολίτης Θεσσαλονίκης. Με την ιδιότητά του αυτήν άλλωστε –ως μητροπολίτης Θεσσαλονίκης– είχε συνυπογράψει τον «Τόμο» της Πανθράς-Φλωρεντίας για την Ένωση των Εκκλησιών.

Άλλο, κύριο ζήτημα γνησιότητας θέτει η χρονολογία του εγγράφου. Σύμφωνα με τον πρώτο εκδότη και υποτιθέμενο κάτοχο του ελληνικού πρωτοτύπου, αρχιεπίσκοπο Σμόλενσκ Leo Kreuza, το πατριαρχικό γράμμα έφερε χρονολογία 5 Απριλίου 7000 από κτίσισις κόσμου, ινδικτιών ια΄ (Anno septem millesimo mensis aprilis V. undecima currente indictione), δηλαδή 5 Απριλίου 1493. Η χρονολόγηση των κειμένων από κτίσισις κόσμου απηχεί το βυζαντινό τρόπο χρονολόγησης, όταν ως συμβατική αρχή του χρόνου τοποθετούνταν ο Αδάμ (για το λόγο αυτό συχνά αναφέρεται και ως από Αδάμ), δηλαδή το 5508 π.Χ. Επειδή όμως στο βυζαντινό, όπως και το εκκλησιαστικό έτος, αφετηρία είναι η 1η Σεπτεμβρίου, προκειμένου να μεταγράψουμε τη χρονολογία, αν πρόκειται για τους πρώτους οκτώ μήνες του χρόνου αφαιρούμε το 5508, ενώ για τους τέσσερις τελευταίους αφαιρούμε το 5509. Η ινδικτιώνα είναι ο δεκαπενταετής κύκλος χρονολόγησης, ο οποίος για φορολογικούς λόγους δημιουργήθηκε στη ρωμαιοκρατούμενη Αίγυπτο. Η σημείωσή της αποτελεί ο δεκαπενταετής κύκλος χρονολόγησης, ο οποίος για φορολογικούς λόγους δημιουργήθηκε στη ρωμαιοκρατούμενη Αίγυπτο. Η σημείωση της αποτελεί ο δεκαπενταετής κύκλος χρονολόγησης, ο οποίος για φορολογικούς λόγους δημιουργήθηκε στη ρωμαιοκρατούμενη Αίγυπτο. Η σημείωση της αποτελεί ο δεκαπενταετής κύκλος χρονολόγησης, ο οποίος για φορολογικούς λόγους δημιουργήθηκε στη ρωμαιοκρατούμενη Αίγυπτο. 

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

7 Για παράδειγμα: 1493+3 = 1496:15 = 99, το υπόλοιπο 11 είναι η 11η ιδικτιώνα.
ο φερόμενος ως αποδέκτης της επιστολής Ιωσήφ, είχε το αξίωμα με το οποίο προσφωνείται στο κείμενο, δεν είχε δηλαδή ακόμη εκλεγεί στη μητρόπολη Κιέβου. Το 1493 μητροπολίτης Κιέβου ήταν ακόμη ο φιλενωτικός Ιωνάς (Glezna), ενώ ο Ιωσήφ ανήλθε στο θρόνο το 1498.

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

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

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

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

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

Αθανασίου στη Ρώμη9, του οποίου στόχος ήταν η εκπαίδευση των νεαρών ορθοδόξων μαθητών, προκειμένου να υπηρετήσουν την Εκκλησία, αλλά και την Ένωση, γι’ αυτό και υποχρεώνονταν να μνημονεύουν τον Πάπα. Ο Leo μετά την ανάδειξή του σε διδάκτορα του Κολλεγίου, χειροτονήθηκε στη Ρουθηνία μοναχός σύμφωνα με το ορθόδοξο τυπικό, αλλά στη συνέχεια ανέλαβε την ακαδημαϊκή υποστήριξη της Ένωσης της Βρέστης. Στην προσπάθεια του αυτή εντάσσεται και η έκδοση του παραπάνω βιβλίου, το 1617, από τις εκδόσεις Mamonie. Διατέλεσε ηγούμενος της μονής της Βίλνας και ονομάστηκε αρχιεπίσκοπος Σμολένσκ το 1625. Η δράση του μάλλον, μετά την επικράτηση της Ουνίας, επεκτάθηκε στον αγώνα κατά των προτεσταντών, όταν διακρίθηκε σε δημόσιες συζητήσεις μαζί τους.

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

**SUMMARY**

*Despina Stef. Michalaga, Athens*

**Ecumenical Patriarch Niphon’s fake letter to Kiev Metropolitan Joseph**

**Keywords:** Patriarch Niphon’s, Metropoly of Kiev

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

---

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

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

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

STRESZCZENIE

Despina Stef. Michalaga, Ateny

Falszywy list patriarchy ekumenicznego Nifona do metropolity kijowskiego Józefa

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

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

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

Dodajmy więc, ten list do wielu innych sfalszowanych dokumentów sfabrykowanych w celu poparcia wcześniej określonych wydarzeń i wniosków. Albowiem pomysłodawcy
wymienionych dokumentów dążyli tylko do uprawomocnienia historycznie i zdobycia korzyści z datowania swego planu: podporządkowania lokalnej ludności prawosławnej Kościołowi łacińskiemu.
Wykładowcy greccy w szkołach bractw cerkiewnych we Lwowie i w Wilnie

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

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

W okresie wzrostu znaczenia mieszczanstwa w miastach posiadających prawa magdeburskie, rozwoju życia religijnego powodowanego reformacją w Kościele zachodnim, a także ideami kultury renesansowej kwestie społeczno-polityczne a także religijne powodowały ożywienie się a nawet rozwój bractw cerkiewnych1. Ponadto członkowie bractw cerkiewnych zauważali potrzebę reformowania Cerkwi, szczególnie aktywni na tym polu byli członkowie bractw Wilna i Lwowa2. Istotnym także impulsem na


2 Bractwa w Wilnie i we Lwowie powstawały w XV w., jednakże były rodzajem gildii, nie były nawet jednolite wyznaniowo, jak bractwa powstałe w XVI w.: A. Mironowicz, Bractwa cerkiewne w Rzeczypospolitej, op. cit., s. 9-16. Bractwo Św. Trójcy w Wilnie było szóstym z kolei bractwem wilenskim. Zarówno bractwo Św. Trójcy
wzmocnioną aktywność osób świeckich w życiu Cerkwi było zeświecenie i zmateriałizowanie wyższego duchowieństwa prawosławnego. W okresie głębokich dysput teologicznych szczególnie w XVII w. do obrony dogmatów wiary przygotowana była jedynie część duchowieństwa, głównie zakonnego. Wydaje się, że praktycznie praca bractw cerkiewnych od podstaw: zakładanie szkół, drukarń, szpitali, przytułków, sprawowanie mecenatu nad całą cerkiewną kulturą i oświatą; stawiała sobie za cel wzrost poziomu intelektualnego i świadomości religijnej społeczności prawosławnej. Po przejściu na unię bądź katolicyzm wielu prawosławnych rodów magnackich, to właśnie bractwa cerkiewne obok Kozaczyny stały się podstawową siłą wspierającą politycznie i materialnie Cerkiew. Bractwa cerkiewne w Rzeczypospolitej, zarówno lwowskie i wileńskie starały się wypełniać swoją działalność statutową do upadku Rzeczypospolitej.

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

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

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


2 M. Hruszewskij, Istoria Ukrainy-Rusy, op. cit., s. 513-516.; Por. K. Kuczara, Greacy w Kościołach wschodnich w Rzeczypospolitej (1585-1621). Praca doktorska napisana pod kierunkiem prof. Teresy Chyczewskiej-Hennel,
podjął na terytorium Rzeczypospolitej podejmować we własnym imieniu bez powoływania się na patriarchat ekumeniczny, od którego po drodze otrzymał wprawdzie rekomendacje. We Lwowie 11 (1) stycznia 1586 r. wydał gramotę, w której zatwierdził nowy statut bractwa lwowskiego. Patriarcha zreformował bractwo lwowskie i posłużył się nim do przeprowadzenia reform w Cerkwi na terytorium Rzeczypospolitej. Nowy statut m.in. zezwalał przyjmować do bractwa oprócz mieszczan ludność pochodzenia szlacheckiego i plebejskiego, oraz wyjął bractwo spod jurysdykcji miejscowego biskupa i wyniósł je ponad istniejącą hierarchię. Oczywiście wielu historyków uważa, że ten fakt przyczynił się do narastania licznych konfliktów między hierarchią prawosławną a bractwami. Statut bractwa lwowskiego stał się podstawą do reformy statutu bractwa wileńskiego w 1588 roku. Nowy statut bractwa lwowskiego został potwierdzony w 1592 r. przez przywilej króla Zygmunta III Wazę. W tym też przywileju nadanym również szkole bractwa lwowskiego, wyraźnie widać, że główny nacisk w edukacji położony był na naukę języków: greki, cerkiewnosłowiańskiego, ruskiego, łacinę, polskiego. Uczono także gramatyki, poezji, retoryki, dialektiki, elementów filozofii, logiki, arytmetiki, muzyki, geografii, astronomii. Oczywiście zajęcia w szkole bractwa związane były z życiem Cerkwi, dlatego uczono ustroju Cerkwi, czytania i rozumienia Pisma Świętego, liturgii, tradycji i nauki św. Ojców Kościoła, żywotów świętych, spiewu cerkiewnego. Na potrzeby uczniów szkół brackich m.in. wykładowca szkoły bractwa lwowskiego, autor licznych utworów polemicznych Laurencjusz Zyzani wydał w Wilnie w 1596 r. gramatykę słowiańską. Wzorem tym bractwo lwowskie w 1591 r. wydało podobną pozycję oraz w 1619 r. to też uczynił Melecjusz Smotrycki. Tutaj nie można pominąć działalności kolejnego Greka, protosyngla Cyryla Lukarysa, który przybył do Rzeczypospolitej z polecenia patriarchy aleksandryjskiego Melecjusza Pigasa. Pigas zaniepokojony sytuacją przed unijną kościelną w Rzeczpospolitej wysłał Cyryla z pisarami m.in. do Konstantego Ostrogskiego, wojewody kijowskiego, świeckiego przywódcy prawosławia. W piśmie do Ostrogskiego z 8 marca 1594 r. patriarcha wzywał księcia do zachowania prawosławnej wiary i jej obrony przed unią. Melecjusz w swych listach podkreślał rolę

Warszawa 2009, maszynopis, s. 61-69.
5 A. Mironowicz, Bractwa cerkiewne w Rzeczypospolitej, op. cit., s. 19-20.
6 A. A. Papkow, Bratstwa, op. cit., s. 186.
7 I. O. Flerow, O prawosławnych cerkownych bratstwach, op. cit., s. 114; K. Charłampowicz, Zapadno-russkie prawosławnyje szkoly XVI i naczala XVII w., Kazań 1898, s. 287-311; Bracka szkoła lwowska powstała na mocy przywileju króla Zygmunta Augusta z 20 maja 1572 r., a bracka szkoła wileńska powstała w 1584 r. na mocy przywileju króla Stefana Batorego. Akty otnioszecziesia k historii Zapadnej Rossii, sobranne i izdannje Archiegraficzskom Komissijeju, t. IV, nr 25 i t. III, nr 144, Sankt-Pietierburg 1853.
9 Por. T. Kempa, Konstanty Wasyl Ostrogski (ok. 1524/1525-1608), Wojewoda kijowski i Marszałek ziemi wołyńskiej, Toruń 1997.
i zasługi bractw na rzecz czystości Cerkwi w Rzeczypospolitej. Wspierał rozwój bractw m.in. poprzez sprecyzowanie celów i zasad, zakresu obowiązków i uprawnień. Należy też podkreślić, iż Melecjusz Pigas był jednym z najświatlejszych umysłów prawosławnych w XVI-XVII wieku\(^\text{10}\). Wówczas Konstanty Ostrogski wykorzystał wykształcenie Lukarysa, angażując go do nauki języka greckiego w swojej Akademii. Prawdopodobnie był też jej rektorem. Lukarys ponadto przebywając w Akademii utrzymywał kontakt z bractwem lwowskim i nauczycielem szkoły brackiej Hawryłą Dorofiejewiczem. Wymieniał z nim literaturę naukową i zachęcał do przyjazdu do Ostroga na naukę greki. Kontakt naukowy z szkołą bractwa lwowskiego Lukarys utrzymywał przez cały okres pobytu w Rzeczypospolitej.


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

---


\(^\text{12}\) Ibidem.
Patriarcha Cyryl Lukarys (1572-1638)
Wówczas w szkole wykładowcą był też znany działacz antyunijny Stefan Zyzani. Wykładowcami szkoły byli też Iow Borecki, Melecjusz Smotrycki, Teofil Leonowicz. Szkołę wileńskiego bractwa prawosławnego ukończyło wielu wybitnych działaczy religijnych i kulturowych tj. Atanazy Brzeski, Sylwester Kossow, Józef Nilubowicz Tukalski, Teodory Wasilewski. Oprócz działalności dydaktycznej, naukowej Cyryl Lukarys utrzymywał ciągły kontakt z Konstantym Ostrogskim, jego Akademią, był uczestnikiem na październikowym antyunijnym soborze 1596 r. w Brześciu, a także angażował się w dialog prawosławnych z ewangelikami na zjeździe w Wilnie w maju 1599 roku. Problemy zdrowotne Melecjusza Pigasa spowodowały, że Cyryl Lukarys opuścił Rzeczypospolitą, którą odwiedził jeszcze w 1600 r. i ponownie opuścił w końcu stycznia 1601 roku. Po przedwczesnej śmierci Melecjusz Pigasa we wrześniu 1601 r., Cyryl Lukars został wybrany patriarchą aleksandryjskim (1601-1620), a następnie patriarchą konstantynopolitańskim (1620-1638).

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

Patriarcha Meleczusz Pigas (1549 -1601)
podzielieni na grupy wedle wieku i posiadanej wiedzy i przydzielani do odpowiednich klas. Od poniedziałku do piątku uczniowie realizowali program nauczania z gramatyki, retoryki, składni, geometrii, arytmetyki, astronomii, muzyki. W sobotę rano uczniowie podsumowywali nabytą wiedzę z całego tygodnia i zapoznawali się z zagadnieniami, które będą realizowane w kolejnym tygodniu. Ponadto także w sobotę dodatkowo pisali i rozmawiali po grecku. Arsenios w szkole uczył literatury, gramatyki, ortografii i składni języka greckiego. W nauczaniu w szkole Arsenios wykorzystywał najlepszych najstarszych uczniów do pomocy dydaktycznej, co w szkołach bizantyjskich było jedną z metod wykorzystywanych w systemie edukacyjnym, sięgającą swych początków X wieku.


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

14 K. Kuczara, Grecy w Kościołach wschodnich, op. cit., s. 141-143.
15 Por. A. Dmitriewskij, Archiepiskop Elanssonskij Arsenij i memuary jego iż russkoj istorii po rukopisi trapieutzskago Sumieliskago monastyrja, Kiew 1899. 
Szczególnie mu jednak zależało na rozwoju szkolnictwa brackiego, w dwóch najstarszych bractwach – wileńskim Św. Trójcy i lwowskim Zaśnięcia Bogurodzicy. Zanim opuścił Rzeczpospolitą, w której wiele uczynił aby zakażywać i naprawić życie Cerkiewne, wystosował pismo do prawosławnych chrześcijan, w którym apelował o pomoc szczególnie finansową bractwu lwowskiemu, w celu budowy brackiej cerkwi i wykupienia brackiej drukarni, oddanej pod zastaw za długi. Bractwo lwowskie na równi z bractwem wileńskim otrzymało w 1588 r. nowy statut na prawach stauropegii. Statut ten również został w 1592 r. potwierdzony przez króla Zygmunta III Wazę. Jeremiasz II w nowym statucie określił cele bractwa lwowskiego przede wszystkim: społeczne tj. wychowywanie sierot, utrzymywanie starszych w szpitalach, pomoc wdomowom, obrona pokrzywdzonych, pomoc w remontach cerkwi i monasteru; oświatowe tj. zakładanie brackich drukarni i szkół; ogólnocerkiewne tj. przestrzeganie dogmatów i tradycji cerkiewnej, rozpowszechnianie wiary wśród ludności ruskiej, troska o stan prawny i majątkowy Kościoła prawosławnego oraz jego porządek wewnętrzny. Przywilej Jeremiasza II dawał prawo tworzenia szkół dla dzieci członków bractwa i nakazywał utrzymanie tylko „błagocześciwych” duchownych do nauki języka słowiańskiego i greki. Prawa nadane bractwu lwowskiemu i wileńskiemu przez Jeremiasza II pozwalaly bractwom na swobodne zarządzanie brackimi monasterami, cerkwiarni, szpitalami, drukarniami i szkołami. Bractwa z kolei informowały patriarchę o życiu Cerkwi, a także przedstawiciele bractwa wileńskiego i lwowskiego mieli prawo uczestnictwa w wyborze biskupa. Działalność bractw stauropegialnych – lwowskiego i wileńskiego przyczyniła się do rozwoju bractw cerkiewnych w innych miastach, szczególnie tych o mieszanej strukturze wyznaniowej. W brackiej szkole lwowskiej oprócz głównego organizatora całej edukacji Greka Arseniosa, wykładowcami byli też sporadycznie Cyryl Lukarys, ale również Stefan Zyzani, Eustachy Tysarowski, Iwan Borecki, Sylwester Kosow. Można przypuszczać, że tak jak Cyryl Lukarys wykładający w Akademii w Ostrogu, tak też wielu Greków, którzy tam pracowali (Dionizy Rallu – metropolita Kizikos, Emmanuel Achileos – polemista religijny, mnich Teofanis, Eustachy Nathanael czy Emanuel Moschopolus) niejednokrotnie użyczali swej pomocy dydaktycznej szkole bractwa lwowskiego16.

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

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

**SUMMARY**

Urszula Pawluczuk, Białystok

**Greek Lecturers in the Schools of Church Fellowships**

**in Lvov and Vilnius**

**Keywords:** schools of Orthodox Fellowships, Lviv, Vilnius, Greek Lecturers

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

Patriarch Joachim on the 11 (1) January 1586 issued in Lvov the charter in which he approved the new statute of the Lvov fellowship. Patriarch reformed the Lvov fellowship and used it to introduce reforms in the Church on the territory of the Commonwealth. Among other things, the new statute allowed to accept in the fellowship, apart from the townsmen, also persons of noble birth or plebeian descent; withdrew the fellowship from the jurisdiction of the local bishop and raised it above the existing hierarchy. The new
statute of the Lvov fellowship as well as that of the Vilnius fellowship of 1588 granting the stauropegial status (the next patriarch Jeremiah II) was confirmed in 1592 by the privilege of king Sigismund III Vasa. One can clearly see that in the privilege granted also to the schools of Lvov and Vilnius fellowships the main emphasis in the education was put on teaching languages: Greek, Church Slavonic, Russian, Latin, Polish. They were also teaching grammar, poetry, rhetoric, dialectics, elements of philosophy, logics, arithmetic, music, geography, and astronomy. Obviously the classes in the schools of Lvov and Vilnius fellowship were linked with the Church life, so they also taught structure of the Church, reading and understanding the Holy Scripture, liturgy, tradition and the teaching of the Church Fathers, lives of the saints, church singing. One cannot help mentioning here the activity of another Greek – protosyncel Cyril Loukaris, who came to the Commonwealth sent by the patriarch of Alexandria, Meletios Pigas. The participation of the Greek lecturers had a significant input in the formation of the education in the schools of Lvov and Vilnius fellowship. Cyril Loukaris was the dean of the Vilnius fellowship school, Arsenios organized and created the whole educational programme in the Lvov fellowship school.

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

Greek patriarchs, i.e. Joachim V Dau and Jeremiah II, granting the fellowships the rights and privileges, made them more independent and better organized. Greek teachers understood perfectly well the value of the fellowship schools in the development of the orthodox society and church life in the Commonwealth. Graduates of those schools became later priests, dyaks, psalmists, teachers in the fellowship, court, parish and monastery schools. The most eminent of them were active religious polemicists and church activists. The fellowship schools largely contributed to the defence of the rights of the Orthodox Church in the Commonwealth and increased the religious and national consciousness of the Ruthenian population.
Celebracja liturgii św. Bazylego Wielkiego w tradycji liturgikonu weneckiego z 1519 r.*

Słowa klucze: Leitourgikon wenecki, św. Bazyli Wielki, prawosławie

Liturgia Boska1 z racji charakteru religijnego w metodologii religioznawczej sze-
regowana jest pośród zjawisk kultowych, które z kolei zaliczamy do procesów
religijnych. Ma swój wyraz w wytworach kultowych (świątyniach, ikonografii, ubiorach
liturgicznych) oraz dokumentach pisanych (leitourgikony/liturgikony, euchologionach)2.
Podobnie to zjawisko pobożności religijnej prawosławia szereguje również myśl religij-
na prawosławna. Stanowi ona element zewnętrznych form pobożności omawiany i inter-
pretowany zgodnie z metodologią nauk teologicznych.

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

* Artykuł prezentuje wyniki badań prowadzonych w: Archiwum Naukowym Bułgarskiej Akademii Nauk w Sofii,
Bibliotece Narodowej im. Św. Św. Cyryla i Metodego w Sofii, Cerkiewnym Archiwum Historycznym i Muzeum
Patriarchatu Bułgarskiego w Sofii w ramach grantu badawczego MNiSW N N101 189937.
1 Божественная Литургия, Φεια Λειτοθργια to właściwa nazwa centralnego nabożeństwa cyklu liturgicznego –do-
bowego w prawosławiu.
lonego rytuału, jego naruszenie może bowiem spowodować gniew Absolutu o groźnych dla wyznawców skutkach.


**Opis Liturgikon wydanego w Wenecej w 1519 roku**

Liturgikon ten został wydany w 1519 r. w Wenecji na polecenie Божидара Вуковића przez hieromnicha Pachomiusza. Jest to pierwsze wydanie liturgikonu w języku św.

---

2 Archiwum Naukowe Bułgarskiej Akademii Nauk w dalszej części artykułu opisane będzie skrótem AN BAN.
3 Rękopis nr 49 AN BAN z XVI w. Szerzej o tym rękopisie por.: Хр Кодов, *Опис на славянските ръкописи в Библиотеката на Българската Академия на науките*, София 1969, s. 91-92.
5 Rękopis nr 50 AN BAN z II poł. XVI w. Szerzej o tym rękopisie por.: Хр Кодов, *Опис на славянските ръкописи…*, s. 92-93.
6 Rękopis nr 51 AN BAN z końca XVI wieku. Szerzej o tym rękopisie por.: Хр Кодов, *Опис на славянските ръкописи…*, s. 93-94.
7 IX. № 335, Плитарий Императорской Публичной Библиотеки из собрания светлейшего князя Иоанна Грузинского [w:] К. Кекелидзе прот., *Литургические грузинские памятники в отечественных книгознаниях и их научное значение*, Тифлис 1908, s. 87-98.
8 X. GM z XVI w. Плитарий Гелатского Монастыря. Ibidem, s. 99-106.
Cyryla. Kolejne wydania miały miejsce w 1519 lub 1520 (II), 1554 (III), 1554 (IV, V, VI oraz VII)\(^{12}\). Szczegółowego opisu, jak indeksacji, dokonał Иоанн Каратаев\(^{13}\). Liturgikon składa się z 240 kart, dwustronnie drukowanych, nienumerowanych. Numerację kart przeprowadzono w trakcie inwentaryzacji i opisu zabytku. Liturgikon otwiera pouczenie św. Bazylego Wielkiego skierowane do duchownych (s. 1r – 2r). Następnie znajdują się: przykazanie św. Bazylego (karta 2v), porządek przygotowania do Świętej Liturgii Boskiej (s. 3r – 5r), Przygotowanie Darów – Proskomidia (s. 5r - 8v), Liturgia Boska św. Jana Chryzostoma (s. 8v – 40v), Liturgia Boska św. Bazylego Wielkiego (s. 41r – 59r), porządek Liturgii uprzednio poświęconych Darów (s. 59v – 72r), Nabożeństwo Nieszporów (s. 72r – 73v), Nabożeństwo Jutrzni (s. 73v – 75v), kalendarz i tekst odpustów świątecznych (s. 75v – 78r), odpusty cyklu tygodniowego (s. 78r – 80r), modlitwa czytana na jutrzni (s. 80r – 80v), modlitwy wielkiej Litii (s. 80v – 83v), modlitwa nad Koliwem ku czci świętego (s. 83v – 84r), Apostoły i Ewangelie czytane podczas nabożeństw: za zmarłych i ku czci Bogarodzicy (s. 84r – 86v), modlitwa na zbiór winogron (s. 86v), modlitwa na rozpoczęcie produkcji wina (s. 86v – 87v), modlitwa puryfikacji naczynia z winem, olejem (s. 87v – 89r), modlitwa puryfikacji studni (s. 89r – 89v), modlitwa puryfikacji naczynia (s. 89v – 90r), Cherubikon po grecku (s.90r), Ewangelie Świętych Cierpień Pańskich (s. 90v – 113r), Ewangelie niedzielne czytane na jutrzni (s. 113r – 123r), Apostoły i Ewangelie św. Jana Chryzostoma (s. 233v – 234v), modlitwa отпущения (s. 235r – 337v), Cherubikon śpiewany w Wielką Sobotę (s. 238).

Strony 239r – 240v zawierają metrykę wydawniczą Liturgikonu.

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


---

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

\(^{13}\) И. П. Каратаев, Хронологический роспись славянских книг напечатанных кирилловскими буквами (1491-1730 ), Санкт Петербург 1861, s. 3; И. П. Каратаев, Описание славно-русских книж, напечатанных кирпиловскими буквами: том 1: с 1491 по 1652 г., Санкт Петербург 1883, s. 44-47. Opis ten niestety nie jest dokładny względem kart 175r – 239v.


„[…] Potem, przyjmaszy trzecią prosforę, mówi: Mocą Czcigodnego i życie dającego Krzyża15; Czcigodnych Niebiańskich Sił Bezcielesnych; Czcigodnego, Sławnego Proroka, Poprzednika i Chrzciciela Jana; Świętych, Sławnych i Pełnych chwały Apostołów; Świętych Ojców naszych, Hierarchów: Bazylego Wielkiego, Grzegorza Teologa i Jana Złotoustego, Atanazego i Cyryla, Mikolaja z Miry Licyjskiej, Sawy Serbskiego, świętych Wielkich Męczenników: Dymitra, Jerzego, Teodora i wszystkich świętych Męczenników; Błogosławionych i Bogobojnych Ojców naszych: Antoniusza, Eutymiusza, Sawy16, Onufrego, Atanazego z Atosu, Symeonusa Serbskiego17; i wszystkich błogosławionych Świętych Cudotwórców, Jalmużników: Kosmasa i Damiana, Pantalejmona i wszystkich świętych Jalmużników; Świętych, Sprawiedliwych Bożych Rodziców Joachima i Anny, i Świętego (imię świętego którego jest wspomnienie danego dnia), i wszystkich świętych, dla których modlitw wejrzycz na nas, Boże. I tak wzięwszy cząsteczki kładzie na tej lewej stronie według porządku. […]”.

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

14 Liturgikon, Wenecja 1519, s. 3r – 8v.
15 Element wspólny Liturgikonu z Tyrgowiszte (1509), s. 9r oraz rękopisu nr 50 AN BAN, s. 6v.
16 Wspomnienie to jest typowe dla tradycji prawosławia serbskiego, obecne również dziś. Служебник /У име Оца и Сина и Светога Духа с благословом Његове Светости Архиепископа пеђког, Митрополита београдско-карловачкого и Патриарха српског Господина ПАВЛА и чланова Светог архијерејског синода Српске православне цркве Митрополита црногорско-приморског Данила, Епископа бачкого Никанора, Епископа сремског Андреја, и Епископа зворничко-тузланског Василија одштампана се ова књига ТРЕБНИК Године Господње хиљаду деветставину осамдесет треће у Београду/ Свети архијерејски Синод Српске Православне Цркве Београд 2007, s. 26, 30, 54-55, 78-79; Требник, /У име Оца и Сина и Светога Духа с благословом Његове Светости Архиепископа пеђког, Митрополита београдско-карловачкого и Патриарха српског Германа и чланова Светог архијерејског синода Српске православне цркве Митрополита петровачког и Патриарха српског Бориса Павла, Епископа бачкого Никанора, Епископа сремског Андреја, и Епископа зворничко-тузланског Василија одштампана се ова књига СЛУЖЕБНИК Године Господње две хиљаде седеме у Београду/ Свети Архиерейски Синод Српске Православне Цркве Београд 1983, s. 523, 524, 526, 528, 533, 542.
17 Liturgikon, Wenecja 1519, s. 3r – 8v.
„I wziąwszy błogosławieństwo dia-
kon bierze prosforę i świętą włócznię
mówi to oto: Wspomnij, Boże, moją
niegodność według wielkiej szczodrości
Twej i odpuść mi wszelki grzech świado-
my i mimowolny. Także wspomina tych,
spośród żywych, których chce. Na dru-
giej prosforze wspomina zmarłych tak
samo. Kładzie cząsteczki poniżej świę-
tego Chleba, tak jak kapłan. I wziąwszy
miotelkę zbiera cząsteczki na Diskosie
poniżej świętego Chleba, aby były zabez-
pieczone, i aby która nie spadła”.

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

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

Interesująca nas litania rozesłania katechumenów oraz osób przygotowujących się
do chrztu, dziś czytana jest tylko podczas Wielkiego Postu. Omawiany zaś przez nas
zabytek ma ją w dwóch redakcjach, omawianego przez nas nabożeństwa, św. Bazylego
Wielkiego oraz św. Grzegorza bpa Rzymu. Dziś litania ta, w tej formie, obecna
jest tylko w rytuale Świętej Boskiej Liturgii św. Grzegorza bpa Rzymu uprzednio
poświęconych Darów. Zwieńczy ona rozeslanie katechumenów. Składa się ono z for-
mularza litanii, modlitwy w intencji katechumenów oraz towarzyszącej jej aklamacji
jedności.

„Za katechumenów, duchowny modli się: Panie Boże nasz, który na nie-
biosach mieszkasz i spoglądasz na wszystkie swoje dzieła, wejrzij na sługi

Liturgikon. Venezia 1519, s. 6v

---

18 Element wspólne Liturgikonu z Tyrgowiszte (1509), s. 10v oraz rękopisu nr 50 AN BAN, s. 8r.
19 Liturgikon, Wenecja 1519, s. 41v – 42v.
20 Ibidem, s. 64v – 66r.
21 Служебник, Београд 2007, s. 256-258. Należy również wspomnieć, iż ta praktyka zapisana jest również w Li-
turgikonie z Moskwy (1651), s. 208v. Liturgikon wydany w Moskwie w 1670 r. (s. 164r), już o tej praktyce nie
wspomina.
twe katechumenów, którzy sklonili swoje szyje przed Tobą i daj im lekkie jarz-
mo. Spraw, by byli członkami godnymi Twego Kościoła świętego i uczyń ich
godnymi kąpile odradzenia, odpuszczenia grzechów i szaty niezniszczennej
ku poznaniu Ciebie, prawdziwego Boga naszego.

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

Chór: Amen.

Diakon: Katechumeni niech wyjdą! Katechumeni, wyjdźcie!
Niech będzie wiadomym, że to diakoni dodają i modlitwę od środy czwartego
tygodnia Wielkiego Postu do Wielkiej Środy22
Katechumeni niech wyjdą!
Katechumeni, wyjdźcie!
Niech przystąpią przygotowujący się do chrztu!
Przygotowujący się do chrztu, mówcze się.
Wierni, za przygotowujących się do chrztu braci naszych i o ich zbawienie,
módlmy się.
Aby Pan Bóg nasz umocnił ich i pokrzepił.
Aby oświecił ich światłością mądrości.
Aby w czasie kąpieli odradzenia pozwolił im dostąpić odpuszczenia
grzechów i szaty niezniszczenności.
Aby orodził ich z wody i Ducha.
Aby obdarzył ich pełnią wiary.
Aby przyłączył ich do swojej świętej wybranej owczarni.
Zbaw, zmłuł się, wspomóż i zachowaj ich, Boże, łaską Twoją.
Wy, którzy przygotowujecie się do chrztu, głowy swoje skłońcie przed Władcą.
Modlitwa za przygotowujących się do chrztu:
Okaż, Władco, oblicze Twoje tym, którzy przygotowują się do świętego
oświecenia i pragnących odrzucić ohydę grzechu, oświeć ich myśli, utwierdź
ich w wierze, umocnij w nadziei, udoskonal w miłości, spraw by byli godnymi
członkami Twego Chrystusa, który wydał siebie za zbawienie naszych dusz.

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

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

22 Element wspólny Liturgikonu z Tyrgowiszte (1509), s. 57r oraz rękopisów: nr 50 AN BAN, s. 41v; nr 51 AN BAN,
s. 43v.
Jeszcze, jeszcze w pokoju do Boga mówmy się.

Modlitwa za wiernych po rozłożeniu złożonego Antymensionu

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

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

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

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

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

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

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

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

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


Diakon: Stańmy dobrze,
Kapłan: Święty Boże
Diakon: Stańmy z bojaźnią,
Kapłan: Święty Mocny

23 Liturgikon, Wenecja 1519, s. 46r – 51r.
Diakon: Bądźmy uważni, abyśmy w pokoju złożyli świętą ofiarę.

Kapłan: Święty nieśmiertelny zmiłuj się nad nami.

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

Kapłan całuje Dary, gdy przykryte są one aerem. Najpierw górę Pateny Świętnej mówiąc: Święty Boże; potem górę Kielicha Świętego mówiąc: Święty Mocny; a na koniec kraniec Ołtarza Świętego mówiąc: Święty Nieśmiertelny zmiłuj się nad nami.

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

Godne to i sprawiedliwe.

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

Godne to i sprawiedliwe.

---

24 Element wspólny Liturgikonu z Tyrgowiszte (1509), k. 63 oraz rękopisu nr 50 AN BAN, k. 46a – 46b.
26 Element wspólny Liturgikonu z Tyrgowiszte (1509), s. 64r; Liturgikonu z Moskwy (1651), s. 209r oraz rękopisu nr 50 AN BAN, s. 46v. Nadmienić trzeba również iż rękopisy nr 49 (s. 50v) i 51 (s.51r) AN BAN tych słów nie mają.
27 За Слава на Светата, Едносъщна, Животворна Неразделна Троица, Отец, Син и Свети Дух се благословянето на Него Високопреосвещение Неврокопски Митрополит Натанаил напечата се това в СЛУЖЕБНИК към богослуженията гр. Гоце Делчев (Неврокоп) в 2001 г. от Рождества Христова, Гоце Делчев (Неврокоп) в 2001, s. 230. Przytoczyć w tym miejscu należy słowa bpa Porfirusza Uspienskiego, dotyczące praxis liturgica prawosławia bułgarskiego: „Греческое духовенство в Константинополе благоразумно действует, уступая требованиям болгар шаг за шагом, дабы в турках не возбудить подозрения касательно участия греков в волнении этих славян, стремящихся к политической независимости путем церковного самовождения. Это духовенство уже сделало им три уступки: 1. напечатало для них богослужебные книги с московского издания их; 2. ввело преподавание славянского языка в богословском училище на острове Халки и 3. дало полианийским болгарам епископа болгарина”. П. Успенский, Книга бытия мое – Дневники и автобиографические записки епископа Порфирия Успенского, Т. 8: Часть 1861-го г. и годы 1862, 1863, 1864, 1865-1878, 1878-1884 и 1885, под ред. П.А. Сырку, Санкт Петербург 1902, с. 5 - 6.
28 Na chwałą Świętej, Jednoistotnej, Żywotwórczej i Niepodzielnej Trójcy, Ojca i Syna i Świętego Ducha, z błogosławieństwa Świętooblitwego Synodu Świętego Autokofalicznego Kościoła Prawosławnego w Polsce, i Najbłogosławieństwa DIONIZEGO, Metropolity warszawskiego i całej Polski Hiero – Archimandryty Poczajowskiej Św. Uspieńskiej Lavry, książka ta Święta Liturgia Świętego Jana Zlotoustego, została wydrukowana w mieście stolicznym Warszawie, w drukarni Synodalnej, w roku od Narodzenia Boga Słowa 1936, miesiącu Listopada 13-go, Warszawa 1936, s. 5-25, 44-83; Чинъ Святия и Божественныя Литургии иже во святых отец наши Иоанн Златоустого и Василия Великаго [w:] Литургии иже во святых отец наши Иоанн Златоустого и Василия Великаго, По благословению Блаженнейшаго Дионисия Митрополита Варшавского, Синодальная Типография, Варшава 1924, s. 34r.
29 Служебник, Москва 2004, s. 229.
30 Element wspólny Liturgikonu z Tyrgowiszte (1509), s. 64r; Liturgikonu z Moskwy (1651), s. 209r oraz rękopisu nr 50 AN BAN, s. 46v. Nadmienić trzeba również iż rękopisy nr 49 (s. 50v) i 51 (s.51r) AN BAN tych słów nie mają.
Słowa te zwieńczy kolejna modlitwa, po której następuje anamneza. Po niej następuje modlitwa epiklezy połączona z trzykrotnym czynieniem znaku Krzyża nad Darami:

Kapłan modli się: Przeto Władco Najświętszy, i my, grzeszni i niegodni Twoi słudzy, którym dozwalaś służyć świętemu Twemu ołtarzowi nie dla naszych zasług, gdyż nic dobrego nie uczyniliśmy na ziemi, ale z Twego miłosierdzia i Twojej litości, która obficie na nas wylałeś, z ufnością zbliżamy się do świętego Twego ołtarza i ofiarując podobieństwa świętemu Ciała i Krwi Chrystusa Twego, modlimy się do Ciebie i Ciebie przyzywamy, Święty Świętych, abyś zlsał z łaski Twojej dobroci Ducha Twoego Świętego na nas i na leżące tutaj te dary, pobłogosławil je, uświęcił i okazał

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

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

Diakon: Amen.

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

Diakon: Amen.

Kapłan: Przelaną za życie świata.


We współczesnych redakcjach całość epiklezy rozbudowana jest o: troparion nabożeństwa Trzeciej Godziny Kanonicznej32 oraz słowa: „Преложив Духомъ Твоимъ...”

Liturgikon. Venezia 1519, s. 46r

---

31 Element wspólny starych druków: Liturgikonu z Tyrgowiszte (1509), s. 72r; Liturgikonu z Moskwy (1651), s. 217r, rękopisów z Archiwum Naukowego Bułgarskiej Akademii Nauk w Sofii: nr 49 AN BAN, s. 34v – 35r; nr 50 AN BAN, s. 51v; nr 51 AN BAN s. 58v; rękopisów gruzińskich: IX. Nr 335 z XV wieku. K. Кекелидзе прот., Литургические грузинские памятники в отечественных книгохранилищах и их научное значение., Тифлис 1908, s. 96; X. GM z XVI wieku. Ibidem, s. 102; XVI. Nr 331 z XVI wieku. Ibidem, s. 179.

32 Служебник, Гоце Делчев (Неврокоп) в 2001, s. 236; Служебник, Москва 2004, s. 239; Чинъ Священныя и Божественныя Литургии...[w:] Литургии..., Варшава 1924, s. 42r.
Святымъ”33. Na szczególną uwagę w tym miejscu zasługuje redakcja bułgarska, która w jedną całość łączy słowa anamnezy wypowiadane nad Kielichem Świętym34. Współczesna praktyka serbska zaś, formułę epiklezy pozostawia w niezmienionym kształcie, dodając jedynie, w nawiasie, troparion nabożeństwa Trzeciej Godziny Kanonicznej35. Po ostatnich słowach epiklezy kapłan modli się w intencji całej wspólnoty, zwłaszcza tych, którzy będą uczestnikami Stołu Pańskiego (Wieczerzy Misticznej). Modlitwa ta połączona jest z prośbą o wstawiennictwo świętych a także prośbą o błogosławieństwo i miłosierdzie względem Kościoła (hierarchii i wiernych), miasta, władz, władz, państwa. Towarzyszy jej również prośba o opiekę nad tymi, którzy są w niewoli, mają przed sobą szczególne momenty w swoim życiu. Po całej sekwencji tychże modlitw wygłaszana jest litania z wezwaniem ku modlitwie Pater imon. Zwieńcza ją wezwanie trynitarne, po którym następuje rozdzielenie Baranka na cztery części.

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

Diakon: Amen.


Diakon: Amen.


Kapłan: Z bojaźnią Bożą i wiarą

Diakon bierze święty Kielich i mówi: Przystąpcie37.

I tak ludzie przyjmują Eucharystię, jeśli ktoś pragnie.

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

34 „Нашу же сию – самую честную кровь Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа излиянную за живот и спасение мира”. СЛУЖЕБНИК, Гоце Делчев (Неврокоп) в 2001, s. 237.

35 Служебник, Београд 2007, s. 206-207.

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

37 Element wspólny Liturgikonu z Tyrgowiszte (1509), s. 83r oraz rękopisów nr 50 AN BAN, s. 59r; nr 51 AN BAN s. 68v.
Obecnie wezwanie względem wiernych dotyczące przystąpienia do Eucharystii w całości wygłasza diakon\textsuperscript{38}. Udzielenie sakramentu Ciała i Krwi Pańskiej zwięńczy modlitwa dziękczynna kapłana [6].

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

Potem: Zawsze, teraz i zawsze, i na wieki wieków\textsuperscript{39}.

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

**Podsumowanie**

Święta Boska Liturgia (БОЖЕСТВЕННАЯ ЛИТУРГИЯ, ΦΕΙΑ ΛΕΙΤΟΘΡΓΙΑ) w redakcji św. Bazylego Wielkiego jest szczególna, w omawianym przez nas wariancie, w całej przestrzeni kultu religijnego prawosławnego. Ze względu na swój charakter predesty-

\textsuperscript{38} Служебник, Гоце Делчев (Неврокоп) в 2001, s. 260; Чинъ Священныя и Божественныя Литургии..., [w:] Литургии..., Варшава 1924, s. 57v; Служебник, Москва 2004, s. 169; Служебник, Београд 2007, s. 150.

\textsuperscript{39} Element wspólnej Liturgikonu z Tyrgowiszte (1509), s. 83v oraz rękopisów nr 50 AN BAN, s. 59r; nr 51 AN BAN s. 69r. Sticherionu: Ujrzeliśmy światłość prawdziwą…” nie ma.

\textsuperscript{40} Служебник, Гоце Делчев (Неврокоп) в 2001, s. 259.

\textsuperscript{41} Чинъ Священныя и Божественныя Литургии..., [w:] Литургии..., Варшава 1924, s. 57r.

\textsuperscript{42} Служебник, Москва 2004, s. 258.

\textsuperscript{43} Служебник, Београд 2007, s. 223-224.

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


Generalnego, w WILNIE w Drukarni Monastyra S. Troyce. O.O. Bazylianów Roku Pąskiego 1671, k. 10-32; Na chwałą Świętej, Jednoistotnej, Żywotwórczej i Niepodzielnej Trójcy, Ojca i Syna i Świętego Ducha, z błogosławieństwa Świątobliwego Synodu Świętego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego w Polsce, i Najbłogosławieszego DIONIZEGO, Metropolity warszawskiego i całej Polski Hiero-Archimandryty Poczajowskiej Św. Uspiennego Ławry, książka ta Święta Liturgia Świętego Jana Złotoustego, została wydrukowana w mieście stolecznym Warszawie, w drukarni Synodalnej, w roku od Narodzenia Boga Słowa 1936, miesiąca Listopada 13-go, Warszawa 1936, s. 5-25, 44-83; A. Nowowiejski, Msza święta, Warszawa 2001, s. 1501-1509; Liturgie kościoła Prawosławnego, tł. H. Paprocki, Kraków 2003, s. 139-161.


45 Liturgikon, Wenecja 1519, s. 03r – 08v.
46 Liturgikon, Wenecja 1519, s. 41r – 59r.
Służba Boża według św. Ojca naszego Bazylego wielkiego [fragm.]

Przywdzianie szat oraz Proskomidia

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

Gdy nastąpi czas nabożeństwa, gdy uczyni należny pokłon należny zwierzchnikowi, wchodzi do świątyni i wraz z diakonem czynią trzy pokłony ku wschodowi i ku dwóm obliczom (ikonom) i tak odchodzi. Gdy się klania modli się słowami: Boże, ześlij mi ręką Twą z wysokości świętego przybytku Twego, i umocnij mnie wobec zbliżającej się służby Twojej, abym niepotępiany stał przed strasznym Tronem Twoim, i bezkrwawą ofiarę Twoją złożył. Albowiem Twoja jest moc i chwała na wieki wieków, Amen. Po wejściu do prezbiterium biorą do ręki każdy z nich swój sticharion. Czynią trzy pokłony ku wschodowi mówiąc cicho w myślach: Boże, oczyść mnie grzesznego, i zmiłuj się nad mną. Podchodzi do prezbitra diakon, trzymając w prawej ręce sticharion i orarion i pokłoniwszy się mu mówi: Pobłogosław Panie sticharion z orarionem. Kaplan błogosławi czyniąc znak Krzyża i mówi: Błogosławiony Bóg nasz w każdym czasie, teraz i zawsze, i na wieki wieków. Diakon odchodzi na bok i przywdziewa szaty liturgiczne modląc się: Rozraduje się w Bogu dusza moja, bo mię oblókł w szaty zbawienia, i ubiorem radości odział mię, jako oblubieńca, ozdobił mnie koroną, i jako oblubienicę, przyozdobił mnie drogocennością. Ucałowawszy orarion, wkłada na lewe ramię. Wkładając narzękwki na ręce, na prawą mówi: Prawica Twoja, Boże, uwielbiona jest w mocy: prawica Twoja, Boże, uderzyła nieprzyjaciela, a w wielkości chwały Twojej starłeś Swych przeciwników. Na lewą zaś mówi: Ręce Twoje uczyniły mnie i utworzyły mnie: w rozumności swej nauczę się przykazań Twoich. Następnie udaje się w miejsce proskomidii, patenę stawia po lewej stronie, Kielich zaś po prawej i inne utenysila z nimi.. Kaplan wziąwszy epitrachelion, błogosławi go i mówi: Błogosławiony Bóg nasz, który wylewa łaskę Twoją na kapłanów Twoich niczym chryzmu (myron) na głowę, spływającą na brodę, brodę Aaronową, spływającą na rąbek szaty jego. Wziąwszy pas mówi: Błogosławiony Bóg nasz, który mnie opasał mocą, i położył prostą drogę moją, pokrzebiając nogi moje, jako jelenie, i na wysokich miejscach stanowiąc mnie. Nakłada narzękwki na ręce i mówi, jak wcześniej napisano. Wziąwszy felonion (kape) i pobłogosławiony ją mówi: Kapłani Twoi, Boże, przyoblekają się w prawdę, a świętobliwi Twoi radością rozweselą się, także przyszedłszy
kapłan omywszy się czyni razem z diakonem pokłony trzy przed miejscem sprawowania proskomidii, każdy mówiąc: Boże, oczyść mnie grzesznego, i zmiłuj się nade mną, następnie Odkupiłeś nas od kłatywy zakonu, następnie diakon: Błogosław Władko. Kapłan mówi: Błogosławiony Bóg nasz w każdym czasie, teraz i zawsze, i na wieki wieków.


85

Liturgia katechumenów i wiernych

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

załoga wydrukowana w mieście stolicznym Warszawie, w drukarni Synodalnej, w roku od Narodzenia Boga Słowa
Za katechumenów, duchowny modli się:

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

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

Chór: Amen.

Diakon: Katechumeni niech wyjdą! Katechumeni, wyjdźcie!
Niech będzie wiadomym, że to diakoni dodają i modlitwę od środy czwartego tygodnia Wielkiego Postu do Wielkiej Środy
Katechumeni niech wyjdą!
Katechumeni, wyjdźcie!
Niech przystąpią przygotowujący się do chrztu!
Przygotowujący się do chrztu, mówicie się.
Wierni, za przygotowujących się do chrztu braci naszych i o ich zbawienie, mówimy się.
Aby Pan Bóg nasz umocnił ich i pokrzepił.
Aby oświecił ich światłością mądrości.
Aby w czasie kąpieli odrodzenia pozwolił im dostąpić odpuszczenia grzechów i szaty niezniszczalności.
Aby odrodził ich z wody i Ducha.
Aby obdarzył ich pełnią wiary.
Aby przyłączył ich do swojej świętej wybranej owczarni.
Zbaw, zmiłuj się, wspomóż i zachowaj ich, Boże, łaską Twoją.
Wy, którzy przygotowujecie się do chrztu, głowy swoje skłońcie przed Władcą.

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

Aklamacja: Albowiem Ty jesteś oświecieniem naszym, i Tobie chwałę oddajemy, Ojcu i Synowi, i świętemu Duchowi, teraz i zawsze, i na wieki wieków.
Diakon: Przygotowujący się do chrztu, wyjdźcie! Przygotowujący się do chrztu, wyjdźcie! Katechumeni, wyjdźcie! Niech nie pozostanie nikt z katechumenów, tylko wierni.

Jeszcze, jeszcze w pokoju do Boga mówimy się.

Modlitwa za wiernych po rozłożeniu złożonego Antymensionu

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Modlitwa Cherubikon śpiewając: Nikt poddany żądzeniom cielesnym i rozkoszom, nie jest godny przystępować albo przybliżać się, ani służyć Tobie, Królu Chwały. Służba Tobie jest bowiem wielka i budzi bojaźń nawet Mocy niebieskich. Jednakże dla niewysłowionej i niezmierzonej Twojej miłości do człowieka, prawdziwie i bez zmiany stałeś się człowiekiem i stałeś się naszym Arcykapłanem, i jako Władca wszystkiego przekazałeś nam spełnianie misternia tej świętej i bezkrwawej Ofiary. Ty bowiem, Jedyny Panie Boże nasz, władasz tym co na niebiosach i ziemi, który jesteś noszony na tronie Cherubów i Pan Serafinów, Król Izraela, jedyny święty i w świętych przebywający. Ciebie dlatego błagam, jedynego dobrego i skłonnego do wysłuchania: wejrzyj
na mnie grzesznego i niepotrzebnego sługę Twego i oczyść moją duszę i serce, od złego sumienia, i godnym uczyń mocą Świętego Twego Ducha, przyobleczonego łaską kapłanstwa, stanąć przed tym świętym Twoim ołtarzem i złożyć święte i przeczyste Twoje Ciało i najdroższą Krew. Do Ciebie bowiem przychodzię skłoniwszy moją szyję i proszę: nie odwracaj swego Oblicza ode mnie, ani nie odrzuć mnie z grona dzieci Twych, ale uczyń mnie, grzesznego i niegodnego Twego sługę, godnym złożenia tych darów. Ty bowiem jesteś składającym ofiarę i składanym w ofierze, przyjmującym i przyjmowanym, Chryste Boże nasz, i Tobie chwałę oddajemy wespół z przedwiecznym Twoim Ojcem i z Najświętszym i Dobrym, i Życiodajnym Duchem Twoim, teraz i zawsze, i na wieki wieków. Amen.

Po przeniesieniu głosi diakon.

Dopelnijmy modlitwę naszą do Pana.

Za przedłożone najczcigodniejsze dary, do Pana mówimy się.

Za ten święty dom Boży

O wybawienie nas z wszelkiego utrapienia

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

Diakon:

Wspomóż, zbaw, zmiłuj się i ochroń
O dzień doskonały, święty, spokojny
O anioła pokoju, wiernego przewodnika
O zmiłowanie i odpuszczenie
O to, co dobre i pożyteczne dla dusz naszych
O dokonanie reszty życia naszego  
O chrześcijański koniec  

Najświętszą, przeczysta, najbłogosławieńszą,  

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

Kapłan: Pokój wszystkim.  
Diakon: Umiłujmy się wzajemnie, abyśmy jednomyślnie wyznali.  
Ludzie: Ojca i Syna, i Świętego Ducha  

I pocałowanie  

Diakon: Drzwi! Drzwi! W mądrości uważajmy!  
Ludzie: Wierze w jednego Boga…  
Diakon: Stańmy dobrze,  
Kapłan: Święty Boże  
Diakon: Stańmy z bojaźnią,  
Kapłan: Święty Mocny  
Diakon: Bądźmy uważni, abyśmy w pokoju złożyli świętą ofiarę.  
Kapłan: Święty nieśmiertelny zmiluj się nad nami  
Ludzie: Miłosierdzie pokoju, ofiarę uwielbienia.  
Kapłan: Łaska Pana naszego Jezusa Chrystusa, miłość Boga i Ojca, i jedność Świętego Ducha, niech będą z wami wszystkimi.  

Ludzie: I z duchem twoim.  
Kapłan: Wzniesmy w górę serca.  
Chór: Mamy je przy Panu.  
Kapłan: Dzięki składajmy Panu.  
Chór: Godne to i sprawiedliwe.  

Kapłan modli się: Ty, który jesteś, Władco, Panie Boże, Ojce wszechwładny i wysławiany! Zaprawdę godne to i sprawiedliwe, i odpowiadające wspaniałości Twego majestatu, Ciebie wychwalać, Tobie śpiewać, Ciebie błogosławić, Tobie się kłaniać, Tobie dzięki składać, Ciebie sławić, jedynego zaprawdę będącego Boga i Tobie ofiarować sercem skruszonym, i w duchu pokory to duchowe nasze posługiwanie, Ty bowiem daleś nam poznanie Twojej prawdy. I któż zdoła wypowiedzieć Twoją potęgę i głosić całą Twoją chwałę, lub też opowie wszystkie Twoje cuda w każdym czasie? Władco wszystkich, Panie nieba i ziemi, i wszystkich stworzeń widzialnych i niewidzialnych, który zasiadasz na tronie chwały i przenikasz otchłanie, nie mający początku, niewidzialny, niedoścignięty, nieopisany, niezmieniony, Ojce Pana naszego Jezusa Chrystusa, wielkiego Boga i Zbawiciela, naszej nadziei, który jest obrazem Twojej dobroci, pieczęcią równości, okazującym w sobie Ciebie, Ojca,
żywym Słowem, prawdziwym Bogiem, przedwieczna mądrością, życiem, uświęceniem, mocą, prawdziwą światłością, przez którego objawił się Duch Święty, Duch prawdy, łaska przybrania za synów, zadatek przyszłego dziedzictwa, początek wiecznych dóbr, moc życiodajną, źródło uświęcenia, mocą którego służy Tobie wszelkie duchowe i rozumne stworzenie i oddaje Tobie wieczne uwielbienie, bowiem wszystko Tobie służy. Ciebie sławą bowiem Aniołowie, Archaniołowie, Trony, Panowania, Zwierzchności, Władze, Moce i wieloocy Cherubini, Ciebie otaczają Serafini mający po sześć skrzydeł, z których dwoma zakrywają sobie oblicza, dwoma zaś nogi, a na dwóch latają i wołają ciągle jeden do drugiego, niemilczącymi ustami, w nieustannym uwielbieniu,

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

Kapłan modli się: Z tymi błogosławionymi Mocami, Władco, ludzi milu- 

gający, i my grzeszni wołamy i mówimy: Święty jesteś zaprawdę i Najświętszy, 

nie ma miary wspaniałości Twego majestatu, i jesteś Święty we wszystkich 

swoich dziełach, gdyż w sprawiedliwości i w prawym sądzie wszystko nam 

uczyniłeś: ulepiłeś bowiem człowieka wziąwszy proch ziemi i uczciwszy go 

Twoim obrazem. Boże, umieściłeś w raju rozkoszy, obiecałeś mu nieśmier- 

telność życia i słodycz wiecznych dóbr za wypełnienie Twoich przykazań. 

Lecz skoro człowiek pogardził Tobą, Bogiem prawdziwym i Stwórcą, dał 

się zwieść ułudzie węża i umarł przez swoje grzechy, wygańiał go spra- 

wiedliwym wyrokiem swoim, Boże, z raju w ten świat i wróciło go do zie-

mi, z której został wzięty, ale przygotował mu z powtórne odrodzenie 

zbawienie w samym Twoim Chrystusie. Nie porzuciłeś bowiem na zawsze 

swego stworzenia, które stworzyłeś, dobrzy, ani też nie zapomniałeś o dziele 

rąk Twoich, ale nawiedziłeś wieloma sposobami według wielkiego Twego 

miłosierdzia. Posłałeś Proroków, uczyniles dzieła wspaniałe przez Twoich 

świętych, którzy spodobali się Tobie w każdym pokoleniu, mówileś do nas 

przez usta Twoich sług Proroków, zapowiadając nam przyszłe zbawienie, na 

pomoc dalej prawo, postawileś Aniołów jako Stróży, a kiedy nadeszła peł- 

nia czasu, przemówiłeś do nas przez samego Twego Syna, przez którego też 

stworzyłeś wieki, który jest odblaskiem Twojej chwały i odbiciem Twojej 

istoty, podtrzymującym wszystko słowem swojej mocy. On, istniejąc w po-

staci Bożej, nie skorzystał ze sposobności, aby być na równi z Tobą, Bogiem 

i Ojcem, ale On, Bóg Przedwieczny, pojawił się na ziemi i przebywał z ludź-

mi, przyjaznegi ciało ze świata Dziewicy i przyjaznegi postać sługi stał się 

podobnym ciału naszego poniżenia, aby nas uczynić na wzór obrazu swo-

jej chwały. Skoro bowiem przez człowieka grzech wszedł w świat, a przez 

grzech śmierć, Jednorodzony Twój Syn, który jest w Twoim łonie, Boga

92
i Ojca, zrodzony z niewiasty, świętej Bogurodzicy zawsze Dziewicy Marii, zrodzony pod prawem w swoim ciele osadził grzech, aby umierający w Adamie w samym Twoim Chrystusie zostali ożywieni. Stawszy się obywatelem tego świata i udzielawszym nam zbawicielskich nakazów, uwolnił nas od błędu bałwochwalstwa, doprowadził do poznania Ciebie, prawdziwego Boga i Ojca, uczynił nas dla siebie ludem wybranym, królewskim kapłaństwem, narodem świętym, i oczyścił nas w wodzie i uświęcił Duchem Świętym, wdał samego siebie jako okup śmierci, której byliśmy poddanym i zaprzedanym w niewole przez grzech, i zstąpiwszy przez Krzyż do otchłani, aby wszystko sobą wypełnić, zerwał więzy śmierci i zmartwychwstał trzeciego dnia, torując tym każdemu ciału drogę ku zmartwychwstaniu, ponieważ niemożliwym było, aby śmierć panowała nad przywódcą życia, stał się pierworodnym pośród umarłych, aby sam zyskał pierwszeństwo, będąc wszystkim we wszystkim, i wstąpiwszy na niebios, zasiadł na niebiosach, skąd i przyjdzie oddać każdemu według jego uczynków.

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

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

To natomiast po cichu: Podobnież wziął i kielich wypełniony plonem winorośli, nalawszy, dziękczynienie czyniąc błogosławie i uświęcił,

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

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

Aklamacja: To, co Twoje, od Twoich, Tobie ofiarujemy, za wszystkich i za wielu jest wylewana na odpuszczenie grzechów.

Kapłan modli się: Przeto Władco Najświętszy, i my, grzeszni i niegodni Twoi słudzy, którym dozwalasz służyć świętemu Twemu ołtarzowi nie dla
naszych zasług, gdyż nic dobrego nie uczyniliśmy na ziemi, ale z Twego mi-
lośnictwa i Twojej litości, która obficie na nas wylałeś, z ufnością zbliżamy
się do świętego Twego ołtarza i ofiarując podobieństwa świętego Ciała i Krwi
Chrystusa Twego, modlimy się do Ciebie i Ciebie przyzywamy, Święty Świę-
tych, abyś zesłał z łaski Twojej dobroci Duchu Twego Świętego na nas i na
leżące tutaj te dary, pobłogosławiał je, uświęcił i okazał

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

Kapłan: Chleb ten, najdroższe Ciało Pana i Boga, i Zbawiciela naszego Je-
zusa Chrystusa.

Diakon: Amen.

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

Diakon: Amen.

Kapłan: Przelaną za życie świata.

Diakon: Amen.

Kapłan modli się: Nas wszystkich, spożywających z jednego chleba i z jed-
nego kielicha, zjednocz razem we wspólnocie jednego Ducha Świętego, aby
dla nikogo z nas przyjęcie świętego Ciała i Krwi Twego Chrystusa nie było
na sąd lub potępienie, ale abyśmy znaleźli miłosierdzie i łaskę ze wszystkimi
świętymi, których od wieków sobie upodobałeś, z Praojcami, Ojcami, Patriar-
chami, Prorokami, Apostołami, Ewangelistami, Kaznodziejami, Męczennika-
mi, Wyznawcami, Nauczycielami, i z wszystkimi duszami sprawiedliwych,
które w wierze spoczęły.

Aklamacja: Szczególnie za najświętszą, przeczystą, błogosławioną, chwa-
lebną Panią naszą, Bogarodicę i zawsze Dziewicę Maryję.

I diakon wspomina zmarłych. Kapłan zaś modli się:

Świętego Jana Chrzciciela, Proroka i Poprzednika, czcigodnych i chwa-
lebnych Apostołów, świętego N., którego ze czcią wspominamy, i wszystkich
Twoich świętych, dla modlitw których nawiedz nas, Boże. Pamiętaj o wszyst-
kich, którzy zasnęli w nadziei zmartwychwstania i życia wiecznego, daj im
odpoczynek tam, gdzie jaśnieje światłość Twego oblicza. Tu wspominamy tych,
któрыch chce. I daj im pokój w miejscu światłości oblicza twego. Prosimy Cię
również, Panie, abyś pamiętał o Twoim świętym, powszechnym i apostolskim
Kościół, rozpostartym od krańca do krańca ziemi, i obdarzył pokojem, gdyż
nabyłeś go najdroższą Krwią Twego Chrystusa, i światynię tę umocnił do
skończenia świata.

Pamiętaj, Panie, o tych, którzy złożyli Tobie dary, i o tych, przez których
i za których zostały złożone. Pamiętaj, Panie, o ofiarujących owoce i dobrze
czyniących w świętych Twych świątyniach, o opiekujących się ubogimi, i od-
plać im Twymi obfitymi niebiańskimi darami. W zamian za dary ziemskie daj
im niebiańskie, w zamian za przemijające daj im nieprzemijające w zamian za
zniszczalne daj im niezniszczalne.

Pamiętaj, Panie, o żyjących w pustyniach i górach, jaskiniach i rozpadli-
nach ziemskich.

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

Pamiętaj, Panie, o pobożnych i wiernych władcy naszym, których powoła-
łeś ku panowaniu na ziemi, orężem prawdy i orężem upodobania ich zaślub,
rozciągni nad głowami ich w dzień wojny, wzmacnij ich ramię, wznieś pra-
wicę ich i utwierdź królestwo ich, podporządkuj im wszystkich barbarzyń-
skie narody wrogie, obdarz ich głębokim i niewzruszonym pokojem, obwieść
w sercu ich to, co dobre, o Kościecie Twoim i o całym ludzie Twoim, aby w ci-
szy i pokoju żywot wiedli.

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

Pamiętaj, Panie, o mądrczych się tutaj ludzi, oczekujących odpuszczenia win
i zmiluj się nad nimi i nad nami za sprawą miłosierdzia Twego wielkiego. Spi-
cherze napełn wszelkimi dobrami, małżeństwa ich umocnij w pokoju i zgo-
dzie ich, dzieci wychowuj, młodzież naucz, starców wesprzyj, małodusznych
wzmocnij, rozproszonych zgromadź, zbłąkanych nawróć i zjednocz – włącz
ponownie – z Twym świętym, powszechnym i apostolskim Kościołem. Dręczo-
nych przez duchy nieczyste wyzwól, żeglugując bądź towarzyszem, z podró-
żującymi podróżuj, wdowy ochraniaj, sieroty obroń, pojmanych i uwięzionych
wybaw, chorych ulecz. Tych, w sądach, kopalniach i w więziach i w górach
pracują, i o wszystkich zatroskanych, w potrzebie i kłopotach będących.

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

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

Ty bowiem, Panie, jesteś wspomożeniem bezsilnych i nadzieją tych, którzy
utracili nadzieję, udręczonych Zbawicielem, żeglugując przystanią, chorym
lekarzem, Sam wszystek, wszystkim dla wszystkich bądź, znający każdego
i prośby jego, dom i potrzeby jego. Strzeż, Panie, to miasto, i wszelkie miasto
ks. roman andrej płoński

i państwo przed głodem, zarazą, trzęsienia ziemi, powodzi, ognia, miecza, na-paści wrogów i walk wewnętrznych.

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

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

Aklamacja: I pozwól nam jednymi ustami i jednym sercem wielbić i wy-slawiać najczcigodniejsze i najwspanialsze imię Twoje, Ojca i Syna, i Święte-go Ducha, teraz i zawsze, i na wieki wieków.

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

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

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

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

Kapłan modli się: Boże nasz, Boże, który zbawiasz, naucz nas składać Tobie godne dziękczynienie za Twoje dobrodziejstwa, które nam czyniłeś i czynisz.
Ty, Boże nasz, przyjmij te dary i oczyść nas z wszelkiego brudu ciała i du-cha. Naucz nas dopełniania świętości w Twojej bojaźni, abyśmy z czystym świadectwem naszego sumienia przyjąwszy cząstkę Twojej świętości przyłą-czyli się ku świętemu Ciało i Krwi Chrystusa Twego, a przyjąwszy je godnie, mieli Chrystusa mieszczącego w sercach naszych, i stali się świadomą Świę-tego Twego Ducha. O!, Boże nasz, nikogo z nas nie czyń niegodnymi niepoję-tym nam i budzących bojaźni Twych Tajemnic niebiańskich. Nie czyń nas też chorych na duchu i ciele a przez to niegodnymi przyjęcia Tych Darów, lecz pozwól nam godnie, aż do ostatniego tchnienia (chwili naszego życia) godnie przyjmować świętości Twe w zadańek życia wiecznego, ku wezwaniu przyj-jemnemu nam przed budzącym bojaźni Trybunałem Chrystusa Twego, abyśmy i my ze wszystkimi świętymi, którzy od wieków mają upodobanie u Ciebie, stali się uczestnikami wiecznych Twoich dóbr, które przygotowałeś dla tych, którzy miłują Ciebie, Panie.

Diakon: Wspomóż, zbaw, zmiłuj się i ochoń
O dzień doskonały, święty, spokojny
O anioła pokoju, wiernego przewodnika
O zmiłowanie i odpuszczenie
O to, co dobre i pożyteczne dla dusz naszych
O dokonanie reszty życia naszego
O chrześcijański koniec
Najświętszą, przeczystą, najbłogosławieńszą
O chrześcijańskie zakończenie życia naszego
O zjednoczenie w wierze i udział we wspólnocie Świętego Ducha
Kapłan, aklamacja: I uczyń nas godnymi, Władco, abyśmy ze śmiałością i wolni od osądzenia mieli odwagę wzywać Ciebie, nadniebieskiego Boga Ojca, i głosić:
Ludzie: Ojcze nasz
Kapłan, aklamacja: Albowiem Twoje jest królestwo i moc, i chwała, Ojca i Syna, i Świętego Ducha, teraz i zawsze, i na wieki wieków.
Ludzie: Amen.
Kapłan: Pokój wszystkim.
Diakon: Gowy nasze skońmy przed Panem.
Kapłan modli się: Władco Panie, Ojcze miłosierdzia i Boże wszelkiej pociechy, pobłogosław tych, którzy skłonili przed Tobą swe głowy, uświęć ich, zachowaj, umocnij, utwierdź i wyrwij ze wszelkiego złego czynu, włącz w społeczność dobrze czyniących, abyśmy wolni od osądzenia przyjęli te przeczyte i życiodajne Twoje Tajemnice, ku odpuszczeniu grzechów i spo-łeczność Ducha Świętego.
Aklamacja: Przez łaskę, miłosierdzie i miłość do człowieka, Jednorodzego Twoego Syna, wespół z którym jesteś błogosławiony z Najświętszym i Dobrym, i Życiodajnym Twoim Duchem, teraz i zawsze, i na wieki wieków.

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

Diakon: Bądźmy uważni
Kapłan: Święte świętym.
Diakon: Napełnij, władko, święty kielich.
Kapłan bierze cząstkę leżącą u góry i uczyniwszy nią znak Krzyża nad świętym kielichem i mówi: Pełnia Ducha Świętego i tak wkłada ją.
Diakon: Amen. I przymiśłszys gorącą wodę mówi do kapłana:
Następnie kapłan mówi: Z bojaźnią Bożą i wiarą
Diakon bierze święty Kielich i mówi: Przystąpcie. I tak ludzie przyjmują Eucharystię, jeśli ktoś pragnie. Powiedziawszy to błogosław kapłan: Zbaw, Boże, lud Twój i pobłogosław dziedzictwo Twoje. I odwróciwszy się stawia Kielich na święty ołtarz. Także kapłan modli się: Dzięki czynimy Tobie, Panie Boże nasz, za przyjęcie świętych, przeczystych, nieśmiertelnym i niebiańskich Twoich Tajemnic, które nam dalej ku pomyślności, uświęceniu i uleczeniu naszych dusz i ciała. Ty, Władco wszystkich, sprawa, aby przyjęcie świętego Ciała i Krwi Twego Chrystusa stało się kwierze niezmocnionej, ku miłości bez obłudy, ku uleczeniu duszy i ciała, ku odpędzeniu wszelkiego przeciwności, ku wypełnieniu Twoich przekazań oraz ku miłemu mi wezwaniu przed budzącym bojaźnią Trybunałem Twego Chrystusa.

Potem: Zawsze, teraz i zawsze, na wieki wieków.
Diakon: Stanawszy prosto po przyjęciu boskich, świętych, przeczystych, nieśmiertelnym, niebiańskich, życiodajnych i budzących bojaźń Tajemnic Chrystusa dziękujmy Panu. Wspomóż, zbaw, zmiłuj się i ochron nas. Uprośwszy o cały ten dzień doskonały, święty, spokojny i bezgrzeszny, sami siebie, wszyscy siebie nawzajem i całe życie nasze Chrystusowi Bogu oddajmy.
Kapłan, aklamacja: Albowiem Ty jesteś naszym uświęceniem, i Tobie chwałę oddajemy, Ojcu i Synowi, i Świętemu Duchowi, teraz i zawsze, i na wieki wieków.

Diakon: Wyjdźmy w pokoju.
Ludzie: W imię Boże.
Diakon: Do Boga mówmy się.


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


SUMMARY

Father Roman Andrzej Płoński, Olsztyn

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

Keywords: Venetian Leitourgikon, St Basil the Great, Orthodoxy

The Liturgikon was published in Venice in 1519, for the first time in Slavonic. It consists of 240 pages and contains a teaching addressed by St Basil to the clergy,
commandment of St Basil, description of the preparation before the Divine Liturgy, the Prothesis, the liturgy of St John the Chrysostom, the liturgy of St Basil the Great, the liturgy of the Presanctified Gifts, Vespers, Matins, the calendar and the closing prayers for feasts as well as smaller prayers, gospel readings for Sunday matins and others. The article discusses several aspects of the liturgy: commemoration of the saints during the prothesis, participation of the deacon in the intentional commemorations of the faithful, formula of the litany during the prayer for the catechumens and those who prepare themselves for baptism (nowadays red only during the Great Lent), Eucharist canon, procedure of the distribution of the Holy Gifts, formula of the thanksgiving prayer after the communion. In the Eucharist canon, only the Serbians still keep the ancient tradition, whereas Bulgarian, Polish and Russian contemporary versions of the Liturgikon have a different form – the entire text of “It is worth and just…” is sung. Also the contemporary version of the Epiclesis was enlarged by the troparion of the third hour. Different is also the Bulgarian version. Only the Serbs kept the ancient formula. Those variations of the same model indicate a more general problem of polarisation of the religious cult of the Slavs into southern (Bulgarian and Serbian) and northern (Kievan and Moscow) tradition. The latter influenced the forms of orthodox religious cult in Poland.
Давно замечено, что Византия1 лежит у истоков русской цивилизации. Если выразить это более афористично, то русская цивилизация пыталась всегда реализовать себя как некая разновидность Византии. Поэтому для людей русской культуры совершенно естественно, так или иначе, соотносить себя с этим образом. А значит, речь идет о чем-то, что очень глубоко повлияло на развитие русской цивилизации, маркировало её. И тогда вполне естественно встаёт вопрос о значении русской культурной традиции в литературе, которая, безусловно, является для нас не просто прошлым, но и символом трансформации картины мира настоящего.

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

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

---

1 Как известно, термин «Византия» не был распространен в самой этой империи ромеев, которую обычно принято сейчас называть Византией. Более того, наши предки в древнерусской литературе, как правило, не употребляли это название. Они говорили, поехать к грекам. Греки, греческий город, либо употребляли название Царьград. В крайнем случае, говорили, царство греческое.
человека обретает духовное, нравственное и ценностное значение. Это помогает носителю культуры выразить разнообразие его отношений к миру. Поэтому картина мира существует всегда как явление культуры и человеческого сознания. А значит, она может быть передана и усвоена в системе различных знаний, норм, образцов и знаков в разных отраслях науки, в том числе и в гуманитарных, а значит, и в художественных произведениях. Таким образом, художественное творчество каждого писателя является своеобразным трансформатором картины мира и опыта предшествующих поколений.

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

И в этой связи художественное творчество как литовских, так и белорусских поэтов не исключение. Оно является своеобразным средством трансформации картины мира, поражающей читателя-современника своим вселенским размахом и глубиной. Как верно заметил Ю. Лотман, «поэтический мир – это модель реального мира, но соотносится с ним чрезвычайно сложным образом. Поэтический текст – мощный и глубоко диалектический механизм поиска истины, истолкования окружающего мира и ориентировки в нём».

Чтобы понять, какая картина мира представлена в творчестве литовских и белорусских художников слова, и какое место в ней занимает византийская культура, обратимся к жизни и творчеству Ю. Балтрушайтиса, М. Богдановича, Н. Матяш, в судьбе и творчестве которых так переплелись разные культуры.


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

назначается представителем Литвы, как полномочный Министр и чрезвычайный посланник в России, а в апреле 1939 года Литовское правительство переводит его в Париж, с сохранением звания министра. Ю. Балтрушайтис, не скрывая, признаётся в том, что своей родиной считает Россию. До самого отъезда он поддерживал отношения с дочерью своего друга К. Бальмонта. Вот что вспоминает Н. К. Бруни-Бальмонт в беседе с В. Д. Дувакиным: «…Я с ним общалась до 1937 года, когда он уехал…В. Д.: В Литву к себе? Н. К.: В Париж. Причём, он очень не хотел уезжать. Но вышел лимитный… лимитный возраст уже был, ему нужно было уезжать… Мария Ивановна страшно мечтала жить со своим сыном Жоржиком и со своим внуком Ванечкой, показывала мне без конца его фотографии все… и очень мечтала… А он не хотел. В. Д.: Он хотел остаться в России? Н. К.: Он хотел остаться в России. Вы знаете, он прощался со мной и с моим мужем, мы были приглашены на обед за несколько дней до их отъезда, и он был подавлен, он чуть не плакал, когда прощался со мной. В. Д.: Ой, как интересно, значит, он всё-таки чувствовал себя… а Россию своей Родиной? Н. К.: Да, конечно. Всегда!».

С сентября 1939 года, с начала войны, отношения с Литвой затруднились, и Ю.К. Балтрушайтис всецело отдался литературе, работал над книгою стихов “Лилия и Серп”, задуманной им ещё в 1913 году. Он писал её во время своей дипломатической деятельности…», но издана она была его женой. По воспоминаниям Бориса Зайцева, «Мария Ивановна вполне погрузилась в рукописи и письма. Всё сошлось на писаниях “Юргиса”… Её заботами, трудами и любовью издан лежащий передо мной том: “Лилия и Серп” – белая с голубым гербом изящная обложка. Под ней избранные стихи Балтрушайтиса за много лет… с надписью Мари Ивановны, начинавшейся словами: “Привет от Юргиса…”».

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

Сегодня творчество поэта-символиста Юргаса Балтрушайтиса знают не только в Литве, в России, Беларуси, Франции, а во многих странах мира, где его переводят и издают. Среди исследователей его поэзии – труды В.Дауётие, А.Туркова, И.Семибратовой и др. Однако какое иное в творчестве поэта по-прежнему остаётся за рамками исследований, особенно философская лирика, на значимость которой и сам поэт указывал неоднократно: «Я пишу только то, что является глубочайшей внутренней необходимостью». Как истинный поэт-философ он предпочитал многословию...
мольчание. Он говорил о себе: «Я являюсь созданием периодического молчания, ко-
торое, по-моему, обязательно каждому поэту. Молчание не есть пустая трато време-
nи. Молчание – внутренний труд, время формирования и взращивания мысли…»9.
Философская лирика поэта – это серьёзные раздумья о смысле жизни, счастье,
законах человеческого бытия, сиюминутном и вечном, о сложности человеческих
отношений:

И труден путь над бездной
К неземному краю,
К вечной тайне звёздной
Руки простираю10

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

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

9 Ю. Балтрушайтис, Лизия и Серп. Третья книга стихов. – Париж, 1948.
10 Ю. Балтрушайтис, Дерево в огне/Ю.Балтрушайтис. – Вильнюс 1983, с. 141.
12 О взаимоотношениях поэтов в 1899—1908 гг. см. подробнее в статьях Б. Мержвинските «Ю. Балтрушай-
тис и К. Бальмонт: (Из истории русского символизма)» (Literatūra (Вильнюс). 1991, № 33 (2); Русская лите-
ратура, с. 3-11; „Studia rossica posnaniensia” 1993, Z. 23, s. 31-39), а также в кн.: Jurgis Baltrusaitis: Poetas,
vertėjas, diplomatas, Vilnius 1999.
А есть тоска, мучение креста,
Все ужасы Голгофской тёмной сказки,
Зовущие молитву на уста.
И в том, что ты прославил свет Венеры,
И в том, что у тебя небесно-строен стих,
Во всём, что у тебя превыше смертной меры,
В твоих устах, во всех делах твоих
Я узнаю влияние звёзд других.

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

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

Какая боль, что грозный храм вселенной
Скрыт от нас великой пеленой,
Что скорбно мы, в своей тоске бессменной,
Стоим, века у двери роковой14

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

13 Тамже, с. 178.

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

В земной тоске раскрыт весь мир широкий,
Вся Вечность – в ней17.

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

Вся жизнь моя – тоска по тайне звёздной18.

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

За мигом миг в таинственную нить
Власть Вечности, бесстрастная, свивает19.

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

И слиты в круг нерасторжимый
Различья, грани и межи20.

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

Текут, текут песчинки
В угоду бытию21.

15 Тамже, с. 178.
16 Тамже, с. 72.
17 Тамже, с. 30.
18 Тамже.
19 Тамже.
20 Тамже, с. 211.
21 Тамже, с. 126.
Мудрый Юргис Балтрушайтис в своём сборнике «Лилия и Серп», изданном уже после смерти автора, оставил потомкам философские советы:
   «Будь твёрд, будь скор»
   «Умей беречь, умей продлить
   Из молний сотканную нить»
   «Учись у пламени живого,
   Как в час ущерба вспыхнуть вновь»
   Стремись доверью к бытию не изменить

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

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

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

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

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

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

КОСТЕЛ (СВЯТОЙ) АННЫ В ВИЛЬНЕ
Чтоб заживить на сердце раны,
Чтоб освежить усталый ум,
Придите в Виленку к храму Анны,
Там исчезает горечь дум.
Изломом строгим в небе ясном
Встает, как вырезной, колосс.
О, как легко в порыве страстном
Он башенки свои вознес.
А острия их так высоко,
Так тонко в глубь небес идут,
Что миг один, и – видит око –
Они средь сини ввысь плывут.
Как будто простясь с грубою землею
Простясь, чтоб в небе потонуть,
Храм стройный легкою стопою
В лазури пролагает путь.
Глядишь – и тихнут сердца раны,
Нисходит мир в усталый ум.
Придите в Виленку к храму Анны!
Там исчезает горечь дум.
(1911-1912)

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

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

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


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

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

Языческий и христианский мир, мир традиций античной и византийской литературы и культуры оказали активное воздействие и на развитие белорусской
литературы XX века. Ярким примером может служить творчество белорусской поэтессы-брестчанки, человека нелёгкой, но прекрасной судьбы, женщины-героини Нины Матяш. Оно наполнено античными мотивами, сюжетами и образами. Лучшие её стихотворения проникнуты светлым чувством патриотизма, любви к Родине и её народу, оптимизмом.


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

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

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

В стихотворении «Amo Te» (1968г), взятом из сборника «Поворот на лето» (1986г.), поэтесса обращается к языческому миру, в частности, к традиции древних римлян писать на обручальных кольцах о том, что верность бессмертна, о признании в любви и клятве верности обоих молодожёнов. Эту формулу жизни Нина Матяш ставит в основу своего стихотворения – выводит в качестве эпиграфа «AMO TE, AMA ME, FIDES IMMORTALES» («Кахаю цябе, кахай мяне, вернасць бяссмертна», – пісалі старэжытныя рымляне на заручальных пярсцёнках)\(^{26}\).

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

---

\(^{26}\) Текст цитируется здесь и далее по книге Н.И. Мацяш, Паварот на лета. Вершы. Пэзымы. Мн., [в:] «Мастацкая літаратура», 1986, с. 9-10.
энтинийская культура как средство трансформации картины мира...

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

З Рыма, з даўнiх-давён,
Праз стагоддзi-вякi,
У абрадавым звоне крыштальным
Прывкацiўся пярсцёнак
Да жаночай рукi,
Прывкацiўся пярсцёнак
Да мужчынскай рукi, –
AMO TE,
AMA ME,
FIDES IMMORTALES.

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

Блаславiў Гiменей,
Абяцаў Гiменей
Сонца, шчасце раскрыленых дняў.
I выступаюць сэрцы
У цябе i ў мяне:
AMO TE,
AMA ME,
FIDES IMMORTALES.

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

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

Па жыцці не прайсці,
Каб не зведаць бяды.
Нам бы ж толькі пярсценкі шапталі
Праз вясну і праз слоту,
Праз сівыя гады:
AMO TE,
AMA ME,
FIDES IMMORTALES.

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

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

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

Круг образных ассоциаций здесь связан с рефреном «AMO TE, AMA ME, FIDES IMMORTALES», который наиболее активно строит образ и указывает на духовную субстанцию.

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

Стихотворение состоит из 26 строк, объединённых в 6 четверостиший. Глаголы, характеризующие действия и состояния лирической героини (прькаціуся, блаславіу, абяцяу, не прайсці, не зведаць, шапталі), усиливают динамику стихотворения: лирическая героиня в движении – она любит, выходит замуж, счастлива, потому что сумела сохранить любовь до глубокой старости.
Анализ ключевых слов каждой строфы позволяет скорректировать идею стихотворения, выявленную нами на основании сильных позиций – название стихотворения, начала и концовки стихотворения. Ключевое слово
1-й строй – Рым, абрадавы звон;
2-й – пярсцёнак;
3-й – Гіменей;
4-й – вернасць;
5-й – жыццё;
6-й – сівыя гады.

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

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

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

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

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

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

SUMMARY

Maria Zhigalova, Brest

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

Keyword: Byzantine Culture, Literature, Lithuania, Belarus

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

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

Słowa kluczowe: kultura bizantyjska, literatura słowiańska

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

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

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

Перенос богослужебной литературы и литературы для чтения на Русь повлек за собой овладение болгаро-византийским искусством (мастерством) рукописной книги.
К Х-XI векам книги на Руси уже были написаны уставом на пергаменте. Книги украшались не только цветными миниатюрами, но и золотыми и серебряными окладами с эмалью, чеканкой, жемчугом, драгоценными камнями. Современные исследователи считают, что при разлиновке пространства книжного листа переписчики придерживались тех же правил, что и иконописцы.

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

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

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

2 Тамже, с. 15.
3 Тамже, с. 23.
естественнонаучная. Наиболее хорошо читатели были знакомы с канонической литературой, без которой церковная служба не могла проходить по правилам. Болгарская литература-посредница в значительной степени состояла из переводной литературы, следовательно, славянская литература будет включать в себя сюжеты и мотивы из разных памятников — предвизантийских и византийских, греческих и иноязычных.

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

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

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

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

4 Тамже, с. 33.
преимущественно переработанные сказания, пришедшие из Римской империи. В X веке в Византии их переработкой занимался Симеон Метафраст. «Сказание о Борисе и Глебе» (дошло до нас в «Успенском сборнике»), жития первых русских святых — житие Владимира I Святославича, житие Ольги, житие Феодосия Печерского — включены новгородским архиепископом Макарием в «Великие Четы-Минеи». В жизнеописании Дмитрия Солунского сообщаются новые и интересные моменты в славянской истории — об антагонизме между греческим и славянским населением, между центром и провинциями империи.

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

В Средние века понятие «авторство» было своеобразным. Произведения известных писателей, богословов, ораторов оберегались от утраты имен. Такие произведения копировали, на них делали ссылки с указанием имени автора. Книги в Средневековье распространялись очень медленно, в основном читатель мог ознакомиться с уже давно написанными и переписанными произведениями. Оригинальные и переводные произведения дошли до нас не в подлинниках, а в сравнительно поздних списках, отстоящих по времени от эпохи создания текстов на два-три столетия5.

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

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

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

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

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

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

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

6 Д. С. Лихачев, Развитие русской литературы X-XVII веков. Эпохи и стили. − Л., Наука, с. 21.
Среди известных восточным славянам агиографических произведений были произведения с занимательными, авантюрными сюжетами, так как византийские авторы использовали фабулы древнегреческих приключенческих романов. Также были произведения, в которых устанавливались догматические истины, с их помощью формировалась общественная мораль. Часто такие тексты распространялись в сборниках, например, «Четьи-Минеи» и Пролог. Предположительно, Пролог был переведён совместно древнеболгарскими и древнерусскими монахами на Афоне или в Константинополе. В более позднее время Пролог, как и Псалтырь, утрачивает своё богослужебное значение и становится книгой для чтения, способствуя развитию у восточных славян таких жанров, как поучение, повесть, стихотворение религиозного содержания. Пролог был дополнен оригинальными восточнославянскими текстами — житием Кирилла Туровского, «Сказанием о похоронах Ольги» и др. «Четьи-Минеи» после дополнений становятся известны под названием Успенский сборник.

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

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

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

В XI-XII веках с древнегреческого языка переводились произведения со сказочным сюжетом, в которых описывались путешествия, то есть тексты, не связанные с церковью. Часто переводчики меняли жанр произведения и вместо эпической поэмы, например, получалась фантастическая повесть.
Нужно отметить, что наибольшее и преимущенственное распространение имели тексты, непосредственно связанные с богослужебной практикой. Произведения религиозной направленности активно начинают переписывать в скрипториях и монастырях Киевской Руси. Литература выполняла поучительную, патриотическую, воспитательную функцию, в это же время жизнь в таких произведениях отражалась неадекватно, так как многие общественныя явления упускались, а упор делался на религиозные чувства. Ситуация изменилась с середины XII века, когда у восточных славян возникают самостоятельные литературные школы. Принцип таких изменений, трансформации жанровой системы литературы становятся событие XI века: изменение общественного строя – установление новой социальной системы – феодализма. С формированием у восточных славян исторического сознания главной становится мысль о равноправии христианских государств. С этого момента можно говорить о зарождении оригинального литературного творчества. Когда славянские земли становятся политически независимыми от Киева, начинается более активное развитие литературы. На основании переводных произведений и фольклора появляются новые жанры. В стремлении земель к независимости в произведениях усиливается разработка темы о равноправии и свободе. Это время можно считать началом возникновения национальных литератур.

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

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

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

― Н. А. Мещерский, Исходство перевода Киевской Руси // «ТОДРЛ». М.; Л., 1958, Т. 15, с. 54-72.
Лариса Грицук

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

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

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

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

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

Larisa Gritsuk, Brest

The influence of Byzantine culture on the development of Slavic Literature

**Keywords:** Byzantine Culture, Slavic Literature

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

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

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

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

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

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

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

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

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

После разделения Римской империи западная часть, экономика которой, была подорвана кризисом рабовладельческого хозяйства, а внутриполитическая жизнь непрекращающимися мятежами и варварскими нашествиями, пала всего через восемьдесет лет, а Византия благодаря сильной экономике и относительно стабильной внутренней жизни существовала еще тысячелетие, восхищая все человечество своей неповторимой цивилизацией и культурой. Название Византийская...
империя было дано по городу Византий, на месте которого римский император Константин Великий в начале IV века заложил Константинополь, государство получило в трудах западноевропейских историков уже после своего падения.

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

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

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

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

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

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

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

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

Всю тысячелетнюю историю Византии можно условно разделить на три периода:

1. Середина IV – первая половина VII вв. – период разложения рабовладельческого строя и становления средневекового общества.

2. Середина VII – начало XIII вв. – появление и развитие феодализма в Византии.
3. XII – середина XV вв. – последний период, характеризующийся дальнейшим развитием феодализма и началом его разложения.

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

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

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

Если подвести итог по первому периоду существования Византии, то можно сказать, что в этот период сформировались основные особенности византийской культуры. Прежде всего, к ним следует отнести то, что византийская культура была открыта другим культурным влияниям получаемым извне. Но постепенно уже в ранний период они синтезировались главной, ведущей греко-римской культурой 1.
Во втором этапе развития культуры, который пришелся на время со второй половины VII в. до XII в., выделяют время иконоборчества (вторая четверть VIII – 40-е годы IX в., время правления императоров Македонской династии (так называемое “Македонское возрождение”: 867-1056 гг., и время царствования Комминов (“Комниновское возрождение”: 1081-1185 гг.).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Что получила Византия в результате трех периодов своего развития?

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

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

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

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

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

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

Византия, сохранив развитое и действенное государство, а также мощную армию, устояла против натиска варваров в эпоху Великого переселения народов. Исключительное сочетание в жизни Византии христианской религии, эллинской культуры и римской государственности сделали ее непохожей ни на одну другую европейскую и азиатскую державу. Византия впитала в себя много ценного из достижений античной цивилизации и долго оставалась самой культурной и могущественной страной в Европе и на Ближнем Востоке.
Если пытаться отделить византийскую культуру от культуры Европы, Переднего и Ближнего Востока, то наиболее важными будут следующие факторы:

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

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

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

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

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

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

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

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

Andrei Harbatski, Brest

The Byzantine heritage as the foundation
of the cultural interaction between East and West

Keywords: Byzantine Heritage, Byzantine Culture, East and West

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

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

Spiritual experience of the past can give answers to present calls. Communication of modern man with previous generations through art, literature, religion, moral values system expands the boundaries of its practical and spiritually strengthens, brings love for their homeland.
Украинский исследователь Валерий Зема обратил мое внимание на список Архиерейского служебника последней четверти XVI века (Санкт-Петербург, Библиотека Российской Академии наук, № 21.4.13, л. 159–159 об.), содержащий информацию о том, что при поставлении киевского митрополита Иосифа II Солтана, состоявшемся на Рождество Христово 1509 года, тот вместе со своими епископами отменил практику заклания второго агнца в причастие новопоставленному пресвитеру, распространенную в то время в Киевской (Литовской) митрополии (и, возможно, за ее пределами). Поскольку церковные правила не предусматривали такого обычая, было решено обратиться за разъяснением к константинопольскому патриарху Иоакиму I (1498–1502 и 1504 г.), письменный ответ которого предписывал заклание по такому случаю не двух, а одного агнца, часть которого должен принять новопоставленный пресвитер наряду с иными священниками. Основываясь, видимо, на содержании именно этого текста, В. Зема назвал всю рукопись Сборником Иосифа Солтана¹, хотя она написана не менее полувека позже кончины этого церковного деятеля.

Рукопись, поступившая в составе собрания купца Ф.О. Плигина (ф. 39, № 11), размером в 4°, насчитывает161 листа и содержит: текст трех литургий: Иоанна Златоуста (л. 1–36 об.; без начала), Василия Великого (л. 37–68 об.; л. 69 чистый), преждеосвященных даров (л. 70–85 об.), а также отпусты на каждый день през всю неделю (л. 86–96, л. 96 об. чистый), указ како подобает избирати на священство годных и ставити в иерейский и дьяконский сан (л. 97–102), устав на поставление свещеносца, чин ставления царева (л. 116–122) и иные тексты. На л. 158 помещен Список с летописца тверского како епископии суть подлуг стольцов

¹ В. Зема, С. Зинченко, В. Фрис, Metropolis Kijoviensis: Каталог і тексти петербурзьких зібрань, Київ 2010, с. XIV.
своих митрополии Киевской. На рукописи есть записи с упоминанием константинопольского патриарха Неофита (но неясно, которого именно из нескольких патриархов, носивших это имя в течение XVII–XIX вв.): на внутренней стороне нижней крышки переплета (Неофит патриарх наш) и на левом поле л. 6 об. (патриарх Неофита).

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

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

Егда поставляем пресвитера в чин священства, тогда другой агнец закалаем в причастие ему, сего же повеления в правилах святых не обретаем, не доемы, откуду случися то. И писахом о том до святейшего вселенского константинопольского патриарха кир Иоакима, како предержит его свящня в великой Апостольской церкви, еже бы мати всему православию. И его свящня научил нас своим писанием, иже в них двух ангцев не закалают, а един агнец пригвоздшагося на Кресте для нашего спасения. И егда поставляют пресвитера и по освящении его священства приимает святитель едину часть того же агнца и дает ставленику предержати до времени, а во время причащения тую же часть положит на дискосе и примет причастие также, яко ини священници. Мы же, последующее объявление господина нашего и владыки святейшего вселенского патриарха кир Иоакима повелением и благословением его свящнин, заколение другого агнца отложихом, но единем совершатися Божественной службе и на поставлении пресвитера едину часть нижнюю с правой стороны давати ему на предержание и во время тую же часть полагати к онем частем и совокуплено возносити над дискосом. Положихом то и утвердихом от сих мест всем нам и по нас будучим митрополитам и епископам тако держати и освящати во веки веком, аминь”.

Этот документ интересен в нескольких отношениях.

Во-первых, он точно указывает время поставления киевского митрополита Иосифа Солтана, которое состоялось о Рождестве Христове 1509 года. Ранее это событие приблизительно датировалось февралем–сентябрем того же года на том основании, что король в своей окружной грамоте от 10 февраля 1509 года назвал Иосифа нареченным митрополитом, а 20 сентября 1509 года тот уже подписался.
под собственной благословенной грамотой, именуя себя митрополитом. Теперь же, с обнаружением опубликованного выше текста, выясняется, что между февралем и сентябрем Иосиф, по всей видимости, был уже поставлен киевским митрополитом (отсюда перемен в титулатуре), тогда как его официальное наставление состоялось лишь в декабре. Несколько месяцев между назначением и иницииацией понадобилось, видимо, для испрошение благословения у константинопольского патриарха: в своей грамоте Супрасльскому монастырю от 2 февраля 1514 года митрополит Иосиф Солтан упоминает о своем благословении от константинопольского патриарха Пахомия I (начало 1503 – начало 1504, осень 1504 – начало 1513). 

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

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


4 См. наиболее исправные публикации: П.Н. Батюшков (изд.), Памятники русской старины в западных губерниях Империи, вып. 6, Санкт-Петербург 1874, с. 163-170 (публикация церковной кириллицей); Деяния Виленского собора 1509 года, [в:] Русская историческая библиотека, издаваемая Археографическим комитетом, т. 4, Санкт-Петербург 1878 (= Памятники полемической литературы в Западной Руси, кн. 1), с. 5-18 (публикация гражданской); См. также аналитическое изложение и оценку деяний собора: Макарий (Булгаков), указ. соч., с. 106-110; Н.Б. Флоря, Виленский собор, Алексий II (ред.), Православная энциклопедия", т. 8, Москва 2004, с. 479-480.

5 Брошюра отпечатана одновременно с изданием Из века святых отца нашего Иоанна Златоуста о священстве (Львов, 1614) и присоединена к некоторым его экземплярам, см.: Я. П. Запаско, Я. Д. Исаевич, Памятки книжинского имущества, [в:] Каталог стародруков, виданных на Украине, книга первая (1574-1700), № 96, Львов 1981.

6 С. Т. Голубев, Объяснительные параграфы по истории Западно-русской Церкви, Киев 1893 (= Киевские епархиальные ведомости, 1893, № 3, с. 67-77; № 4, с. 95-100; № 5, с. 124-131; № 12, с. 312-329; № 24, с. 736-755), с. 28-32; см. также: Макарий (Булгаков), указ. соч., с. 440, прим. 69.

7 Н. Б. Флоря, указ. соч., с. 480.
в 1614 году. Такое предположение тем более вероятно, что собор проходил в течение значительного времени: с 25-го декабря 1509 года по 18-е января 1510 года. Поскольку вновь обнаруженное решение представлено (в более позднем списке) отдельно от остальных в составе рукописного Архиерейского служебника, можно думать, что по ходу принятия решений последнее первоначально записывались в личные рукописи участвовавших в соборных заседаниях архиереев и лишь затем собирались воедино. Если это действительно так, то отсутствие в заключительном акте соборных деяний единичных постановлений, обнаруживаемых в некоторых более поздних рукописях, становится понятным.

В-третьих, рассматриваемый документ содержит информацию о ранее не известном обращении православных Великого княжества Литовского к константинопольскому патриарху Иоакиму I (лето 1498 – весна 1502, начало – осень 1504)8 по вопросу о двух ангцах при поставлении пресвитера. Хотя автор обращения к патриарху в тексте не назван, можно думать, что им был сам Иосиф Солтан, инициатор Виленского собора 1509-1510 годов. Хронология свидетельствует о том, что обращение состоялось еще в бытность Иосифа смоленским епископом (1502-1507 гг.), причем значительно ранее его наречения киевским митрополитом (1507 г.). Таким образом, данное событие можно датировать 1502 либо 1504 годом, т.е. тем временем, когда константинопольский патриарх Иоаким и смоленский епископ Иосиф одновременно занимали свои посты.

Предложенную датировку можно сузить. Известно, что великий князь литовский и король польский Александр письменно сообщал константинопольскому патриарху Иоакиму об основании Супрасльского монастыря. Одновременно патриарху писал ктитор этой обители Александр Иванович Ходкевич. Оба послания не сохранились, но упомянуты в ответной благословенной грамоте монастырю, датированной 1505-м [т.е. 1504-м] годом, в которой патриарх наряду с Ходкевичем двукратно называет в качестве ктитора Супрасльского монастыря также смоленского епископа Иосифа9. Если в Константинополь писали король Александр и маршалок Ходкевич, то не исключено, что и второй ктитор, смоленский епископ Иосиф Солтан, тогда же отправил патриарху собственное письмо, в котором мог задать вопрос о двух агнцах. Все три письма, синхронно отправленные патриарху Иоакиму, следует датировать 1504 годом.

Видимо, уже тогда Иосиф Солтан занимался выяснением обоснованности местных обычаев церковной жизни, которые позже по его инициативе регламентировались Виленским церковным собором.

8 Р. Б. Буганов, Иоаким I, [в:] Кирилл (ред.), „Православная энциклопедия”, т. 23, Москва 2010, с. 156.
9 См. публикацию: Археографический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси, издаваемый при Управлении Виленского учебного округа, т. 9, № 1, Вильна 1870, с. 4.
SUMMARY

Sergei Temchin, Vilnius

The Letter of the Lithuanian Metropoly addressed to Joachim I, the Patriarch of Constantinople concerning the question of two lambs during the ordination of a priest

Keywords: Lithuanian Metropoly, Patriarch Joachim I, Metropoly of Kiev

The copy of the Great Euchologion dating from the last quarter of the XVI contains information that, after he became the metropolitan of Kiev in 1509, Joseph II Soltan together with his bishops gave up the practice of preparation of a second lamb for the communion of a newly ordained priest – the practice that was widespread at that time in the Kievan (Lithuanian) metropoly. As the church rules did not mention such a habit, a letter was addressed to Joachim I, the patriarch of Constantinople, asking for an explanation of the matter. In his answer the patriarch explained that one does not prepare two lambs while offering the Divine mysteries, but one as one was Jesus Christ crucified for our salvation. A special part of the lamb though is kept till the suitable moment when it is put on the paten and the newly ordained priest partakes the Holy Gifts with the other priests.

Moreover the manuscript contains the text of the three liturgies – that of St John Chrysostom, St Basil the Great, and the Liturgy of the Presanctified Gifts – the indications how to choose worthy priests and how to ordain priests and deacons, the rite of coronation of a king as well as other texts.

Początkowo mnisi mieszkali w sąsiedztwie zamku Chodkiewiczów w Gródku. W związku z tym, że do rozwoju życia duchowego potrzebowały odosobnienia, zwrócili się do swego fundatora o przesiedlenie na tereny, gdzie znajdowały się odpowiednie warunki do modlitwy. Aleksander Chodkiewicz przychylił się do prośby braci. W 1500 roku klasztor został przeniesiony do Puszczy Błudowskiej, na uroczysko pomiędzy strumieniami rzek Grabówki i Brzozówki, w miejsce zwane Suchym Hrudem⁴. Lokalizacja ta była nieprzypadkowa. Zgodnie z ustnymi przekazami, w tym miejscu zatrzymał się drewniany krzyż z relikwiami, który mnisi opuścili na rzekę.

Na początku XVI w. w monasterze przebywało 40 mnichów. Pierwszym ihumenem klasztoru został Pafnucy Sieheń (zm. 1510), wywodzący się z rodu zamożnych

---

¹ Biblioteka Litewskiej Akademii Nauk w Wilnie (dalej: BLAN), syg. F 16-134, k. 1.
² Archim. Nikolaj (Dolmatov), Suprasl’skij Blagoveszczenskij monastyr: istoriko-statisticzeskoe opisanie, Sankt Petersburg 1892, s. 5-6.
³ M. Hajduk, Sanktuarium nad Suprasłą. „Slavia Orientalia”, t. 38, nr 3-4, r. 1989, s. 515.
⁴ Archeograficzeskij sbornik dokumentow otnostaszczychia k istorii Siewiero-Zapadnoj Rusi (dalej: ASD), t. IX, Wilno 1870, s. 2.


Za czasów Sergiusza Kimbara (1532-1565) monaster zaczął nosić miano ławry. Jego archimandryci, na soborach, podpisywali się bezpośrednio za archimandrytami Ławry Kijowsko-Pieczerskiej. W tym czasie ukończono budowę cerkwi cmentarnej pw. Zmartwychwstania Chrystusa (30 października 1533 r.). Monaster utrzymywał ścisłe związki z ośrodkami bałkańskimi, a w szczególności z serbskimi. Owoce tych powiązań był pobyt malarza Nektariusza, który wykonał freski w soborze Zwiastowania NMP. Wspólnotę łączyły kontakty ze świętą Górą Athos, które dotyczyły między innymi wymiany literatury i ksiąg. Ławra supraska dzięki współpracy z różnymi

---

5 ASD, t. IX, Wilno 1870, s. 2-3, 12.
6 ASD, t. IX, Wilno 1870, s. 3-5; S. Borowik, Nadanie Monasterowi supraskiemu tomosu przez patriarchę konstantynopolitańskiego Joachima [w:] Z dziejów Monasteru supraskiego: materiały międzynarodowej konferencji naukowej „Supraski monaster Zwiastowania Przenajświętszej Bogarodzicy i jego historyczna rola w rozwoju społeczności lokalnej i dziejach państwa”, Białystok 2005, s. 29-40.
9 ASD, t. IX, Wilno 1870, s. 5-7.
10 Archim. Nikolaj (Dolmatov), Suprasl’skiy Blagoveszczenskij monastyr: istoriko-statisticzskoe opisanie, Sankt Petersburg 1892, s. 51.
11 Archiwum Główne Akt Dawnych, Archiwum Radziwiłowskie, dz. VIII, nr 18793, s. 8-14.
12 ASD, t. IX, Wilno 1870, s. 42.
ośrodkiem życia religijnego Kościoła prawosławnego (Kijów, Słuck, Moskwa, Grecja, Serbia, Bułgaria) stała się ośrodkiem, w którym koncentrował się dorobek kulturalny wielu narodów. Stanowiła też ośrodek myśli teologicznej. W tym okresie Supraśl zajmował najznacząniejsze miejsce – po Kijowie – wśród monasterów na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego.\(^\text{13}\)

O randze Ławry Supraskiej wśród prawosławnych monasterów mogą świadczyć wizyty dostojników cerkiewnych. W 1582 r. klasztor odwiedził patriarcha Serbii i Bułgarii – Gabriel i nadał archimandrycie supraskiemu mitrę. Natomiast w 1589 r. z wizytą przebywał patriarcha Konstantynopola, Jeremiasz II.\(^\text{14}\)

Ranga i sława monasteru supraskiego była również wysoka za sprawą istniejącego tu skryptorium i biblioteki. Pierwsze zbiory biblioteczne trafiły do monasteru wraz z prawosławnymi mnichami, którzy osiedli na tych terenach.\(^\text{15}\) W późniejszym okresie bracia otrzymywali oryginały rękopisów z innych ośrodków lub od prawosławnych świeckich i duchownych dygnitarzy. W klasztorze były one powielane, czasami dokonywano kompilacji i upowszechniano nowe wersje rękopisów.

Takie poczynania były zgodne z koncepcją i oczekiwaniach fundatorów monasteru. Założyli oni bowiem, że jednym z ważniejszych zajęć mnichów będzie indywidualna praca w celu, nad kopiowaniem, zdobieniem i oprawianiem ksiąg. Wytyczne odnośnie tych działań zawarli w regule nadanej w 1510 r.: „A ihumienu iwsiej brati nikanowia stiażanija w kieljach w siebie nie meti, razwie odieżyties lesnyja, a knig, a rabotu kielejnuju”\(^\text{16}\).

Sumienność i podporządkowanie panującym zasadom doprowadziły do zorganizowania, w połowie XVI w., dobrze zorganizowanego skryptorium.


Pierwszy znany inwentarz książąt i rękopisów został wykonany przy okazji spisu majątku monasterskiego w 1557 r., gdy funkcję namiestnika pełnił archimandryta Sergiusz

---

\(^\text{13}\) A. Mironowicz, Kościół prawosławny w dziejach dawnej Rzeczypospolitej, Białystok 2001, s. 39-40.

\(^\text{14}\) D. Wysocka, M. Bołtryk, 500 lat Monasteru w Supraślu, Supraśl 1998, s. 7-8.


\(^\text{16}\) ASD, t. IX, Wilno 1870, s. 18.

\(^\text{17}\) Archim. Nikolaj (Dolmatov), Suprasl’skiy Blagoveshchenskij monastyr: istoriko-statisticzeskoe opisanie, Sankt Petersburg 1892, s. 58-61.

Kolejny zachowany i znany spis majątku klasztornego odbył się w 1645 roku, przy archimandrycie Aleksym Dubowiczu. Sporządzony został przez hieromnichów Kuncewicza i Kachaniewicza. Ten inwentarz wymieniał 587 książą, z czego 201 po łacinie, 152 w języku polskim, 234 – „ruskie” księgi i dodatkowo 7 bogato zdobionych Ewangelii.


Zestawienie rodzajów księgozbioru biblioteki monasteru supraskiego w XVI w. (wg opisu z 1557 r.) i XVII w. (wg opisu z 1645 r. i 1668 r.) przedstawia się następująco:

<table>
<thead>
<tr>
<th>Rodzaje książ</th>
<th>do 1532 r. (w tym druk.)</th>
<th>1532-1557 (w tym druk.)</th>
<th>1557 r. (w tym druk.)</th>
<th>1645 r. (w tym druk.*)</th>
<th>1668 r. (w tym druk.*)</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td><strong>KSIĘGI LITURGICZNE</strong></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>Dzieje Apostolskie</td>
<td>56</td>
<td>42 (2)</td>
<td>98 (2)</td>
<td>109 (1)</td>
<td>54 (10)</td>
</tr>
<tr>
<td>Służebnik</td>
<td>7</td>
<td>2</td>
<td>9</td>
<td>9</td>
<td>5 (3)</td>
</tr>
<tr>
<td>Psalterz</td>
<td>13</td>
<td>4 (1)</td>
<td>17 (1)</td>
<td>15</td>
<td>5 (2)</td>
</tr>
<tr>
<td>Biblia</td>
<td>5</td>
<td>1</td>
<td>6</td>
<td>8</td>
<td>4 (1)</td>
</tr>
<tr>
<td>Irmologion</td>
<td>6</td>
<td>2</td>
<td>8</td>
<td>10</td>
<td>5</td>
</tr>
</tbody>
</table>

19 ASD, t. IX, Wilno 1870, s. 49-55.
20 ASD, t. IX, Wilno 1870, s. 185-208.
21 Archim. Nikolaj (Dolmatov), Suprasl'skij Blagoveschenskij monastyr: istoriko-statisticzeskoe opisanie, Sankt Petersburg 1892, s. 155.
22 ASD, t. IX, Wilno 1870, s. 229-243.
<table>
<thead>
<tr>
<th>Kodyfikacja w środowisku zbiorów biblioteki monasteru Suprańskiego...</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td><strong>Kanonik</strong></td>
</tr>
<tr>
<td><strong>Oktoich</strong></td>
</tr>
<tr>
<td><strong>Panichidnik</strong></td>
</tr>
<tr>
<td><strong>Trebnik (euchologion)</strong></td>
</tr>
<tr>
<td><strong>Triod´ (trodion)</strong></td>
</tr>
<tr>
<td><strong>Czasosłów (horologion)</strong></td>
</tr>
<tr>
<td><strong>Minieja</strong></td>
</tr>
<tr>
<td><strong>Modlitewnik</strong></td>
</tr>
<tr>
<td><strong>LITERATURA DO CZYTANIA POZĂ NABOŻEŃSTWAMI</strong></td>
</tr>
<tr>
<td><strong>Księgi Pisma Świętego</strong></td>
</tr>
<tr>
<td><strong>Interpretacja Pisma Świętego</strong></td>
</tr>
<tr>
<td><strong>Pisma Ojców Kościoła</strong></td>
</tr>
<tr>
<td><strong>Literatura hagiograficzna</strong></td>
</tr>
<tr>
<td><strong>Historia, geografia, kroniki</strong></td>
</tr>
<tr>
<td><strong>Inne zbiory (kompilacje, zbiory)</strong></td>
</tr>
<tr>
<td><strong>Pomianniki</strong></td>
</tr>
<tr>
<td><strong>Literatura polemiczna</strong></td>
</tr>
<tr>
<td><strong>Językoznawstwo</strong></td>
</tr>
<tr>
<td><strong>ZASADY, REGUŁY, KANONY</strong></td>
</tr>
<tr>
<td><strong>SUMA</strong></td>
</tr>
<tr>
<td><strong>Księgi w jęz. polskim</strong></td>
</tr>
<tr>
<td><strong>Księgi po łacinie</strong></td>
</tr>
<tr>
<td><strong>SUMA</strong></td>
</tr>
</tbody>
</table>

* - tylko „księgi ruskie”
** - bogato zdobione Ewangelie

Przedstawione dane świadczą o bogactwie i różnorodności zbiorów. Trudny okres dla monasteru rozpoczął się na początku XVII w., po ogłoszeniu unii brzeskiej. Klasztor zaczął powoli tracić na znaczeniu, jako prawosławny ośrodek życia duchowego i kulturowego.

Ostatecznie 31 marca 1635 r. monaster został podporządkowany nowej regule, unickiego zakonu bazylińskiego.

Niewątpliwie dokonane zmiany miały również wpływ na stan biblioteki i jej zbiorów. Do 1645 r. można było obserwować wzrost liczby księgozbioru. Dotykał on nie tylko egzemplarzy polskich i łacińskich, przybywało również książ „ruskich”. Jednak już na przestrzeni kolejnych lat, od 1645 do 1668, ubyło ponad 200 woluminów, w tym 40 cyrylickich.

Późniejsze informacje o zbiorach bibliotecznych pochodzą między innymi z inwentarza z 1764 roku. Analiza księgozbioru tego okresu pozwala zaobserwować narastający proces latynizacji i wzrost zróżnicowania zbiorów.

Szczególnie niekorzystne warunki dla funkcjonowania biblioteki nastąpiły po utracie przez Polskę niepodległości. Na początku XIX wieku zachowane zbiory były w opłakanym stanie. Świadczy o tym zapis z wizytacji przeprowadzonej przez archimandrytę Leona Jaworskiego w dniu 3 października 1817 r., w której czytamy: „Biblioteka niegdyś z tysiąca z okładem ksiąg słowiańskich, łacińskich, włoskich, niemieckich, francuskich i polskich złożona... zmieszana i do rozgatunkowania trudna a mianowicie: zamoczona i nadgniła, niesmoże być poszczególnie spisana i niewielki pożytek obecnie”.

Zachowane zbiory, mimo iż zaniedbane, znalazły się w kręgu zainteresowania Michała Bobrowskiego. Ten wybitny uczony, jeszcze jako uczeń, często korzystał z bogatego księgozbioru klasztornego. Okres studiów w Wilnie uniemożliwił mu, na pewien czas, wizyty w bibliotece supraskiej. Po uzyskaniu stopnia magistra (w 1811 r.) Bobrowski podjął systematyczną pracę badawczą nad zbiorami biblioteki. W 1812 r. odniósł pierwszy znaczący sukces. Udało mu się odnaleźć i zidentyfikować rzadkie i cenne egzemplarze drukarni zabłudowskiej. Wkrótce po tych wydarzeniach nastąpiła kilkuletnia przerwa w pracach badawczych i kontaktach Bobrowskiego z Supraślem. Było to spowodowane jego studiami i podróżami naukowymi. Po powrocie ponownie zaczął odwiedzać

---

23 A. Naumow, Monaster supraski jako jeden z głównych ośrodków kulturalnych Rzeczypospolitej, [w:] Z dziejów Monasteru supraskiego: materiały międzynarodowej konferencji naukowej „Supraski monaster Zwiastowania Prze- najświętszej Bogarodzicy i jego historyczna rola w rozwoju społeczności lokalnej i dziejach państwa”, Białystok 2005, s. 105-111.

24 A. Mironowicz, Podlaskie ośrodki i organizacje prawosławne w XVI i XVII w., Białystok 1991, s. 118-129.

25 Zbiór biblioteki z 1764 r. obejmował ponad 1500 ksiąg. Nie zachował się ich szczegółowy spis. Wiadomo, że liczba ksiąg cyrylickich w 1764 r. wynosiła 180 egz. (w 1668 r. 194 egz.), odnotowano więc niewielki spadek. archim. Nikolaj (Dolmatov), Supraskij Blagoveszchenskij monastyr: istoriko-statisticzeskoe opisanie, Sankt Petersburg 1892, s. 562-563.

26 Litewskie Państwowe Archiwum Historyczne w Wilnie, F.634, op. 1, no. 58.
klasztor i znajdującą się w nim bibliotekę.

Podczas jednej z takich wizyt, w 1823 r., dokonał znamiennego odkrycia. Wśród starych ksiąg natknął się na XI-wieczny cyrylicki rękopis w języku staro-cerkiewno-słowiańskim. Była to „Minieja Czetnaja” (cs. Minieja Czetnia) na marzec. W związku z miejscem odnaleźienia i dotychczasowego przechowywania, została ona nazwana Kodeksem supraskim (Codex Suprasliensis).

Odnaleziona „Minieja Czetnaja” stanowiła najprawdopodobniej siódłą część z dwunastotomowego dzieła. Wynika to z faktu, że minieja miesięczna liczy dwanaście tomów odpowiadających dwunastu miesiącom prawosławnego kalendarza liturgicznego, mającego początek 1 września, a kończącego się 31 sierpnia.

Kodeks liczył 285 kart, na jego teść składały się 24 żywoty świętych, ułożone zgodnie z kalendarzem liturgicznym miesiąca marca (od 4 do 31 marca). Znalazło się w nim także 20 homilii Jana Chryzostoma (Złotoustego), patriarchy konstantynopolitańskiego na dzień Zwiastowania NMP i dni cyklu paschalnego, oraz kazania: Bazylego Wielkiego, Focjusza, i Epifaniusza z Cypru.

W księdze nie odnaleziono żadnych zapisów, ani informacji, mówiących o czasie i miejscu jej powstania. Możliwe, że znajdowały się one na brakujących, początkowych kartach. Uczeni uważają, że Kodeks powstał w XI w. (przed 1014 r.) lub jeszcze wcześniejszej, w połowie X w., w jednym z klasztorów wschodniej Bułgarii, przypuszczalnie w okolicach Presławia.

Trudno było również stwierdzić, kto był skryptorem i wykonawcą rękopisu. Jedyna znacząca notatka, pomocna w identyfikacji kopisty, została odnaleziona na marginesie

104 karta rękopisu przechowywana w Bibliotece Uniwersytetu w Lublinie; źródło: http://csup.ilit.bas.bg/node/22? page=0%2C17 [dostęp 31.08.2011].

29 A. Kaszlej, Dzieje kodeksu supraskiego, Supraśl 1997, s. 21; Contents of the Codex Suprasliensis http://csupilit.bas.bg/node/7 [dostęp 31.08.2011].
30 A. Kaszlej, Dzieje kodeksu supraskiego, Supraśl 1997, s. 22.
31 A. Bojadziev, Dating of Codex Suprasliensis, [w:] Mezdunarodna naucna konferencija „Preotkrivane: Supras’lski Shornik, starob’ilgarski pametnik ot X vek”, Sofija, 19 i 20 avgust 2011 g., Sofija 2011, s. 8.
32 B. Kupść, Kodeks supraski powrócił do Polski, „Bioletyn Informacyjny Biblioteki Narodowej” 1968, nr 3(36) VII-IX, s. 14.
Jednej ze stron. Napis brzmiał: „G[ospod]i pomilui Re’tka Amin”
 thirty-third. Analiza paleograficzna rozstrzygnęła, iż to właśnie wspomniany Retko był wykonawcą „Miniei Czetnej”. Mimo, że autor został zidentyfikowany z imienia, to nadal nie wiadomo, kim był i skąd pochodził.

Niewątpliwie najtrudniejszym do rozstrzygnięcia pytaniem, dotyczącym zachowanego rękopisu, jest kwestia czasu i okoliczności jego przybycia do monasteru supraskiego. W środowisku badaczy funkcjonuje kilka odmiennych teori, które mówią, że:

– Minieja była darem fundatora klasztoru, Aleksandra Chodkiewicza,
– została przyniesiona przez mnichów ze świętej Góry Athos, którzy osiedlili się w nowo powstałym monasterze,
– przybyła z Ławry Kijowsko-Pieczerskiej,
– została przyniesiona przez mnicha-pielgrzyma z któregoś z bułgarskich monasterów,
– Kodeks trafił do monasteru w chwili jego założenia,
– przybył w 1505 r. wraz z tomosem patriarchy konstantynopolitańskiego Joachima,
– był ofiarowany przez metropolitę Józefa Sołtana w 1511 r., w czasie wyświęcenia cerkwi Zwiastowania NMP,
– dotarł przed 1532 rokiem,
– trafił przed 1557 rokiem, przywieziony przez mnichów kijowskich lub bułgarskich,
– był podarowany w 1582 r. przez patriarchy serbskiego i bułgarskiego Gabriela,
– przekazany w 1589 r. przez patriarchy konstantynopolitańskiego Jeremiasza II,
– trafił do monasteru po 1557 r., przed 1645 rokiem i pozostawał w nim w 1668 roku.

Z dużym prawdopodobieństwem można stwierdzić, że na tereny Rusi Minieja mogła trafić już w XIII wieku. Zgodnie bowiem z analizą paleograficzną i filologiczną, na ten okres datowane są poprawki w tekście, naniesione przez staroruskiego kopistę


33 Digitalna knjiznica Slovenije, Kopitarjeva zbirka slovanskih kodeksov; Codex Suprasliensis http://www.dlib.si/v2/Details.aspx?query=%27source%3drokopisi%40AND%40rele%3dkopitarjeva%27&browse=rokopisi&pageSize=20&URN=URN%3aNBN%3aSI%3aDOC-2YSFUWUS [dostęp 30.08.2011].
35 Zachowała się tylko część z żywotami świętych, brak jest homilii.
sankt-petersburska kopia była tworzona bezpośrednio z oryginału. Niestety nieznane jest dokładne miejsce, gdzie wykonano tą kopię. To oznacza, że nie wiadomo również, gdzie ówcześnie był przechowywany Kodeks supraski.


Odmienny pogląd w tej kwestii miał Nikołaj Dolmatow. Dokonał on tłumaczenia na język rosyjski inwentarzy z lat: 1557, 1645, 1668 i 1764. W tych z 1645 i 1668 r., umieścił notatkę „sbornik na pergamente” ze wskaźówką, że chodzi o Kodeks supraski. Nie wyjaśniał jednak na jakiej podstawie wysunął swoje wnioski. W inwentarzu z 1557 r. takiego przypisu nie zamieścił. Jeśli przyjąć te adnotacje za słuszne, oznaczałoby to, że Minieja trafiła do zbiorów biblioteki po 1557 r., ale przed spisem w 1645 roku.

Natomiast pogląd, że Kodeks supraski znalazł się w bibliotece monasterskiej przed 1557 rokiem, gdzie był przywieziony przez mnichów kijowskich lub bułgarskich wyrażał Antoni Mironowicz. Przemawiać za tą tezą miały: bliskie kontakty monasteru z metropolią; ojciec fundatora, Iwan Chodkiewicz, był wojewodą kijowskim; drugi fundator, Józef Sołtan, został w 1504 roku metropolitą kijowskim; kaplice cerkwi Zwiastowania NMP zostały poświęcone świętym kijowskim (Teodezemu Pieczerskiemu oraz Borysowi i Glebowi).

Według Mikołaja Hajduka pewnym jest, że Minieja była przeznaczona specjalnie dla monasteru supraskiego. Wskazywać na to miała treść księgi, zawierająca teksty przeznaczone na miesiąc marzec, a więc okres, w którym przypada święto Zwiastowania NMP (25 marca).

Karta z Minieji Czetej
(Rosyjska Biblioteka Narodowa);
źródło: http://csup.ilit.bas.bg/node/21 [dostęp 31.08.2011].

149
Jeśli wykluczymy tą tezę, to nie przybliżymy się do odpowiedzi na pytanie, kiedy minieja trafiła do Supraśla. Będziemy jednak mogli określić przypuszczalny sposób jej przybycia.

W XVI w. Europa była ogarnięta niepokojami religijnymi związanymi z reformacją. Istniało też zagrożenie najazdami tureckimi. To powodowało, że zakonnicy z południa usiłując ratować monasterskie skarby, jakimi były również księgi, przenosili je w bezpieczne miejsca. W ten sposób Minieja mogła trafić do Supraśla, z mnichami-uchodźcami ze świętej Góry Athos41 lub z Ławry Kijowsko-Pieczerskiej42. A być może dotarła z mnichem-pielgrzymem, z któregoś z bułgarskich monasterów43.

Jeśli przyjmiemy, że M. Hajduk ma słuszność, twierdząc, że Minieja była przeznaczona specjalnie dla monasteru supraskiego, to na tej podstawie możemy przedstawić kolejne okoliczności i terminy jej przybycia do Supraśla.

Zgodnie z założeniem Bogumiła Kupścia44 manuskrypt mógł trafić do klasztoru w początkach jego istnienia, jako dar Aleksandra Chodkiewicza. Mógł być też podarunkiem patriarchy konstantynopola Joachima (1505 r.), jak twierdzi Mikołaj Hajduk45. A może przekazał go metropolita kijowski Józef Sołtan, który 15 października 1511 r. wyświęcił cerkiew Zwiastowania NMP46.

Nie można wykluczyć, że monaster był obdarowany w późniejszym czasie. Antoni Mironowicz przypuszcza, że mogło się to odbyć w 1582 r., za sprawą patriarchy serbskiego i bułgarskiego Gabriela.

Oprócz błogosławieństwa na prawo noszenia mitry Tymoteuszowi Żłobie i jego następcom, mógł on przekazać w darze pergaminowy manuskrypt47. Natomiast Mikołaj Hajduk wymienia również osobę patriarchy konstantynopolitańskiego Jeremiasza II, który w latach 1588-1590 odwiedził Wielkie Księstwo Litewskie i w 1589 r. wizytował Ławrę supraską. Może to on pozostawił ten cenny dar48.

Omówione tu tezy prezentują rozbieżności i odmienne punkty widzenia poszczególnych badaczy. Aktualny stan wiedzy nie pozwala na udzielenie jednoznacznej i rozstrzygającej odpowiedzi na pytanie o czas i okoliczności przybycia „Minieji Czetnej” do monasteru w Supraślu. Świat naukowy nie ustaje jednak w wysiłkach i poszukuje nowych, nieznanych dotąd informacji i faktów.

41 A. Kaszlej, Dzieje kodeksu supraskiego, Supraśl 1997, s. 22.
42 A. Mironowicz, Kodeks supraski, „Białostoczyzna” 1988, nr 1(9), s. 3.
43 M. Hajduk, Sanktuarium nad Supraślą, „Slavia Orientalis”, t. 38, nr 3-4, r. 1989, s. 534.
44 B. Kupść, Kodeks supraski powrócił do Polski, „Biuletyn Informacyjny Biblioteki Narodowej” 1968, nr 3(36) VII-IX, s. 14.
45 M. Hajduk, Sanktuarium nad Supraślą, „Slavia Orientalis”, t. 38, nr 3-4, r. 1989, s. 534.
46 Archim. Nikolaj (Dolmatov), Suprasl’skij Blagoveszczenskij monastyr: istoriko-statisticzeskoe opisanie, Sankt Petersburg 1892, s. 43-44.
47 A. Mironowicz, Związki literackie Kijowa z monasterem supraskim w XVI wieku, „Slavia Orientalis”, t. 38, nr 3-4, r. 1989, s. 539.
48 M. Hajduk, Sanktuarium nad Supraślą, „Slavia Orientalis”, t. 38, nr 3-4, r. 1989, s. 534.
Elżbieta Kierejczuk, Białystok

**Summary**

Codex Suprasliensis in the collection of the Suprasl monastery library.
Some hypotheses on the time of arrival to Suprasl of the XI century *Chetnaya Menea*

**Keywords:** Supraśl monastery, Codex of Supraśl

In 1498 some monks from the Kiev Pechersk Lavra came to Grodek to found a monastery, which was later transferred to Suprasl. The co-founders of this initiative were Alexander Khodkevich and the bishop of Smolensk, Joseph Soltan. At the beginning of the XVI century there were 40 monks. In 1505 the patriarch of Constantinople, Joachim confirmed the foundation of the monastery and of its church in a special *tamos*. Gradually the monastery was granted with lands and villages, acquired an important role among the monasteries of the country, maintained contacts with Mount Athos and other centres of religious life. It became itself a centre of theological thought. The monastery was famous also for its library and scriptorium. He founders of the monastery believed that copying, ornamentation and binding the books should be one of the principle works of the monks. With the time the library of the monastery acquired more and more books, among others also very rare manuscripts and parchment codices. It contained religious books (liturgical books, lives of the saints) as well as historical and chronicle materials. In 1823 Michael Bobrovsky, while making research on the collection of the library, found among the ancient books an XI century Cyrillic manuscript in Old Church Slavonic – the *Chetnaya Menea* for March. The volume was afterwards called *Codex Suprasliensis* after the place where it was found. The codex consists of 285 pages and contains 24 lives of the saints, 20 homilies of St. John Chrysostom as well as those of St Basil the Great, Photius and Epiphanius of Cyprus. There is no precise information concerning the place, time and author of the manuscript. Several theories though exist concerning when and how the codex arrived in the Suprasl monastery: it was a gift from the founder of the monastery, Alexander Khodkevich; it was brought from Mount Athos, Kiev Pechersk Lavra or a Bulgarian monastery; it was brought to the monastery at the time of its foundation; came in 1505 together with the *tamos* of the patriarch of Constantinople, Joachim; was given by the metropolitan Joseph Soltan during the consecration of the Annunciation church in 1511; arrived before 1532; was brought by Kievan or Bulgarian monks before 1557; was offered in 1582 by the Serbian and Bulgarian patriarch Gabriel; was given by the patriarch of Constantinople Jeremiah II in 1589; was brought to the monastery after 1557, before 1645 and remained there in 1668. The analysis of its copies and the notes
written on it allows to follow the journey of the *Codex Suprasliensis*. Some of the theories are more probable than others, still the scientists cannot come up with one definite version of how and when the *Chetnaya Menea* came to the Suprasl monastery.
За период существования Восточной (византийской) Церкви существовало множество богослужебных уставов: Великой константинопольской церкви, Евергетидский, Афонский (или Святогорский), Студийский, монастырский, патриарший (святогорбский), Костамонитский, скитский, Студийско-Алексиевский, Саввинский и т.д. Различались уставы монастырские и скитские, соборные и приходские. Многие из них действовали одновременно.

Самым впечатляющим был богослужебный чин Великой константинопольской церкви, исполнение которого требовало большого количества клира и искусных певцов. С течением времени, однако, из-за изменения церковной действительности стало невозможно совершать песенную вечерню в приходских храмах. Именно поэтому был предан забвению в XI в. устав песенных служб иерусалимского храма Воскресения, поэтому прекратились в середине XIII в. песенные последования в Константинополе. С этого времени (XIII в.) на Православном Востоке повсеместно распространялся Иерусалимский устав, который имел значение местного палестинского.

В редких храмах древнерусской Церкви (после 988 г.) – на богослужениях с участием епископа и князя – совершались песенные последования Великой константинопольской церкви. После того как резко увеличилось количество храмов возникла потребность в более простом уставном богослужении, не требующем специально обученных певцов и многочисленного клира. Этим требованиям отвечал Студийско-Алексиевский устав, введенный в Кирико-Печерской Лавре пре-подобным Феодосием в 1062 г.

К концу XI в. в православных храмах древнерусских княжеств одновременно действовали два устава, в одном из которых «...излагалось древнее...»

1 Перенесение Евхаристии с вечернего времени на утреннее, исчезновение института оглашенных, удаление из храма баптистерий и скевофилакии и проч. Главной причиной упразднения песенного богослужебного последования стало уменьшение числа клира (в том числе певцов) вследствие многочисленных военных действий.
соборно-приходское богослужение с его песенным последованием, в другом же – монастырско-приходское, возникшее на основе сближения иноческого келейного правила с теми же песенными последованиями»

К XV в. в Великом Княжестве Литовском, как и повсеместно на Руси сложились локальные богослужебные традиции, которые отличались большой устойчивостью, особенно в монастырях. За пятилетнее существование в Русской Церкви уставы Великой константинопольской церкви и Студийский получили даже иное значение, и стали восприниматься как своеобразное явление дренеерусской религиозной жизни. Вот в это время установившихся богослужебных традиций в Русской Церкви начинается реформа богослужебного устава, которая была закончена патриархом Никоном во второй половине XVII в.

С XV в. в Русской Церкви последовательно вводится Иерусалимский устав в его константинопольской редакции. Смена богослужебных уставов протекала порой в острых формах из-за столкновения прежних установлений с новыми. Однако, неизбежные перемены вызывали и более мягкую форму – сближение старых и новых богослужебных порядков. Кроме того, «на местах» новые строгие уставные предписания растворялись местными вариациями, обычаями и привычками.

Болезненный процесс замены старых богослужебных порядков новыми, а также содержание местных псевдоблагочестивых традиций, отражает письмо наместника Супрасльского Благовещенского монастыря архимандрита Сергия Кимбара к кievскому митрополиту Макарии II (около 1536 г.), опубликованное Комиссией для разбора древних актов при Киевском, Подольском и Волынском генерал-губернаторе в сборнике «Архивы Юго-Западной России» (ч. 1, т. VII, 1887 г.)

Реформа богослужебного устава («справ Церкви Божией»), которую в приказном порядке, т.е. по благословению, проводил в Супрасльском монастыре архимандрит Сергий Кимбар, основывалась на богослужебных указаниях Типика (Типикона) Святогорского монастыря, Типика Перемышльского, «частословах» разных греческих монастырей «отколежъ нам на Руси законь святый православный выдан»

2 Порядок богослужения по Студийско-Алексиевского уставу были изложены в соборных чиновниках и монастырских обиходниках и предполагал отдельные отправления Повечерия и Полунощницы, а также отдельное служение Великой вечерни и полиелейной Утрени. Н. Д. Успенский, Православная вечерня: Историко-литургический очерк. Чин всенощного бдения на Православном Востоке и в Русской Церкви. – М., 2004, с. 65.

3 Письмо супрасльского архимандрита Сергия Кимбара к Киевскому митрополиту Макарии II, около 1536 г. Архив Юго-Западной России, издаваемый комиссией для разбора древних актов, состоящей при Киевском, Подольском и Волынском генерал-губернаторе, Ч. 1, т. 8. – [Б. м.], 1887.

4 Также, с. 6.
Авторитет митрополита был непререкаем и поэтому акт передачи им книг церкви «на которую он попечение как ктитор имел»⁵, т.е. в Супрасльский монастырь, воспринимался как благословение на сравнение и «справу» уставного богослужения и тех обычаяв и традиций, которые «несправныя и церкви святой негодныя» [тамже].

К местным обычаям, которые укоренились к XVI в. «везде по Руси и зде в Литве», архимандрит Сергий относит упрощение богослужения⁶, а также манеру поведения прихожан в храме. Например, отмечалось, что в святой алтарь любой миряне входил «как в купилищный дом», причем миряне входили даже северными дверями. Хотя как известно, святой алтарь «невходим по Писанию катапетазма всякому посполитому человеку» (VI собор вселенский в Царьграде и Трулле, правило 69)⁷. Архимандрит Сергий установил правило, по которому в алтарь Супрасльских храмов могут входить северными дверями только священники, а южными – братия и, если это необходимо, миряне.

Поклонение Кресту и целование Евангелия проходило суетливо, в спешке: перегоняя и толкая друг друга, монашествующие и миряне нарушили благочиние богослужения. Архимандрит установил твердый порядок поклонения Честному Кресту и целования Евангелия, который предполагал подход к священным предметам по чину и по старчеству, «как Типик повелевает»⁸.

На Пасху в святой алтарь вносили для освящения мясо и хлеб, сырь, овощи, мед и прочие продукты питания, в освященные храмы иногда вводили скот. Все это запрещено в святых правилах, где сказано: не только в алтарь, но и в церковь скот не пускать, а в алтарь – ничего кроме вина служебного и масла «деревянного и тимиана» не вносить. Но в церквях Великого княжества Литовского, отмечал архимандрит Сергий, «о том не радят а ни того не знают и не хотят знать»⁹.

Реформа богослужебного устава началась в Супрасльском монастыре по благословению митрополита примерно в 1530-1532 годах. Непривычные для монашествующих богослужебные порядки вводились ради того, «чтобы соборное правило святой Церкви было не пестро, но однолично, водле оных стран законного в монашеских соборах положение и утверждение, не от Литвы, а не от Москвы, но оттоль, отколь нам крещение процвете и вера»¹⁰.

Борьба горячего византиниста архимандрита Сергия Кимбаря с тоже горячими поклонниками византизма, но уже адаптированного на русской почве, но сила острый, болезненный характер. Введение новых порядков вызвало большое

---

⁵ Тамже, с. 7.
⁶ Тамже, с. 9.
⁷ Тамже, с. 11.
⁸ Тамже, с. 9.
⁹ Тамже, с. 10.
¹⁰ Тамже, с. 6.
недовольство братии, некоторые из которых писали жалобы (доносы) митрополиту Киевскому Макарию II. Например, монах Арсений обвинял архимандрита Сергия в самовольном изменении устава.

Действительно, многие богослужебные порядки не соответствовали указаниям Иерусалимского устава и их начали исполнять только после нововведений о. архимандрита. Так, например, в дни празднования Святой Пасхи (на Пасху и на Светлой седмице) на Часах начали трижды читать тропари Часов и трижды – сами часы (то есть Первый, Третий, Шестой часы перед Литургией); после стихир Пасхи – петь воскресный тропарь «Христос воскресе» по гласу.


О. архимандрит отменяет чтение тропаря «Крестителю Христов, тебе бо дана благодать молиться за ны», отменяет возглас «Яко милостивый человеколюбец» на первой ектеньи той Утрени, которая служилась и в настоящее время служится в монастырях в Великий пост перед Шестопсалмием; отменяет чтение тропаря «Премудрости наставниче» и богородичен «Преславную Божию Матерь», который читался только во вторник и четверг в Великий пост, а также тропарь «Посреде двою разбойнику» на Девятом часе, ссылаясь опять же на Часослов («Частослов») Афонского монастыря и Перемышльский Типик.

Богослужения по Судийско-Алексиевскому уставу начинались возгласом «За молитв отец наших …» в праздники памяти великих святых, предтеч, святых апостолов, святителей, мучеников, преподобных, которым служатся полиелейные службы; а в праздники богородичные – «за молитв Богородицы Господи Иисусе Христе, помилуй нас». О. архимандрит отменил эту молитву как не соответствующую уставу.

Много неточностей и искажений происходило в исполнении циклов стихир. Стихиры на «Господи воззвах» пели по Октойху и Минее, но не следуя указаниям Типикона, а по своему обычаю, а сами «Возвахи» и вовсе читали. В Супрасльском монастыре пели 2 стиха «Господи воззвах» на глас Мииеи («яко типик повелевает»), затем прочие стихи этого псалма стихологизовали антифонно (двумя чтецами), а стихиры исполняли из Минеи «вдл» указаний Типикона.

В Супрасльском монастыре до начала реформ не пели стихиры на «Хвалите», потому что никто не знал порядок пения хвалитных псалмов. При о. Сергии в воскресные дни после «Свят Господь Бог наш», а по праздникам после светильна.

11 Тамже.
12 Часослов. – М, 1980, с. 43.
стали петь «Всяко дыхание» и «Хвалите Господа с небес» на глас хвалитных стихир. После пения этих двух стихов остальные стихи псалма стихологизировались до стихир двумя чтецами. Именно такое исполнение предусматривается Иерусалимским уставом в воскресные и праздничные дни, и в Марковых главах Типикона «везде явлено», и в Часослове «явственно о том изображено», — пишет архимандрит Сергий.

Традиционным стало возглашения отпустов Вечерни и Заутрени не по указанию Часослова и Типикона, а по обычаю. Следуя местному обычаю произносились прошения Великой ектении (и многое другое) на молебнах, которые служились после Вечерни перед «Бог Господь»13.

Большое значение в древней Церкви придавалось каждению, возжиганию и гашению свечей и лампад, а также колокольному звону. В Супрасльском монастыре на будничных богослужениях обычно кадили мало — немного на Утрене и немного перед Литургией. При архимандрите Сергии в любой день в начале Утрене стали кадить и алтарь, и церковь, и притворы, и каноны. Более того, о. сергий отметил, что в течение года в праздники Богородицы, Предтечи (два), апостольские (три) и праздники святых на Бдениях «волею Богородицы», кадят 6 раз все церкви обители (кроме алтаря). В полиелейные праздники кадят церкви четырежды.

Святым обычаем в соборных храмах Русской церкви являлось второе чтение Евангелия на воскресной Утрене. Первое чтение Евангелия совершалось перед каноном после славословия по Иерусалимскому уставу, второе же чтение Евангелия соответственно уставу Великой константинопольской церкви. Первое чтение относилось к рядовому святому (или к Богородице, если рядовой святой не имел своего чтения из Евангелия), второе — всегда воскресное14. Этот обычай исполнялся и в Супрасльском монастыре, о чем о. архимандрит печалялся как о нарушении уставного предписания, но отменить его не решался. Однако очень внимательно следил за исполнением правил чтения ежедневных Апостола (или Апостолов, например мертвенных) и Евангелия.

И в монашеских, и в мирских церквах Великого княжества Литовского («…и везде на Руси») немало было того, что не по «писанию совершалось, а по обычаю». Первый псалом Вечерни (№ 103), например, заканчивали словами «Благослови, душе моя Господа» (кстати, такое окончание псалма имеется и в Псалтири), а в Супрасльской обители Богородицы по благословению о. архимандрита заканчивали псалом словами «солнце позна запад свой, положил еси тму и бысть нощь, яко возвеличишася дела Твоя, Господи. Вся премудростию сотворил еси», — так да-

13 По Студийскому уставу.
14 Н. Д. Успенский, Православная вечерня: Историко-литургический очерк. Чин всенощного бдения на Православном Востоке и в Русской Церкви, с. 348.
ется предначинательный псалом на Вечерне в Часослове Иерусалимского устава 15. Такой «реформированный» предначинательный псалом пели в Супрасльском монастыре в XVI веке не полностью. Исполнялись лишь отдельные стихи этого псалма, к каждому из которых добавляли тот или иной припев. В таком виде предначинательный псалом исполнялся на два хора, что очень напоминает исполнение антифонов из песенного последования Великой константинопольской церкви.

Некоторые литургические молитвы местный обычай дозволял читать в сокращении (например, «еже Бог за молитв» на Литургии в приходских храмах при службе с диаконом читали вполузву, сокращая перечень имен святых, молитв которых испрашивали). Архимандрит Сергий пресек этот обычай: молитву произносили в монастыре полностью.

Важное место в богослужебном чине Русской церкви занимало соборное служение. Обычай совершения вступления на Великом Вечерне соборно унаследован от песенного последования Великой константинопольской церкви. Такой вход в Русской церкви совершался на праздники и накануне воскресных дней. Участвовать в соборном вступлении (естественно, в соборном храме) обязаны были и все городские попы (которые у себя в церкви Вечернюю должны были отслужить заранее), и «прибылые попы» (прибывшие по делам в этот город) 16. Соборное пение должно было исполняться, несомненно, по предписаниям Типикона. Но в Супрасльском монастыре и этот важный чин отправлялся по местному обычаю, который состоял в том, что пение совершалось не духовенством соборно, а клиросами («на две стороны», то есть антифонно), причем певчие не только пели, но и читали то, что положено петь, например, стихиры на литии.

Небрежно читались и Царские часы в праздники Рождества и Богоявления: положенные на Часах миенные стихиры не пелись; псалмы, паремии, Апостол, Евангелия на этих Часах пелись и читались не уставные, а какие придется, следуя местным обычаям. И на других богослужениях чин чтения Евангелия и Апостола совершался по типу «зде в Литве». Архимандрит Сергий отмечал, что в монастыре «святых книг чести не знают», – то есть те книги, которые по уставу должны быть читаться на бдения и Утрених (толкование на Евангелие, послания апостола Павла, Маргарит св. Иоанна Златоуста, Метофрас Лагофета, Шестоднев Златоуста, Лествицу и творения Студитские). Перечисленные уставные чтения не исполнялись не только в мирских соборных церквях, но и в крупных монастырях Великого княжества Литовского.

Большие претензии были у о. архимандрита к открытию Царских врат и к пользованию северными и южными дверями алтаря. Местный обычай позволял

15 Часослов, с. 151.
16 Н. Д. Успенский, Православная вечерня: Историко-литургический очерк. Чин всенощного бдения на Православном Востоке и в Русской Церкви, с. 69.

158
отворять царские врата в праздники в начале Вечерни и Утрени, а иногда и в будни дни. О. Сергий доносит епископу Макарию о том, что этими действиями нарушаются строжайшие уставные предписания — «крепко возобранено не во время потребы царские врата отворять». 

В православном храме важную функцию выполняет притвор. В Великом княжестве Литовском в церквях притворов не было. При архимандрите Сергии в храмах монастыря были устроены внутренние притворы, в которых совершались праздничные литии и служились панихиды («литии мертвым»). А также Малые повечерия, Полунощницы и Часы (Третий, Шестой, Девятый), кроме Первого, который читался после Утрени внутри Церкви. В притворах происходило и освящение воды (богоявленское, маккавейское или «по потребе»). Отступление от этих правил допускалось только в Великий пост, когда Великое повечерие, Полунощницу и Часы служили внутри церкви. Это правило распространялось и на Рождественский, а также апостольские посты, но только в том случае, если выполнялись поклоны (земные) и пелась апостолья вмемо «Бог Господь».

Обустройство алтаря в Супрасльских церквях было произведено по чину Иерусалимского устава. Проскомидия совершалась в северной части, а в южной устраивали ризницу — специальные каморы для священных сосудов. В большие праздники (господние, богородичные, избранных святых) перед иконостасом зажигалось «кадило масленное» (лампада), маслом из которого после отпуска Утрени помазывали братию и мирян — тех, кто этого удостоился. 

В Супрасльском монастыре при архимандрите Сергии старались придерживаться византийских богослужебных порядков. В Супрасльском монастыре порядок пасхального бдения строился по Студийскому уставу. Ночью, после Литургии, которая заканчивалась в два часа ночи, благословляли пять хлебов. Священники и братия, не выходя из церкви, каждый на своем месте, съедали этот хлеб, запивали квасом, а затем продолжали бдение до солнечного восхода. Именно Студийский устав предполагал после чина агрипии (благословления хлебов) вкушение этого хлеба, а затем, после короткого отдыха, сразу начинать Утреню — до восхода солнца.

Богослужебная реформа в Супрасльском монастыре в 1530-е годы свидетельствует, что трансформация и изменение певческой богослужебной традиции шла по вектору Запад — Русь. В этом же направлении протекало обновление, редакция византийско-русской певческой традиции. Влияние византийской богослужебной культуры на русскую церковную культуру оставалось сильным даже тогда, когда и самой Византийской империи уже не существовало. Успенский отмечает, что

17 Византийская империя закончила свое существование после турецкого завоевания Константинополя в 1453 году.
несмотря на то, что богослужебная практика Русской церкви в XV-XVII веках была весьма многообразна, богослужебный канон постоянно тяготел к обновлению по византийскому образцу.

Необходимо подчеркнуть, что для христиан Русской Церкви Великого княжества Литовского Византийская Церковь оставалась идеальным образом и тогда, когда Византийская империя окончила свое существование и сама Византийская Церковь в некотором роде стала церковью «рассеяния».

Пройдет чуть более ста лет, и православная певческая культура Великого княжества Литовского (входящего в состав государства Речь Посполитая) станет «лaborаторией», местом, где произойдет «перевод», адаптация западной певческой традиции и нотации к славянской православной традиции и менталитету (как это случилось с певческим стилем хорового венецианского концерта). Отсюда, из Великого княжества Литовского, новый русский православный певческий стиль (партесное пение) и нотация (пятилинейная с квадратной нотой) будут транслированы на Русь. Носителями (в прямом и переносном смысле слова) новой певческой православной культуры станут певчие из монастырей и церквей Великого княжества Литовского.

SUMMARY

Larisa Gustova, Minsk

Byzantine Liturgical-Choral Rubrics in the Suprasl Monastery of the Annunciation of the Mother of God (XVI century)

Keywords: Suprasl monastery, Byzantine rubrics

In the Byzantine Church there were many liturgical rubrics of the Great Constantinople church, Everghetidos, Athonite (or of the Holy Mountain), Studite, patriarchal (of the Holy Sepulchre), Costamonitou, skete, Studite-Alekseyev, of St Sabbas etc. Those rubrics were used in monasteries, sketes, cathedrals and parishes. Many of them existed

18 Н. Д. Успенский, Православная вечерня: Историко-литургический очерк. Чин всенощного бдения на Православном Востоке и в Русской Церкви, с. 279.
simultaneously. Due to the changing church reality the place of the rubrics of the Great Constantinople church and of the Holy Sepulchre was taken by that of Jerusalem and later by Studite-Alekseyev rubrics.

Before the XV century in the Grand Duchy of Lithuania the Great Constantinople and the Studite rubrics were enriched by the local liturgical traditions, even the ideological sense of many elements was changed and was assumed to be a part of autonomous, authentic ancient Russian religious life. At that time begins the reform of the liturgical rubrics, finished in the second half of the XVII century by patriarch Nikon. Starting from the XV century the Jerusalem rubrics in their Constantinopolitan version were introduced in the Russian Church.

The reform of the liturgical rubrics in the Suprasl monastery, carried out by archimandrite Sergius Kimbar, was based on the liturgical indications of the Holy Mountain Typicon, Przemyśl Typicon, “tchastoslovs” of various Greek monasteries, as well as texts from “holy books of Church rules” in Slavonic. All the mentioned books were offered to the monastery by Joseph Soltan, the metropolitan of Kiev, Halych and all Russia. The reforms met some opposition from the brethren, in some cases justified, as certain changes were not based on the Church rubrics. Still in parish and in monastery churches of the Grand Lithuanian Duchy in the services there were a lot of elements coming “rather from the local habits than from the books”. One of the remarks made by archimandrite Sergius concerned the lack of readings from the Church Fathers during the Mattins and the Vigil. He questioned also the use of the Royal Doors, he introduced in Suprasl monastery churches the interior narthex etc. One can also notice the same Byzantine style changes in the Russian church culture, especially in choral music.
Именем митрополита Макария, возглавлявшего московскую кафедру с 1542 по 1563 гг., связана целая эпоха в истории канонизации. До макарьевских соборов в Русской православной церкви было 22 общепочитаемых национальных святых, после проведения поместных соборов эта цифра увеличилась более чем вдвое: в 1547 и 1549 гг. было установлено празднование еще 39 святых. Почти все канонизированные святые и ранее почитались церковным обрядом в отдельных епархиях или монастырях, соборы лишь расширили это празднование, сделав его общерусским, или же подтвердили факт местного почитания1. На соборах, созванных митрополитом Макарием, был окончательно сформирован порядок канонизации, согласно которому решение о прославлении принималось центральной церковной властью после тщательного рассмотрения сведений о подвигах и чудесах святого. Соборными деяниями 1547 и 1549 гг. были определены формальные признаки канонизации: дар чудотворений, нетление мощей, литературное прославление составлением канонов и житий2.

Установление празднования святым, названным „великими новыми чудотворцами“ и „новыми чудотворцами“, сопровождалось внесением их памяти в Синодик-Менологий и созданием в их честь гимнографических, агиографических и иконографических произведений. Еще будучи новгородским архиепископом, Макарий


2 А. С. Хорошев, Политическая история русской канонизации (XI-XVI вв.), Москва 1986, с. 172; Там же см. перечни имен святых, канонизированных на соборах 1547 и 1549 гг.
инициировал сбор сведений о русских святых и написание им служб, житий или новых редакций житий, а также похвальных слов.

Подготовка к собору 1547 года продолжалась несколько лет; на заседаниях собора, длившихся два дня, были освидетельствованы службы святым и их жития и было установлено общенациональное почитание 14 святым и местное почитание 9 святым. С 1526 по 1542 гг. Макарий был главой новгородской епархии, поэтому вполне закономерно, что доминирующее положение в списке занимали новгородские святые: „две трети списка составлены по мысли самого митрополита, руководителя собора, под влиянием его личного отношения к памяти некоторых святых и его знакомства с агиобиографической литературой“1. На отборе святых сказались и приверженность большинства иерархов иосифлянским взглядам. Идейные наставники иосифлян Пафнутий Боровский и Макарий Калязинский наряду с московским митрополитом Ионой были провозглашены великими чудотворцами.

После Собора 1547 года архиереям Русской Церкви было поручено продолжить в своих епархиях сбор сведений о подвижниках благочестия, а также подготовить их жития, каноны, молитвы. Через два года состоялся еще один собор, на котором к лику святых было причислено около 18 подвижников благочестия. Деяния собора 1549 года не сохранились, поэтому список канонизированных святых реконструирован Е.Е. Голубинским по другим источникам и может быть не вполне полным и точным.

Макарьевские соборы явились не только ключевым моментом в истории канонизации в Русской православной церкви, но и сопровождались стремительным развитием агиографии: „в четверть века написано было о русских святых не меньше, чем в сто лет, следовавших за смертью Макария“2. Жития новоявленным чудотворцам были включены в макарьевские Минеи четвертой и третьей редакции (т.е. в Успенский и Царский списки); службы, жития и похвальные слова – в „Минею новым чудотворцам“3 (напр., ГИМ, Синодальное собр., № 317, № 677, № 885, все XVI в.). Известны и некоторые из авторов, трудившиеся над созданием новым житий и похвальных слов. Одним из первых житий, написанных по распоряжению митрополита Макария, была новая редакция биографии Михаила Клопского, составленная в 1537 г. Василием Тучковым. Биографом псковских и новгородских святых был иерей Василий, в иночестве Варлаам: в 1547 г. им составлено житие Евфросина, в 1550-1552 гг. – житие князя Мстислава Всеволодовича. Биографом суздальских святых был Григорий, инок Спасского Ефимиево монастыря; ему приписываются создание житий Евфимии Новгородского, Евфросинии Суздальской и суздальского епископа Иоанна, а также канонов этим святым.

1 В. О. Ключевский. Древнерусские жития святых как исторический источник, Москва 2003, с. 187.
В данной статье будет затронут лишь один аспект распространения макарьевской агиографии, а именно — ее функционирование в составе Пролога — календарного сборника кратких житий святых и поучений. Следует заметить, что в Пролог вошли не пространные, а краткие версии житий новых чудотворцев. Число рукописных прологов, содержащих такие жития, похоже, невелико, мне известно всего 8 списков (перечислены в хронологическом порядке):

Российская государственная библиотека (далее РГБ), собр. С.О. Долгова, № 39, на сентябрь—февраль, конец 30-х — первая половина 40-х гг. XVI в.;

РГБ, собр. Е.Е. Егорова, № 1299, на сентябрь—февраль, вторая половина 1550-х гг.;

Львовская национальная научная библиотека Украины им. В. Стефаника (далее ЛННБ им. В. Стефаника), АСП 27, на март—август, конец 40-х — начало 50-х гг. XVI в.;

Частное собрание В.Ф. Ситнова в Павловском Посаде, на март—май, 50-е гг. XVI в.;

Львовская национальная научная библиотека Украины им. В. Стефаника, МВ 1263, на март—август, 60-е гг. XVI в.;

Государственный исторический музей, Музейское собр., № 449, на март—август, 60-е гг. XVI в.;

Российская национальная библиотека (далее РНБ), собр. А.А. Титова, № 1220, на сентябрь—февраль, 70-е гг. XVI в.;

Государственный исторический музей, Синодальное собр., № 241, на март—август, 20-е гг. XVII в.;

Списки осеннего полугода (№ 1, 2 и 7 из данного перечня) в литературе упомянуты в связи с введением в научный оборот псковской редакции Простого пролога. Е.А. Фет отметила, что эта переработка Пролога возникла не ранее 20-х гг. XV в. и первоначально распространялась в пределах Новгорода и Пскова. Псковская редакция была открытой для современного агиографического материала и содержала нехарактерный для других редакций набор поучений. Так, в ее житийный раздел вошло упоминание о знамении от иконы Богоматери в Черсках, произошедшее в псковской епархии в 1420 г., рассказ о преставлении Варлаама Хутынского, сказание о битве новгородцев с суздальцами, житие Димитрия Прилуцкого († ок. 1406) и др. Назидательный раздел практически на каждый был дополнен

---

5 Е. А. Фет, Новые факты к истории древнерусского Пролога, [в:] Источниковедение литературы Древней Руси, ред. Д. С. Лихачев, Ленинград 1980, с. 53-70.

6 Например, на лицевой стороне начальных листов рукописи из Национальной библиотеки Беларуси имеется копийная запись о том, что пролог переписан в 1427 г. при киевском митрополите Фотии (1408-1431) и принадлежал Псково-Печерскому монастырю.

7 Примечательно, что псковская редакция пополнялась и житиями южнославянских святых. Так, в пролог псковской редакции РГБ, собр. С. О. Долгова, № 39 были включены жития Иоанна Рыльского и Саввы Сербского. В прологах РГБ, собр. Е. Е. Егорова, № 1299 и РНБ, собр. А.А. Титова, № 1220 представлено житие Стефана Дечанского, что в целом характерно для Простого пролога. Эта редакция интересна и потому, что в списках, отражающих самую раннюю стадию ее развития (Псковский государственный объединенный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник, шк. 22, № 118/49, 1500-1510-е гг.; Библиотека им. Врублевских АН Литвы, F 19-92, первая четверть XVI в.) содержится прологовое сказание о Параскеве
новыми для Пролога чтениями, заимствованными из патериков (Римского, Скитского, Синаи́ского), сборников назидательного характера (Злато́струя, Изборника Симеона-Святослава, Изборника 1076 г., Пандектов Никона Черногорца) и других источников.

Постепенное эволюционирование псковской редакции (в настоящее время известно 15 ее списков конца XV – начала XVII вв., все на осеннее полугодие), вбиравшей в себя все новые житийные тексты при неизменном назидательном разделе, привело к развитию 5 видов (А, А1, Б, Новгородский и Макарьевский по классификации Е.А. Фет). На 30-е – 50-е гг. XVI в. приходится становление наиболее объемного по числу новых житий и хронологически наиболее позднего Макарьевского вида, содержащего материалы новым чудотворцам.

Долговский список № 39 из РГБ отражает раннюю стадию включения макарьевского агиографического корпуса в Пролог: писец на соответствующие даты выписал только памяти новых святых, а жития им поместил в конце рукописи. В приложении среди других текстов читаются жития новгородского епископа Иоанна, Павла Обнорского и Саввы Вишерского (первый и второй канонизированы на соборе 1547 г., третий – на соборе 1549 г.). Время создания долговского пролога – 30-е – 40-е гг. XVI в. – вполне согласуется с предположением, что уже в период подготовки к макарьевским соборам осуществлялось эпизодическое включение в Пролог актуальных агиографических текстов.

Егоровский и титовский списки (№ 2 и 7 данного перечня) отражают массовое обогащение псковской редакции новыми агиографическими материалами. В них вошло 10 житий новых чудотворцев, 7 из которых были канонизированы на соборе 1547 г.: Савватий Соловецкий (27 сентября), Никон Радонежский (17 ноября), Александр Невский (23 ноября), Савва Сторожевский (3 декабря), Павел Обнорский (10 января), Михаил Клопский (11 января), Максим Юродивый (21 января). На соборе 1549 г. – 3: Иона Новгородский (5 ноября), Савва Вишерский (1 октября), Всеволод Псковский (27 ноября и 11 февраля). В прологах поминаются Исидор Юрьевский (8 января), житие которому было составлено по благословению митрополита Макария между 1558 и 1563 гг.8, и мученик Иоанн Казанский (24 януа́рия 27).
варя), житие которому возникло не позднее 1550-х гг.9 Таким образом, в списках Макарьевского вида псковской редакции отразилась не только стадия развития агиографии до макарьевских соборов и непосредственно связанная с соборами, но материалы послесоборного периода.

В отличие от прологов осеннего полугодия, рассмотренных в контексте имевших централизующее значение макарьевских соборов, прологи весеннего полугодия с житиями новым чудотворцам были упомянуты преимущественно в описаниях и археографических обзрах рукописей10. Роспись пролога пространной редакции ГИМ, Музейское собр. № 449, на весеннее полугодие, происходящего из псковско-новгородских земель, показывает, что в его состав вошло 11 житий, связанных с деятельностью митрополита Макария по упорядочению новой агиографии: Арсений Тверской (2 марта), Евфимий Новгородский (11 марта), Макарий Калязинский (16 марта), Иона Московский (30 марта), Зосима и Савватий Соловецкие (17 апреля), Стефан Пермский (26 апреля), Евфросин Псковский (15 мая), Георгий Новый (26 мая), Дионисий Глущицкий (1 июня), Иоанн Сочавский (2 июня), Кирилл Белозерский (9 июня).

Пролог весеннего полугодия ГИМ, Синодальное собр., № 241, пространной редакции, из Кирилло-Белозерского монастыря, также содержит корпус из 11 житий новых чудотворцев: Евфимий Новгородский (11 марта), Макарий Калязинский (4 марта), Пафнутий Боровский (1 мая), Исидор Ростовский (14 мая), Евфросин Псковский (15 мая), Георгий Новый (26 мая), Иоанн Сочавский (2 июня), Кирилл Белозерский (9 июня), Петр и Феврония Муромские (25 июня), Антоний Римлянин (3 августа), перенесение мощей московского митрополита Петра (24 августа).

В пролог из частной коллекции В.Ф. Ситнова (также пространной редакции), упомянутый И.И. Калигановым в археографическом обзоре рукописей, включающих прологное житие мученика Георгия Нового11, вошел схожий набор „новых“ святых: Евфимий Новгородский (12 марта), Зосима и Савватий Соловецкие (17 апреля), Стефан Пермский (26 апреля), Пафнутий Боровский (1 мая), Исидор Ростовский (14 мая), Георгий Новый (26 мая). На первый взгляд этот перечень может...

9 Р. П. Дмитриева, Житие Иоанна Казанского, [в:] Словарь книжников и книжности Древней Руси, ред. Д. С. Лихачев, вып. 2 (вторая половина XIV – XVI вв.), часть 1, с. 267-268.
11 И.И. Калиганов, указ. соч., с. 312-314.
показаться более коротким, чем в Муз. 449 и Син. 241, но это связано с тем, что в прологе из собрания Ситнова представлены тексты с марта по май.

Полугодовые львовские прологи АСП 27 и МВ 1263, по времени создания близкие макарьевским соборам, вобрали в себя жития 10 новым святым (их набор, календарное распределение и содержание в списках совпадают). С собором 1547 г. связано 8 святых: Иона, митрополит Московский (30 марта, нач.:

В некое время прилучися смиренному Фотию митрополиту…) Зосима и Савватий Соловецкие (17 апреля, нач.:

Преподобный отец наш Савватий пребываше в иноческом чину с братиею…); Пафнуций Боровский (1 мая, нач.:

Сеи убо приснопамятыи отец наш Пафнутие бяше от колена…); Прокопий Устюжский (8 июля, нач.:

Сему убо святому Прокопию еще живу сущу и живущу ему в паперти церковем…); Петр и Феврония Муромские (25 июня, нач.:

Сеи благочестивыи князь Петр родися от благочестию и святу корени и воспитан бысть…); Александр Свирский (30 августа, нач.:

Преподобныи отец наш Савватие пребываше в иноческом чину с братиею…); Пафнуций Боровский (1 мая, нач.:

Сеи убо приснопамятыи отец наш Пафнутие бяше от колена…); Прокопий Устюжский (8 июля, нач.:

Сему убо святому Прокопию еще живу сущу и живущу ему в паперти церковем…); Петр и Феврония Муромские (25 июня, нач.:

Сеи благочестивыи князь Петр родися от благочестию и святу корени и воспитан бысть…); Александр Свирский (30 августа, нач.:

Сеи убо приснопамятыи отец наш Пафнутие бяше от колена…); Прокопий Устюжский (8 июля, нач.:

Сему убо святому Прокопию еще живу сущу и живущу ему в паперти церковем…); Петр и Феврония Муромские (25 июня, нач.:

Сеи благочестивыи князь Петр родися от благочестию и святу корени и воспитан бысть…); Александр Свирский (30 августа, нач.:

Сеи убо приснопамятыи отец наш Пафнутие бяше от колена…); Прокопий Устюжский (8 июля, нач.:

Сему убо святому Прокопию еще живу сущу и живущу ему в паперти церковем…); Петр и Феврония Муромские (25 июня, нач.

Сеи благочестивыи князь Петр родися от благочестию и святу корени и воспитан бысть…); Александр Свирский (30 августа, нач.

Сеи убо приснопамятыи отец наш Пафнутие бяше от колена…); Прокопий Устюжский (8 июля, нач.

Сему убо святому Прокопию еще живу сущу и живущу ему в паперти церковем…); Петр и Феврония Муромские (25 июня, нач.

Сеи благочестивыи князь Петр родися от благочестию и святу корени и воспитан бысть…); Александр Свирский (30 августа, нач.

Сеи убо приснопамятыи отец наш Пафнутие бяше от колена…); Прокопий Устюжский (8 июля, нач.

Сему убо святому Прокопию еще живу сущу и живущу ему в паперти церковем…); Петр и Феврония Муромские (25 июня, нач.

Сеи благочестивыи князь Петр родися от благочестию и святу корени и воспитан бысть…); Александр Свирский (30 августа, нач.

Сеи убо приснопамятыи отец наш Пафнутие бяше от колена…); Прокопий Устюжский (8 июля, нач.

Сему убо святому Прокопию еще живу сущу и живущу ему в паперти церковем…); Петр и Феврония Муромские (25 июня, нач.

Сеи благочестивыи князь Петр родися от благочестию и святу корени и воспитан бысть…); Александр Свирский (30 августа, нач.

Сеи убо приснопамятыи отец наш Пафнутие бяше от колена…); Прокопий Устюжский (8 июля, нач.

Сему убо святому Прокопию еще живу сущу и живущу ему в паперти церковем…); Петр и Феврония Муромские (25 июня, нач.

Сеи благочестивыи князь Петр родися от благочестию и святу корени и воспитан бысть…); Александр Свирский (30 августа, нач.

Сеи убо приснопамятыи отец наш Пафнутие бяше от колена…); Прокопий Устюжский (8 июля, нач.

Сему убо святому Прокопию еще живу сущу и живущу ему в паперти церковем…); Петр и Феврония Муромские (25 июня, нач.

Сеи благочестивыи князь Петр родися от благочестию и святу корени и воспитан бысть…); Александр Свирский (30 августа, нач.

Сеи убо приснопамятыи отец наш Пафнутие бяше от колена…); Прокопий Устюжский (8 июля, нач.

Сему убо святому Прокопию еще живу сущу и живущу ему в паперти церковем…); Петр и Феврония Муромские (25 июня, нач.

Сеи благочестивыи князь Петр родися от благочестию и святу корени и воспитан бысть…); Александр Свирский (30 августа, нач.

Сеи убо присно
пространной редакции Простого пролога. В списках АСП 27 и МВ 1263 текст пространной редакции представлен не в чистом виде, а в комбинации со Стишим прологом. Варианту Стишного пролога в этих списках нередко соответствует первый текст дня, в ряде случаев выписаны стихи (см., например: 27.IV, память апостолов Иасона и Сосипатра, стих: Жизни тлеемыя…; 12.VI, память Петра Афонского, стих: От долу на Афон зриши… и др.); многие краткие памяти также характерны только для Стишного пролога.

Жития новым чудотворцам в прологах на весеннее полугодие (АСП 27, МВ 1263, Муз. 449, Син. 241) и весеннюю четверть (частьное собр. В.Ф. Ситнова) позволяют расширить представление о механизмах интеграции макарьевской агиографии в Пролог, которая не ограничивалась рамками псковской редакции, а рас пространялась и на пространную редакцию Простого пролога. В настоящее время выделено несколько типов пространной редакции: турковский, составленный в Туровском княжестве в 60-е гг. XII в.; ростово-суздальский, дополненный в северо-восточных землях в конце XIII в.; киевский, получивший распространение на территории Великого княжества Литовского. Существование списков пространной редакции с корпусом житий новым чудотворцам позволяет выделить еще один – макарьевский вариант пространной редакции.

Львовские прологи позволяют сделать еще один важный вывод: макарьевский вариант Простого пролога распространялся не только в Московском государстве, но и за его пределами. Хранящиеся во Львове списки по палеографическим при метам и особенностям языка являются великорусскими. На л. 88 об. рукописи МВ 1263 сделана запись: „Пролог XVI в. листов 442 с марта до конца августа писан большим полууставом в Северной России. Имеет описания жизней св. русских и славянских. Унев, 20 февраля 1855 г. А. Петрушевич“4. Однако на л. 1–4 пролога МВ 1263 есть полистная скрепа скорописью конца XVII – начала XVIII вв., свидетельствующая о принадлежности этой рукописи Креховскому обще жительному монастырю (в Львовской области).

И.И. Калиганов, опубликовавший проложное житие Георгия Нового по списку АСП 27, указал на псковское происхождение этого пролога. Уже в начале XVII в. утраченное начало рукописи АСП 27 (лл. 1–40) было восстановлено известным львовским переписчиком рукописей иеромонахом Феофилом Дунаевским. На л. 143 этой рукописи имеется запись XVII в.: „Adam Mikolz granowa Seniawski Hrabia na Szkowie y myszy kasztellan Krakowski Hetman Wielki karrany Lwowski jeneralny“.

6 И.И. Калиганов, указ. соч., с. 294.
Rohatynski Lubacz Striyski Starosta. Маргиналии на польском языке, в том числе и на полях житий новым чудотворцам свидетельствуют о том, что макарьевский агиографический корпус был известен в Королевстве Польском и Великом княжестве Литовском.

Текстология проложных житий новым чудотворцам пока не изучена, однако наблюдения над отдельными текстами позволяют говорить о последующей редакционной правке.

Подводя итоги, следует отметить:

Корпус макарьевской агиографии вошел в некоторые списки Простого пролога (РГБ, собр. С.О. Долгова, № 39; РГБ, собр. Е.Е. Егорова, № 1299; РНБ, собр. А.А. Титова № 1220, ЛНБ им. В. Стефаника, АСП 27, МВ 1263; ГИМ, Музейское собр., № 449; Синодальное собр., № 241 и др.);

Житиями новых чудотворцев в равной мере дополнялись осенний и весенний том Пролога, т.е. новый агиографический корпус охватывал годовой Пролог;

Известные в настоящее время списки позволяют выделить Макарьевский вариант псковской редакции и Макарьевский вариант пространной редакции;

Материалы, включенные в Пролог, связаны не только соборами 1547 и 1549 гг., но более широко охватывают деятельность по систематизации агиографии, принятую митрополитом Макарием;

Последующее бытование списков макарьевского варианта пространной редакции Простого пролога на территории Королевства Польского и Великого княжества Литовского является ярким примером взаимодействия в сфере религиозной литературы и свидетельствует о тесных связях между странами культурного ареала Slavia orthodoxa.

Приложение

Жития новых чудотворцев в псковской редакции Простого пролога

Иоанн Новгородский (7 сентября, 1547)
Киприан, митрополит Киевский, Литовский и всея Руси (16 сентября)
Савватий Соловецкий (27 сентября, 1547)
Савва Вишерский (1 октября, 1549)
Иона Новгородский (5 ноября, 1549)

17 Так, И.И. Калиганов указывает на существование нескольких редакций проложного жития Георгию Новому, см. там же, с. 295.......
18 В скобках указана дата поминовения в Прологе и год установления общерусского почитания. ......
Стефан Дечанский (11 ноября)
Никон Радонежский (17 ноября, 1547)
Александр Невский (23 ноября, 1547)
Всеволод Псковский (27 ноября и 11 февраля, 1549)
Савва Сторожевский (3 декабря, 1547)
Исидор Юрьевский (8 января)
Павел Обнорский (10 января, 1547)
Михаил Клопский (11 января, 1547)
Максим юродивый, Московский (21 января, 1547)
Иоанн Казанский (24 января)

Жития новых чудотворцев в пространной редакции Простого пролога
Арсений Тверской (2 марта, 1547)
Евфимий Новгородский (11 марта, 1549)
Макарий Калязинский (16 марта, 1547)
Иона Московский (30 марта, 1547)
Зосима и Савватий Соловецкие (17 апреля, 1547)
Стефан Пермский (26 апреля, 1549)
Пафнутий Боровский (1 мая, 1547)
Исидор Ростовский (14 мая)
Евфросин Псковский (15 мая, 1549)
Ефрем Перекомский (17 мая, 1549)
Исаия Ростовский (15 мая, только краткое упоминание, без жития)
обретение мощей Алексия, митрополита Московского (20 мая)
Георгий Новый (26 мая)
Дионисий Глушицкий (1 июня, 1547)
Иоанн Сочавский (2 июня, 1549)
Кирилл Белозерский (9 июня)
Петр и Феврония Муромские (25 июня, 1547)
Прокопий Устюжский (8 июля, 1547)
Антоний Римлянин (3 августа)
перенесение мощей московского митрополита Петра (24 августа)
Александр Свирский (30 августа, 1547)
SUMMARY

Marina Tchistyakova, Vilnius

Makarius Variants of the Wide Version of the Simple Prologue

Keywords: Orthodox Church, Metropolitan Makarius, Prologue

Muscovite metropolitan Makarius (1542-1563) began a new period in the history of canonisation. Until the time of Makarius’ councils in the Russian Orthodox Church there were 22 universally venerated national saints. During the two local councils in 1547 and 1549 the cult of other 39 saints was established. Almost all the canonised saints were already venerated in churches of separate dioceses or monasteries. The councils only confirmed the local veneration or made that cult universal for all Russia. The councils ultimately formulated the rite of canonisation. The lives of the newly canonised saints were introduced into the hagiographical literature. When Makarius was still the archbishop of Novgorod, he initiated collecting information about the Russian saints and writing their services, their lives or new versions of their lives.

In Prologue – a calendar collection of short lives of the saints and some teachings – only short versions of the new saints’ lives were introduced. Only 8 manuscript copies of Prologue containing those lives exist now. Therefore the Makarius’ hagiographical body was introduced into a few copies of the Simple Prologue. The lives of the new saints were equally introduced into autumn and spring volume of the Prologue. The contemporarily existing copies allow to distinguish Makarius’ variant of Pskov version and Makarius’ variant of the wide version. The materials included in the Prologue are connected not only with the councils of 1547 and 1549, but also more widely with the activity undertaken by metropolitan Makarius in order to systematise the hagiographical literature. Existence of the copies of Makarius’ variant of the wide version of the Simple Prologue on the territory of the Commonwealth proves the mutual influence of the religious literature and of the close links between the countries of the cultural acreage of Slavia orthodoxa.
Kult św. Paraskiewy-Petki Tyrnowskiej we współczesnej Polsce. Zarys problemu

Słowa kluczowe: św. Paraskiewa-Petka Tyrnowska, Polska

Św. Paraskiewa-Petka, pustelnica z trackiego Epiwatu koło Kalikratii, której kult upowszechnił się w XIII w., gdy po zwycięskiej bitwie Bułgarów z armią cesarstwa Tesalonik pod Kłokotnicą (9 III 1230) car bułgarski Iwan Asen II przeniósł jej relikwie do stolicy swego państwa – Wielkiego Tyrnowa i ogłosił patronką stolicy i kraju. Należała do grupy najbardziej czczonych bałkańskich świętych w ruskiej Cerkwi. Jej kult wiązany jest przede wszystkim z falą emigracji, jaka nastąpiła w wyniku inwazji tureckiej na Półwysep Bałkański pod koniec XIV wieku. Imię Petki było umieszczane już w synaksarionie Psalterza (s vosssledowanijem) kijowskiego metropolity Cypriana (1390-1406), mającego bałkański rodowód. Daniel Tuptało (św. Dymitr Rostowski), przypisywał wprowadzenie dnia jej pamięci do kalendarza (14 X) wybitnemu duchownemu i twórcy, homilecie, hagio- i hymnografowi, który zapoczątkował także oryginalną literaturę rumuńską, metropolite kijowskiemu Grzegorzowi Cambłakowi, w XV w., autorowi kilku utworów dedykowanych bałkańskiej świętej (Słowo

1 Data urodzin Paraskiewy jest hipotetyczna, przyjmuje się, że żyła na przełomie X i XI w. Jej brat, Eutymiusz, był biskupem Madity. Już w dzieciństwie miała uprawiać ascencję, opuściła rodzinny dom i odeszła na pustynię. Odbyła pielgrzymki do Konstantynopola i Ziemi Świętej. Pochowano ją niedaleko Kalikratii, dokąd wkrótce przeniesiono jej ciało. Stamtąd zabrano je do Wielkiego Tyrnowa. Po upadku miasta (1393) przyjął je wolny jeszcze Widyń (1394/95). Kiedy i on wpadł w ręce Turków, znalazły się w Belgradzie (1398), później wędrowały do Konstantynopola (1521) i rumuńskich Jass (1641), gdzie nadal leżą. Kult rozwinał się w Tracji jeszcze w XII w., już w połowie XIII w. Petka cieszyła się chwałą wielkiej świętej. Przekład na język polski tyrnowskiego żywotu i kroniki przeniesienia relikwii do bułgarskiej stolicy w:

2 Dziś Selimpasa w europejskiej części Turcji, ok. 50 km na północny zachód od Istambulu.


4 Najprawdopodobniej w lipcu 1231 r. Българската литература и книжнина през XIII век, ред. И. Божилов, София 1987, s. 209.

5 Cyprian przeprowadzał reformę liturgii na Rusi, jemu przypisuje się zastąpienie ustawy studyskiego obszerniejszym jerozolimskim (zastosował m.in. służebnik bułgarskiego pochodzenia) i wprowadzenie ewangelii ra nauczającego (uczelniane służeñie) do literatury religijnej. Dzięki niemu zaadaptowano wiele modlitw i obrzędów, np. na poświęcenie cerkwi. И.Д. Мансветов, Митрополит Кирилл и его литургическая деятельность, Москва 1882; Д. Чешмеджиев, Митрополит Кирилл и кулоынете на българските светци, „Studi Slavistici“, V (2008), s. 15-30 i podana tam literatura.
pochwalne, Służba, Opowieść o translacji relikwii). Ważne znaczenie dla umocnienia kultu miała polityka cerkiewna metropolity Piotra Mohyły (XVII w.), ukierunkowana na autonomizację kijowskiego prawosławia, na kontakty raczej z patriarchatem w Konstantynopolu, aniżeli w budującej światowe imperium Moskwie. Kult Paraskiewy anachoretki ogromną popularnością cieszył się w dawnej metropolii kijowskiej oraz halickiej i litewskiej, stamtąd promieniował na Podkarpacie i Chełmszczyznę, dotarł na Podlasie.

Formy czci okazywanej świętej były niezwykle żywe i bogate do czasu drugiej wojny światowej. Dowód powszechności kultu w okresie dawniejszym przynosi duża liczba odpisów nabożeństw (służb) świętej, które odkryto w polskich cyrylickich rękopisach datowanych na wieki od XVI do XVIII, włączenie święta do prologów i powszechnie używanych w ruskiej Cerkwi XVI i XVII w. zbiorów kazań egzegetycznych (homilii), zwanych ewangelizarami nauczającymi. Świadectwem czasów później są liczne świątynie noszące imię Paraskiewy, paraliturgiczna literatura na cześć pustelnicy oraz folkloryzacja kultu w środowiskach wiejskich. Dla ludu charakterystyczny był synkretyczny, mitologiczno-magiczny sposób myślenia, zespolony z chrześcijaństwem. Kluczowe znaczenie miała geneza imienia Paraskiewy, które po grecku oznacza piątek. Święta stała się uosobieniem i opiekunką tego dnia tygodnia, który jednocześnie poprzez mękę Pańską na krzyżu dedykowano Chrystusowi, a przez Niego jako wcielonego Syna Bożego także Matei Boskiej. Duchowe skojarzenia uroczystości sięgają dni bliskich piątkowi – środę, będącej dniem postu, oraz niedzieli – radosnej pamiątki tajemnicy zmartwychwstania. Nieoficjalna literatura religijna zaświadcza tę jedność w nauczaniu o dniach bezmięsnych, które znajdują swoje ukoronowanie, swoistą nagrodę, w niedzielę, dniu mięsopustnym, a w dalszej perspektywie

---

6 A. Naumow, Wiara i historia. Z dziejów literatury cerkiewnosłowiańskiej na ziemiach polsko-liteńskich, „Krakowsko-wileńskie studia sławistyczne” (Seria poświęcona starożytnościom słowiańskim), t. I, Kraków 1996, s. 49-51; J. Stradomski, Święta Paraskewa (Petka) w literaturze, kulturze i duchowości Słowian południowych i wschodnich, [w:] Święci w kulturze i duchowości dawnej i współczesnej Europy, Biblioteka Ekumenii i Dialogu, t. 9, red. W. Stępnia-Minczewa, Z.J. Kijas, Kraków 1999, s. 89; M.P. Kruk, Gregory Tsamblak and the Cult of Saint Parasceva, [w:] Byzantium, New Peoples, New Powers: The Byzantino-Slav Contact Zone, from the Ninth to the Fifteenth Century (Byzantina et Slavica Cracoviensia, V), red. M. Kaimakamova, M. Smorąg Różycka, Dedicated to the Memory of Anna Różycka Bryzek, Cracow 2007, s. 331-348 + 12 il.

7 W Polsce znajduje się 41 kopii nabożeństw Petki. Reprezentują wszystkie możliwe redakcje tekstu, wzbogacają je o nowe nieznane hymny lub nawet całe utwory. Na końcowym etapie przemian łączą się z odmiennym typem twórczości religijnej, praktykowanej w Polsce przez Kościół unicki. M. Kuczyńska, Południowosłowiańska poezja liturgiczna w zbiorach bibliotek polskich, „Rozprawy i studia”, t. (DXXXIII) 459, Szczecin 2003, s. 126-188.

8 Филарет (Гумилевский), Обзор русской духовной литературы, С.-Петербург 1884, т. V, s. 284; Памятники древнерусской церковно-учительной литературы, С.-Петербург 1896, вып. 2, s. 36-38; Katalog rękopisów cerkiewnosłowiańskich w Polsce, opr. A. Naumow, A. Kaszlej, przy współpracy J. Stradomskiego i E. Naumow, wyd. 2, Kraków 2005.

9 G. Sosna, Rys historyczny parafii prawosławnej Siemiatycze na tle historii miasta, „Wiadomości PAKP” 1983/3, s. 53-57.

w życiu wiecznym\textsuperscript{11}. Szeroka formula święta i porządek kalendarza liturgicznego doprowadziły do zgrupowania obok siebie nie tylko kilku świąt, ale też kilku świętych – Paraskiewy z Epiwatu (14 X), Paraskiewy Męczennicy (28 X), Matki Bożej Opiekunki (Pokrow Bogurodzicy, 1 X) i św. męczennicy Niedzieli (7 VII)\textsuperscript{12}. Kulty nie pozostaly obojętne wobec siebie, postelnica nabrala z czasem rysów maryjnych i męczeńskich, co najlepiej oddaje imię, pod jakim często występuje – Petka (Piatka, Pietka, Piatnica, Piątnica).

W nawiązaniu do kultów pogańskich folklor łączył postać Paraskiewy z boginią Mokoszą, opiekunką urodzin i miejsc nawodnionych, a także z boginią miłości i płodności Ładą\textsuperscript{13}. Lud widział w niej patronkę ślubów, małżeństwa, urodzin dzieci, domowego ogniska, zimowych żeńskich prac\textsuperscript{14}, źródeł i studni – znane były tzw. „źródełka Petki”. Ona chroniła przed suszą, opiekowała się wiejskimi gospodarstwami, polami i bydłem. Strzegała podróżnych, zapewniała powodzenie w handlu. Każda jej ikona uważana była za cudotwórczą.

Podpisanie unii brzeskiej 1596 r. nie zahamowało rozwoju kultu. Cerkiew unicka pozostawiła święto w swoich kalendarzach, uzupełniając istniejące teksty liturgiczne o własne warianty utworów\textsuperscript{15}.

Zmiana granic Polski po 1945 r. i rozproszenie ludności wyznania prawosławnego lub unickiego z terenów przygranicznych na skutek przesiedleń zweryfikowały ten obraz. Nowe warunki życia, intelektualizacja religii, sekularyzacja obyczaju, nie zawsze

\textsuperscript{11} Por. „Błogosławiony jest człowiek ten, który zachowuje dni święte, czyli pości w środy i piątki. Kiedy dusza zejdzie z tego marnego świata i pójdzie pokłonić się czcigodnemu i świętemu tronowi, aniołom będzie ta dusza znana. Kiedy wejdzie ta dusza do niebios Pana, Środa i Piątek powitają ją z radością. „Raduj się duszo sprawiedliwa, która wielce trudziła się, pościła i się modliła dla nas, teraz będziesz się radować w wieczności”. […] I mówią, że przyjdzie dzień niedzieli mięsopustnej, ona między nimi jak córa Syjonu przystrojona będzie świadczyć z Nim. […] Wtedy uradują się wszystkie siły niebieskie radością niewypowiedzianą, śpiewając i weseląc się pójdą z nią do wrót niebieskich, i to jest nagroda, jeśli kto pości w środy i piątki, i zachowuje świętą niedzielę”. 

\textsuperscript{12} Стаття без титулу, приставлена до «Слова святого Пахомия о среде и пятку», [в:] Апокрифи і легенди з українських рукописів, зібрав, упоряд. і пояснив І. Франко, т. 4, Апокрифи есхатологічні, Львів 2006, reprint wydania z 1906 r., s. 90. Тлумачение з языка церковнославянского моє – М.К.

Kult piątku umacniał popularny, przypisywany papieżowi rzymskiemu Klemensowi, apokryficzny tekst o 12 piątkach w roku, które należy otaczać czcią, modlić się, poświęcić, by wieść szczęśliwe chrześcijańskie życie i zyskać niebo. Zob. np. Слово о 12 пятицах и о граде Шпале року Божiя 1600, еже есть на полож христіан; Дванадцать пятницы, Ibidem, s. 81-84, 86-88. Pracę lub jej fragmenty przepisywano i noszono przy sobie jak talizman. Por. С.М. Толстая, op. cit., s. 558.


\textsuperscript{14} Г. Булашев, Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях, Київ 1992, s. 231.

\textsuperscript{15} M. Kuczyńska, op. cit., s. 135.

Najogólniej rzecz ujmując, część oddawana współcześnie świętej pustelnicy uległa znaczącej interioryzacji. Zawęża się do lokalnych, przeważnie niewielkich, wspólnot parafialnych, które od wieków uznawały ją za duchową wstawienniczkę. Najbardziej przemawiającym do wyobraźni faktem wskazującym zmianę rangi Paraskiewy-Petki jest skromna liczba cerkwi pod jej wezwaniem, a więc skurczenie się obszaru, na którym żywo czczono świętą. Zasadniczo, poza jednym wyjątkiem, kult nie znalazł dla siebie miejsca w dawnej formie na terenach przesiedleń. Cerkiew prawosławna ma dwie parafie upamiętniające Petkę – i obie filialne. Jedna znajduje się na tradycyjnych dla kultu terenach, na południowym wschodzie Polski, w Kwiatoniu (gmina Gorlice) będącym filią parafii z Hańczowej (dekanat nowosądecki, diecezja przemysko-nowosądecka). Druga na przeciwległym krańcu państwa, w województwie dolnośląskim, utworzona przez społeczność przesiedleńców w miejscowości Sambor (dekanat wrocławski, diecezja wrocławsko-szczecińska). Nieliczna miejscowa wspólnota prawosławną z powodu trudności komunikacyjnych wydzielili się w 1953 r. z parafii Malczyce (niedaleko Środki Śląskiej). Organizuje nabożeństwa we własnej kaplicy mieszczącej się w budynku mieszkalnym. Poza tym w kilku parafiach znajdują się pojedyncze cerkwie i kaplice poświęcone Paraskiewie, jak kaplica na terenie parafii Kleszczele (dekanat kleszczelowski, diecezja warszawsko-bielska) i cerkiew cmentarna w Rajsku (dekanat bielski, diecezja warszawsko-bielska). Okazjonalnie do celów kultowych wykorzystywana jest kapliczka w Dobrowodzie

Spośród świątyń związanych tradycją z kultem Petki najwyższą godność posiada stała cerkiew parafialna w Siemiatyczach, mająca od 2007 r. charakter tytularnej katedry biskupa siemiatyckiego. Wprawdzie pierwszymi jej patronami byli, i są, apośtolowie Piotr i Paweł, a Paraskiewa tylko współdzieliła z nimi wezwanie od XVIII stulecia, lecz zachowany został zwyczaj uroczystych obchodów pamięci zarówno Apostołów, jak i św. Paraskiewy. Podobnie dawną pamięć kultywuje prawosławna wspólnota wiernych

17 G. Sosna, op. cit. Za informacje dziękuję również duchownym parafii w Siemiatyczach i ks. doktorowi Romanowemu A. Płońskiemu. Chociaż spisy zwykle pomijają wezwanie Petki jako drugie, to na swojej głównej stronie
Ikona św. Paraskiewy-Petki Tyrnowskiej z żywotem; XVI w.


19 G. Sosna, A. Troc-Sosna, op. cit.; M. Boltryk, op. cit.
21 Cerkiew z 1843 r., <http://www.grekokatolicy.pl/artykuly/Parafie-UKGK-w-Polsce/Archidiecezja-Przemysko-Warszawska/Dekanat-Krakowsko-Krynicki/Nowica.html>.
22 Świątynia z 1916 r., <www.grekokatolicy.pl/artykuly/Parafie-UKGK-w-Polsce/Archidiecezja-Przemysko-Warszawska/Dekanat-Krakowsko-Krynicki/Pantua.html>.
24 Zob. <www.cyrylimetody.marianie.pl/kalendarz05/Pazdziernik05/pazdziernik05a.htm>, <www.cyrylimetody.marianie.pl/kalendarz05/Pazdziernik05/pazdziernik05b.htm>.
Pamięć Petki w znacznej mierze trwa dzisiaj także poza ścisłą sferą kultury Kościoła. Niezatarte ślady głębokiego kultu bałkańskiej anachoretki na polskich ziemach odnajdujemy w specjalistycznej i popularnej literaturze historyczno-geograficznej, etnograficznej i turystycznej, choćby w przewodnikach, ilustrowanych materiałami zdjęciaowymi, starymi kronikami, opisami wizytacji biskupich, fragmentami dokumentów, zarządzeń władz, relacjami miejscowej ludności, świadków historii. Autorzy, prezentując materiał, nie uwzględniają zwykle faktów powojennej zmiany mianu, a nawet przynależności eklezjalnej opisywanych zabytkowych świątyń czy godnych upamiętnienia miejsc kultu. W rezultacie powszechną jest informacja, iż w Polsce nadal znajduje się około 30 świątyń pod wezwaniem Petki, mimo że dane te są od dawna nieaktualne. Narodowy Instytut Dziedzictwa wpisał do rejestru zabytków nieruchomych dwanaście cerkwi Paraskevy z województwa podkarpackiego – także tych ze zmienionym mianem, nieczynnych i nieistniejących. Jedną z województwa lubelskiego i dwie z małopolskiego. Jako przykład można podać cenną historycznie cerkiew w Górzance (woj. podkarpackie, gmina Solina) zbudowaną w 1838 r. w 1948 r. przekazano ją Kościołowi katolickiemu i nadano wezwanie Wniebowzięcia Pańskiego, ale nie przestała być zaliczana do zespołu cerkwi poświęconych Paraskewie. Funkcję pomników kultu Petki pełnią też zabudowania sakralne wyłączone z użytku i przeniesione do obiektów muzealnych, jak cerkiew unicka w Holi z początku XVIII w. (1702 r.). Nie jest obecnie wykorzystywany do celów liturgicznych również unikatowy zespół cerkiewny o charakterze obronnym z końca XVI w. w przygranicznym Radrużu (koło Horyńca-Zdroju), w którego skład wchodzi drewniana późnogotycka cerkiew pod wezwaniem Paraskiewy.

Stopniowo wraca pamięć o świątyniach zniszczonych podczas planowych akcji władz od zakończenia wojny do lat 80. XX w., skąd przesiedlono większość rdzennych mieszkańców – by przypomnieć cerkiew w bieszczadzkim Rajsku, wysadzoną w po-wietrze przed wyborami do Sejmu 1980 r., gdy okoliczna ludność zwróciła się z prośbą o przeznaczenie jej na kościół katolicki. Prace archeologiczne na „cerkwiskach”

stan%20na%2030_06_2010/PDK-rej.pdf>.
%2030_06_2011/LBL-rej.pdf> ; <http://www.nid.pl/UserFiles/File/Rejestr%20Zabytków/rejestr%20zabytków%20-
neruchomych%20-20-
stan%20na%2030_06_2010/PDK-rej.pdf>.
28 S. Kryciński, Cerkwie w Bieszczadach, Pruszków 2005, s. 27-28; M. i A. Michniewscy, M. Duda, Cerkwie

29 Tak samo cerkiew w Stefkowej z 1836-1840 r., obecnie kościół rzymskokatolicki pod wezwaniem Niepokalanego

31 P. Wład, M. Wiśniewski, Roztocze Wschodnie, Mielec 2004; W. Łęcki, Kanon krajoznawczy Polski, wyd. „Kraj”

33 Termin oznacza puste miejsce po cerkwi, jak np. w Skorodnem, gdzie cerkiew Paraskevy rozebrano w 1972 r., a materiał budowlany przeznaczono na obórzę, zob. Bieszczady. Słownik historyczno-krajoznawczy, cz. 1: Gmina

– pozwalały odkryć i wyeksponować resztki fundamentów zburzonych cerkwi34. Podobnie akcje porządkowe w byłyrmu miejscu kultu i na starych cmentarzach. Ważną rolę w rekonstrukcji przeszłości odgrywają okazjonalne inicjatywy artystyczne, wystawy, plenery malarskie.

Jak zaznaczono wyżej, od początku kultu św. Paraskiew, których kalendarz kościelny zna kilka35, wpływały wzajemnie na siebie. Imię Paraskiewy-Petki pustelnicy najczęściej identyfikowano z imieniem św. Paraskiew męczennic na Ikonium i Rzymu. Na Rusi Moskiewskiej kulty praktycznie złożyły się ze sobą. Wzajemne przenikanie się postaci odzwierciedla zarówno literatura liturgiczna36, jak i sztuka ikonograficzna, na jednym bowiem obrazie często przedstawiano sceny z żywotów różnych świętych37. W centrum umieszczano figurę Petki pustelnicy, lecz wśród scen z życia w klejmie uwieczniano zdarzenia przynależne biografii Paraskiewy Męczennicy, na przykład doprowadzenie przed oblicze cesarza-poganina poprzedzające kaźń. Taką ikonę posiada m.in. Muzeum Historyczne w Sanoku38. Nieporozumienia odnośnie do identyfikacji trwają do dzisiaj,


35 Męczennice – Paraskiewa (23 XI i 20 III; I w.), Paraskiewa Ikonijska (28 X; III/IV w.), Rzymska (26 VII; II w.). Święte Cerkwi rosyjskiej: Paraskiewa Archangielska (Kewrolska; koniec XVII, pocz. XVIII w.; 30 VI); Piriniemska (XVI w., pamięć 30 VI lub 23 VII) – bezpośrednio uznana za siostrę Artemiusza Werkolskiego (+1545). Te święte często są ze sobą utwożane, co cerkiew potwierdziła w moskiewskiej minej świątecznej z 1676 r. zamieszczając jedno nabożeństwo ku ich czci. Stanowisko to podziela część badaczy, np. A. Trofimow, Святые жены Руси, Москва 1993, c. 231; ale syberyjska badaczka, Jewsiejewa, odrzuca tę hipotezę, odróżnianą Paraskiewę Piriniemską od Kewrolskiej, zob. О.В. Есеева, Святые Пинежской земли, [w:] Святые и святыни северорусских земель, ред. Н.И. Решетникова, Каргополь 2002, s. 48-54. Żywot pirinimskiej świętej obejmuje toposy znane z żywotu Paraskiewy pustelnicy, por. Архим. Никодим, Древнейшие Архангельские Святые и исторические сведения о церковном их почитании, Санкт-Петербург 1901, s. 27-32, Н. В. Савельева, Сказания XVII века о святых, святых и подвижниках Русского Севера: Пинега и Мезень, Санкт-Петербург 2010, s. 364-376.


a może są nawet większe ze względu na niedostatek źródeł albo niedocenianie istoty rzecz
czy przez autorów świeckich. W niespecjalistycznych publikacjach unika się wskazywa
nia konkretnego przydomku świętej. Operuje się samym imieniem, a i to w różnych wer
sjach – Paraskewa, Paraskiewa Piatka, Paraskiewia, Parascewa, Parascewia, Prascewia,
Prakseda (Praxeda) lub w wariancie łudowym – Paraska. O jaką postać chodzi, najla
twiej zorientować się po dniu pamięci, a te poza kalendarzem liturgicznym podawane są
niezwykle rzadko. Niektóre tylko adresy albo opisy parafii zawierają datę miejscowego
święta – 14 X (27 X n.st.) Paraskiewy-Petki i 28 X (10 XI n.st.) Paraskiewy Męczenni
cy. Inne obchodzone niegdyś dni świąteczne ku ich czci poszły w niepamięć.

Spośród wielu zachowanych przez tradycję przydomków bałkańskiej Paraskiewy
pustelnicy – Nowa, Młodsza, Epiwacka, Bułgarska, Serbska, Tyrnowska, Belgradzka,
Jasska – polska Cerkiew używa jednego – Serbska. Sporadycznie, jako uzupełnienie,
pojawia się „Bułgarska”. Inne, powszechne na Bałkanach – Tyrnowska, Belgradzka
– stosowane są tylko wyjątkowo. Jest to spowodowane, z jednej strony, zjawiskiem
uniwersalizacji kultu, które narzuca nazewnictwo szersze, wiążące określany obiekt
z większym terytorium niż konkretnie miasto. Z drugiej strony, przydomek „Serbska”
dowodzi procesu kontynuacji, już bowiem polskie rękopisy cyrylickie odnotowują
takie miano świętej39. Tę kwalifikację przyjmują i utrwalają redaktorzy aktualnych
minei rosyjskich, z których także w Polsce odprawia się nabożeństwo dedykowa
ne Paraskiewie z Epiwatu40. Ustalone imię odzwierciedla zarazem coraz silniejsze
współcześnie więzi polskiej Cerkwi prawosławnej z Cerkwiami bałkańskimi – grec
ką i właśnie serbską.

Pozostałe określenia Petki bytują w literaturze specjalistycznej. Używają ich bada
cze, autorzy naukowych opracowań i hasel encyklopedycznych. Dla przykładu Katalog
rękopisów cerkiewnosłowiańskich w Polsce fiksuje tylko bułgarską wersję miana – Pa
raskiewa-Petka Tyrnowska41. Tak też tytułuje świętą autorka artykułu o ikonach z Mu
zeum Historycznego w Sanoku42. Najrzedziej spotyka się u nas przydomek Jasska, choć
od 1641 r. święta spoczywa właśnie w Jassach, a polskie ziemie utrzymywały z tym re
gionem bliskie kontakty. I teraz kontakty polskiej Cerkwi prawosławnej z rumuńskim
Kościołem są dość żywe, ale w relacjach ze spotkań czy uroczystości religijnych nie
pojawia się tamtejsza nomenklatura43.

---
39 M. Kuczyńska, Południowosłowiańska poezja liturgiczna..., s. 135.
40 Минея 2, октябрь, Житийные справки, Москва 1980, s. 31.
41 Katalog rękopisów cerkiewnosłowiańskich w Polsce, opr. A. Naumow, A. Kaszle, przy współpracy J. Stradom
skiego i E. Naumow, wyd. 2, Kraków 2005.
43 Por. A. Radziukiewicz, Dialog pod Karpatami, „Przegląd Prawosławny” 2006/11 (257) lub relację w ekume
nicznym dziale „Internetowej Gazety Katolików”, gdzie Petkę nazywa się „Tyrnowską”: Rumunia: milion prawo-

Nie wypracowano w Polsce specjalnego kanonu literatury obrzędowej, zwłaszcza hagiograficznej, dedykowanej Paraskiewie-Petce. Poświęcone jej teksty miały proweniencję grecką, południowosłowiańską, były przeredagowywane przez autorów rosyjskich. Wieǳa na temat świętej pochodziła z kilku różnych, zależnych od siebie, kompilowanych, zmienianych źródeł – między innymi, z bizantyńskiej biografii pióra diakona Bazylika (druga poł. XII w.), żywotu bułgarskiego patriarchy Eutymiusza Tyrnowskiego (druga poł. XII w.)


Por. „Возсияла еси Параскево добродетельми и видениемъ на тверди яко постница верна, всесветными и славными зарями, вся отгоняеши омрачения еретическія, и просываеши верою и любовию прилежащія твоимъ учениемъ”. Wieczernia, stichera 1 w tonie 6. Ortografia uproszczona. Niektóre piśmienny służby odpowiadają polskim typu III.

49 Pierwotne jej greckie żywoty nie weszły do tekstów liturgicznych.
poł. XIV w.), z prac jego ucznia, wspomnianego wyżej Grzegorza Cambłaka (XIV/XV w.). Odrębnie powstała kronikarska opowieść o przeniesieniu ciała Petki z Kalikratii do Wielkiego Tynowa, uzupełniona przez Cambłaka o dzieje relikwii po upadku drugiego bułgarskiego carstwa i Księstwa Widyńskiego. Później, przez fakt długotrwałego współistnienia prawosławia metropolii kijowskiej z prawosławiem rosyjskim (od 1686 r.), uzupełniły się u nas hagiograficzne teksty rosyjskie. Żywot Paraskiewy zredagował na nowo arcybiskup czernihowski, historyk, teolog i hagiograf – Filaret Gumilowski.

Ewolucja hagiografii pustelnicy wymaga skrupulatnego zbadania, faktem jest jednak, że wariant biografii Filareta przedstawia już „zeslawizowany” rodowód świętej50, być może, by dowartościować Cerkiew braci Słowian znajdujących się jeszcze w tureckiej niewoli. Paraskiewa nie została przypisana do żadnego konkretnego narodu bałkańskiego, ale sama idea okazała się na tyle nośna, że współcześnie, zależnie od regionu, twierdzi się zwykle, iż święta pochodziła z serbskiej albo bułgarskiej rodziny, że Epivat to serbska miejscowość. Podniesiono status materialny rodu, który początkowo był „ani biedny, ani bogaty”, a stał się zamożny („nie biedny”) i „sławnym”52. Podobnie upowszechniła się informacja, że po zdobyciu Tynowa przez Turków ciało świętej trafiło od razu do Mołdawii, by stamtąd dotrzeć do Belgradu dzięki interwencji serbskiej królowej Milicy i następnie znowu do Jass. Tymczasem relikwie, jak wiemy, spoczywały najpierw w bułgarskim Widyniu, potem w Belgradzie, Konstantynopolu i dopiero Jassach, dokąd zabrał je hospodar mołdawski Wasyl Lupu jako nagrodę za zasługi dla restytucji i utratania prawosławnej wiary, konfrontowanej wówczas nie tylko z katolicyzmem czy unią, lecz także z protestantyzmem. Święta była patronką hospodara, który trzy lata po translacji relikwii, 1644 r., wyłożył znaczną sumę pieniędzy na restaurację zniszczonej w wyniku pożaru lwowskiej cerkwi św. Paraskiewy Piątnicy53.

Obecnie polskie materiały hagiograficzne powielają uwspółczesnione warianty żywotów pustelnicy. Dominuje literatura łącząca świętą z ziemiami serbskimi, chociaż dostępne są również „bułgarskie” odmiany sakralnego życiorysu54. Znormatywizowaną popularną wersję hagiografii Petki ukształtowała encyklopedyczna praca Jarosława Charkiewicza Święte Niewiasty. Mały leksykon hagiograficzny55. Akcentuje ona katego-

---

53 Świątynię przebudowano dodając elementy architektury mołdawskiej, we wnętrzu znajduje się tablica pamiątkowa z herbem hospodarów mołdawskich.
54 Krótka przypłomba go m.in. publikacja na stronie internetowej parafii siemiatyckiej.
rię świętości Petki, jej duchowy wyśleł, zakorzeniony w pustelniczej ascezie i mniszy stan.

Tym tropem podąża redaktor hasła „Święta Paraskewa”/„Parask(i)ewa” w internetowej encyklopedii „Wikipedia”56, która jest dzisiaj dla dużej grupy potencjalnych odbiorców głównym miejscem szukania informacji. Znajdżemy tu większość stosowanego w odniesieniu do Petki nazewnictwa (prócz Belgradzka i Jasska), zwięzłe dzieje kultu, historię relikwii (chociaż tę nieścisłą)57. Co interesujące, wśród materiałów źródłowych do tematu znalazła się, najprawdopodobniej, prywatna anglojęzyczna strona internetowa58 i oficjalny portal Cerkwi bułgarskiej. Ale analiza treści hagiograficznych wskazuje, że źródła te były wykorzystane jedynie pomocniczo. Dowodzi tego błędna przy bułgarskim linku notka redakcyjna, mówiąca, że jest to materiał w języku rosyjskim59.

Z wielką kulturą literacko-religijną opracowano folder informacyjny o ikonie Paraskiewy pędzla Jerzego Nowosielskiego, którą wystawiano na aukcji. Najważniejszym wyróżnikiem świętej są tu bałkańskie korzenie (pochodziła z „bałkańskiej rodziny”) i mniszy stan60. Nowosielski umieścił także wizerunek Petki na modrzewiowej ścianie refektarza nad cerkwią Zaśnięcia NMP w Krakowie.

Jak dawniej, tak i dzisiaj świadomość powszechna odbija fakt zmieszania kultów pustelnicy i męczennicy Paraskiewy. Nierzadkie są w publicystyce określenia utożsamiające te dwie postaci („mężczynka Paraskiewa Serbska”) lub nazywanie mężczyznyny Paraskiewą Serbską – tak np. oznaczono fotografię ikony z cerkwi w Gorlicach na jednym z forów internetowych, mimo że w świątyni obraz jest wyraźnie podpisany, co widać także na zdjęciu – napis jest jednak po cerkiewnosłowiańsku, dawną cyrylicą, co mogło utrudnić zrozumienie61.

 Analogiczna sytuacja istnieje w Cerkwi rosyjskiej, ma ona potwierdzenie w bogatyach zasobach literatury wyznanowej, hagio- i hymnograficznej udostępnianej na licznych portalach internetowych, z których polscy czytelnicy chętnie i często korzystają. W oficjalnym kalendarium liturgicznym przedstawiono trzy żywoty Paraskiewy pustelnicy, w dwóch z nich podano, że urodziła się w rodzinie bułgarskiej, w jednym, że

---

56 <www.olimpiada.podziel.pl/?title=%C5%9Awi%C4%99ta_Paraskewa>.
57 Początek hasła: „Serbska, Tarnowska, Bułgarska, również: Petka, Piątnica, serb. преподобна Параскева-Петка; Параскева Пятица, Епиватска (Търновска) (ur. w pierwszej połowie XI wieku w Epiwat w Serbii, obecnie Selimpaşa w Turcji) – święta mniszka (prepodobnaja) Kościoła prawosławnego”.
61 Jest to sprawozdanie z wycieczki szkolnej do gorlickiej cerkwi prawosławnej, kościoła katolickiego i protestanckiego (luteranńskiego), <www.wiadomosci24.pl/artykul/rekolekcje_w_duchu_ekumenizmu_128418-1-1-d-8-2.html?usun_komentarz=>.
w serbskiej. Akatystarz prezentuje dwa akatysty ku czci Paraskiewy Serbskiej, ale drugi to w istocie hymn dedykowany Paraskiewie Rzymiance (26 VII), męczennicy z czasów Antonina, patronce chorych na oczy\(^2\).


**SUMMARY**

Marzanna Kuczynska, Poznan

**The cult of St Parascheva-Petka of Tarnovo in contemporary Poland.**

**Outline of the problem**

**Keywords:** St Parascheva-Petka of Tarnovo, Poland

Saint Parascheva-Petka was a hermit from Epivat in Trace near Kallikrateia. After the victory of Bulgarians over the army of the Thessalonian kingdom in Klokotnitsa in 1230, the Bulgarian tsar Ivan Asen II transferred her relics to the capital of his country, Great Tarnovo and proclaimed her the saint patron of the capital and the country.

Afterwards she became one of the most venerated Balkan saints in the Russian Church, due to the wave of emigration that followed Turkish invasion of the Balkan Peninsula at the end of the XIV century. Her name was already present in the Psalter (s vossledovaniyem) belonging to the Kievan metropolitan Cyprian (1390-1406) of Balkan origin. St Dimitry of Rostov attributes the introduction of the saint’s feast (14 X) to

the Kievan metropolitan Gregory Tsamblak (XV century). Due to the church policy of metropolitan Peter Mohyla (XVII century) the cult of St Parascheva the anchoress was particularly popular in the ancient metropoly of Kiev as well as the metropoly of Halych and Lithuania and afterwards spread to Subkarpathia, Chełm land and Podlachia. The cult of the saint was particularly intense and rich until the II world war – there were many copies of services dedicated to the saint in Polish Cyrillic manuscripts, prologues and collections of homilies, many churches dedicated to her, paraliturgical literature about her. The cult of the saint got folklorised in the village circles. As the feast of the saint anchoress fell near the feast of St Parascheva the martyr, of St Kyriaki (Sunday) the martyr and that of the Protection of the Mother of God, soon people enriched the person of St Parascheva-Petka with the features of the martyrs and of the Mother of God. All her icons were considered miraculous. Equally the Uniate Church preserved the feast of the saint in its calendars. After the II world war the borders changed, the Orthodox and Uniates were dispersed. The cult of the saint diminished but did not cease completely. There are fewer churches dedicated to her and the region in which she is venerated shrunk in the Orthodox as well as in the Uniate Church.

As there are several saints with the same name in the church calendar, their cult in some places (particularly in Russia) got mixed up – the anchoress is identified with the martyrs of Ikonium and Rome. She is called Parascheva the New, Younger, the Bulgarian, the Serbian, of Epivat, of Tarnovo, of Jassy. In the course of time also her life and the history of her relics was modified several times.

The Balkan anchoress, St Parascheva-Petka plays an important and unquestionable role in the Orthodox Church of Poland. She is one of the few saint women to whom churches are dedicated.
Szkolnictwo prawosławne w diecezji litewskiej w drugiej połowie XIX wieku

Słowa kluczowe: szkolnictwo prawosławne, diecezja litewska

Po zjednoczeniu Kościoła grecko-katolickiego z Cerkwią prawosławną na ziemiach białoruskich i utworzeniu prawosławnej diecezji litewskiej w 1839 r. nowopowstała diecezja posiadała seminarium duchowe w Żyrowicach i kilka niższych semnariów duchownych przy monasterach: żyrowickim, kobryńskim i supraskim. Dwie ostatnie szkoły powstały w na mocy rozporządzenia monarchy z 1827 roku. Istniały również nieliczne szkoły parafialne dla ludu w guberniach: wileńskiej i grodzieńskiej oraz okręgu białostockim.

W skład powstałej diecezji litewskiej wchodziły gubernie: wileńska i grodzieńska, a od 1842 r. nowoutworzona gubernia kowieńska. Początkowo do diecezji litewskiej należały również były parafie unickie w guberni kijowskiej oraz w powiatach żytomierskim i owruckim guberni wołyńskiej. Po przyłączeniu tych parafii do diecezji litewskiej i przeprowadzeniu niezbędnych zmian w życiu cerkiewnym, były unickie parafie wymienionych terenów w 1841 r. zostały przyłączone do prawosławnych diecezji kijowskiej i wołyńskiej. Później z podobnych powodów do diecezji litewskiej został dołączony dekanat dysnieński, wyodrębniony z diecezji białoruskiej.

W 1839 r. nauka w litewskim seminarium duchownym w Żyrowicach trwała sześć lat. Działały trzy wydziały: niższy, średni i wyższy. Na niższym wydziale studiowano historię świecką i języki: grecki, niemiecki, francuski i łaciński. Wydział średni wprowadzał do nauki historię biblijną, filozofię i nauki ścisłe. Natomiast na wydziale wyższym wprowadzono teologię dogmatyczną i moralną, historię Kościoła, archeologię i hermeneutykę. Z powodu braku podręczników rosyjskich nauki teologiczne pobierane były w języku polskim i łacinie.

1 Seminarium duchowne w Żyrowicach zostało otwarte w 1828 r. w obecności gubernatora grodzieńskiego, prze- wodniczącego szlachty miasta Słonima, oficjalna konsystorza litewskiego Tupalskiego i prowincjała zakonu bazylia- nów Żarskiego. Ze względu na brak podręczników w języku rosyjskim, językiem nauki przeważnie był język polski i łaciński. Pismo Święte było wykładane w języku łańcuchim wraz z posługiwaniem się Biblią słowiańską, teologia dogmatyczna i moralna była wykładana w języku łańcuchim, natomiast teologia pasterska i homiletyka w języku polskim. Powołanie seminarium duchownego w Żyrowicach w znacznym stopniu przyczyniło się do usamodzielnienia szkolnictwa duchownego Cerkwi unickiej i doprowadzenia do ostatecznego zjednoczenia tej ostatniej z Kościołem prawosławnym.
w języku łacińskim na podstawie zagranicznych źródeł, lekcje z filozofii zaś prowadzo-
ne były w języku rosyjskim, według przygotowanych przez wykładowców konspektów2. 
W 1845 r. Prawosławne Seminarium Duchowne było przeniesione z Żyrowic do Wilna 
I zostało umieszczone w budynkach monasteru Św. Trójcy zajmując górne i środkowe 
piętro budynku klasztornego. Uroczyste otwarcie seminarium duchownego w Wilnie od-
było się w święto Narodzenia NMP 8 września.

W drugiej połowie XIX w. litewskie seminarium duchowne wymagało zreformo-
wania i dostosowania do wymogów mieszanego wyznaniowo społeczeństwa diecezji 
litewskiej. Jednocześnie Św. Synod Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego rozpoczął 
przygotowania do reformy całego szkolnictwa prawosławnego. W 1867 r. powstał 
nowy statut seminariów duchownych i niższych seminariów duchownych. Według 
nowego statutu seminaria duchowne znajdowały się w głównym zarządzaniu Św. 
Synodu, pod bezpośrednim zwierzchnictwem ordynariusza diecezji. Władza biskupa 
diecezjalnego nad seminarium duchownym ograniczała się do kontroli nad przestrze-
ganiem statutu seminarium i możliwości czasowego zawieszenia lub zwolnienia wy-
kładowców, z doniesieniem do wiadomości Św. Synodu o przyczynach podjętej decy-
zji. Poza tym biskup diecezjalny miał obowiązek sprawowania opieki nad majątkiem 
seminarium duchownego i składania do Św. Synodu corocznych sprawozdań na temat 
naukowego i moralnego stanu uczelni. Bezpośrednim zwierzchnikiem seminarium du-
chownego był rektor, posiadający tytuł naukowy doktora lub magistra teologii, będący 
duchownym w godności protoijereja lub archimandryty. Rektor był wybierany przez 
Św. Synod spośród dwóch kandydatów przedstawionych przez zarząd uczelni za po-
średnictwem biskupa diecezjalnego, który w przypadku niezgody z decyzją zarządu 
mógł przedstawić własnego kandydata. Rektor miał obowiązek składania zwierzchni-
ctwu diecezjalnemu comiesięcznych sprawozdań o stanie seminarium. Coroczne 
sprawozdania dla biskupa diecezjalnego składane były po uzgodnieniu ich treści z za-
rządem uczelni. Zarząd seminarium wybierał również wykładowców uczelni, których 
zawierzał biskup diecezjalny. Wykładowcy powinni byli posiadać stopień magistra lub 
kandydata teologii po ukończeniu Akademii Duchownej. Zarząd seminarium miał 
podwójny skład: zebranie pedagogiczne i zebranie zarządzające. To ostatnie zajmowa-
ło się sprawami finansowymi uczelni i składało się z rektora seminarium, inspektora, 
 jednego wykładowcy i dwóch duchownych diecezjalnych wybieranych na trzy lata. 
Zebranie pedagogiczne kierowało życiem naukowym uczelni, zatwierdzało reguły za-
chowania uczniów i rozpatrywało sprawy związane z niższymi szkołami duchownym 
tzw. duchownymi uczelni uczelniami. Zebranie pedagogiczne wybierało również osoby 
on stanowiska służbowe uczelni. W skład zebrania pedagogicznego wchodzili: rektor, 
inspektor, 7 przedstawicieli kadry pedagogicznej (wybierani przez cały zarząd uczelni)

2Lietuvos Valstybes Istorijos Archyvas (dalej: LVLA), f. 572, op. 1, d. 117, l. 1-4.

188
i 3 duchownych (wybierani przez duchowieństwo diecezji i zatwierdzani przez biskupa diecezjalnego). Podczas wyborów rektora i inspektora seminarium, a także przedstawicieli kadry nauczycielskiej zarządu, w zebraniu pedagogicznym uczestniczyli wszyscy wykładowcy uczelni.

Seminarium litewskie posiadało strukturę sześcioletowych seminariów rosyjskich. W pierwszych trzech klasach seminarium nie mogło być więcej niż 50 uczniów, w pozostałych nie więcej niż 55.

Dzienne przeprowadzono cztery lekcje, za wyjątkiem 2 dni w tygodniu, kiedy to przeprowadzono trzy lekcje. Czas trwania każdej lekcji to 1 godzina i 15 minut. Z programu nauczania usunięto hermeneutykę, nauki medyczne, archeologię, patrystykę, teologię pasterską zamieniono praktycznym przewodnictwem pasterskim (praktyczne uściślenie nauk teologii pasterskiej i prawa cerkiewnego). Wprowadzono specjalizację wszystkich przedmiotów i pedagogikę, która była wykładana w wydziałach średnim i wyższym. Reformowanie seminarium litewskiego według statutu z 1867 r. przeprowadzono w ciągu 5 lat. Według nowego statutu seminariów duchownych liczba uczniów nie odpowiadała potrzebom diecezji litewskiej, dlatego też rektor uczelni archimandryta Józef sporządził listę przewidującą 150 uczniów dla seminarium litewskiego: 52 osoby klasy pierwszej; 29 - drugiej; 25 – trzeciej; 23 – czwartej; 21 – piątej i 20 uczniów szóstej klasy. Nowa liczba uczniów seminarium litewskiego została zatwierdzona przez metropolitę Józefa Siemaszkę i Św. Synod.

Wraz z wprowadzeniem do seminarium duchownego pedagogiki, została powołana wileńska szkoła niższa przy seminarium w 1866 roku. Wykładowcami tej szkoły byli uczniowie seminarium 4 i 5 roku studiów pod przewodnictwem i ścisłą kontrolą nauczyciela pedagogiki. W latach 1871-1873 szkoła była nieczynna z powodu odejścia nauczyciela pedagogiki z uczelni i znikomego uczestnictwa dzieci na zajęciach. W 1873 r. szkoła znów została otwarta i wyposażona w niezbędne podręczniki. Tym razem uczestnictwo dzieci w zajęciach szkoły było zdecydowanie większe, w 1875 r. zapisano na zajęcia 50 chłopców, obecnych na zajęciach było średnio około 20 uczniów. W szkole uczono czytania i pisania, religii i arytmetyki. Nie nauczano śpiewu cerkiewnego ze względu na to, że większość uczniów była wyznania rzymskokatolickiego (na zajęciach najczęściej było obecnych 2-3 chłopców wyznania prawosławnego). Ze względu na skład wyznaniowy uczniów lekcje religii dotyczyły przeważnie świętej historii Starszego i Nowego Testamentu, zrezygnowano zaś z nauczania prawosławnego katechizmu, prawosławnych modlitw i nabożeństwa. Prawosławni uczniowie uczyli się modlitw osobno. Większość uczniów uczęszczało również na zajęcia w szkołach narodowych.

---

3 LVIA, f. 572, op. 1, d. 690, l. 1.; Литовские Епархиальные Ведомости”.
4 Przed reformą w 1864 r., seminarium litewskie liczyło 178 uczniów: w wydziale niższym 80 osób, średnim – 61, wyższym – 37.
Zajęcia w szkole przy seminarium duchownym uzupełniały ich wiedzę religijną lub były rodzajem korepetycji.

Od 1860 r. w seminarium działała biblioteka dla uczniów, która została utworzona z inicjatywy ówczesnego rektora, później biskupa mińskiego, Aleksandra. Biblioteka zawierała książki o tematyce religijnej, filozoficznej, historycznej, polemicznej, etnograficznej oraz literaturę piękną. Poza tym biblioteka zawierała periodyki: czasopisma Sowriemiennik, Prawosławnoe obozrenije (Przegląd prawosławny), Christianskoje cztienije (Lektura chrześcijańska), Duszepolieznoje cztienije (Lektura duszezbawienna), Strannik (Podróżnik) i inne. W 1868 r. inspektor seminarium litewskiego Demjanowicz wprowadził dla uczniów reguły korzystania z biblioteki. Zarządzających biblioteką wybierano spośród uczniów seminarium po jednej osobie z każdego z trzech wydziałów. Wybory przeprowadzali sami uczniowie, natomiast zarząd seminarium zatwierdzał ten wybór. Składek na zakup nowych książek dobrowolnie dokonywali uczniowie seminarium, zaś inspektor przechowywał zebrane pieniądze. Uczniowie decydowali też o wyborze kupowanych książek, lecz wykładowcy seminarium zatwierdzali ten wybór. Obowiązywał też limit czasu na korzystanie z wybranej w bibliotece książki. Niewielką książkę albo książkę o treści beletrystycznej można było przechowywać 4 dni, natomiast duża książka, albo książka o tematyce naukowej mogła być przechowywana przez ucznia 7 dni.


Główna biblioteka seminarium duchownego posiadała bardzo bogaty księgozbiór zawierający około 12 500 woluminów. Księgozbiór biblioteki zawierał druki z XV-XVII w., w tym Czasosłow Szwajpolta Fiola z 1491 r., Biblię hebrajską Eliasza Hutera z 1587 r., Biblię słowiańską wydaną w drukarni księcia Konstantego Ostrogskiego w 1581 r., egzegetyczne dzieła Marcina Lutra z 1561 r., księgozbiór bazylianów wileńskich, monasteru w Wilnie (Św. Trójcy), Supraślu i Żyrowicach.

Główny celem seminarium duchownego było kształcenie przyszłych duchownych Kościoła prawosławnego, dlatego też zwracano szczególną uwagę na stan moralny i duchowy uczniów. W tym celu życie studentów uczelni podlegało ściśszej dyscyplinie oraz regulaminowemu planowi dnia. Obowiązkowe było uczestnictwo w nabożeństwach w chórze albo przy ołtarzu. Regulamin określał również zachowanie uczniów podczas
wspólnego posiłku, w pokojach internatu, przy obcowaniu z wykładowcami i obcymi osobami, we wzajemnych stosunkach uczniów. Plan dnia przewidywał poświęcenie większości czasu na naukę i studiowanie Pisma Świętego. Poza tym, regulamin życia seminarium zobowiązywał uczniów do prowadzenia dzienników, w których mieli zapisywać swoje przeżycia, rozmysłania, intencje i wrażenia z życia codziennego w seminarium. W tych samych zeszytach uczniowie umieszczali swoje opracowania na zadane przez wykładowców tematy. Dzienniki te miały być oceniane przez wychowawców, którzy zapisywali w nich swoje uwagi i rady dla uczniów. Łamanie dyscypliny i niewłaściwe zachowanie było karalne, lecz, według statutu seminarium duchownego, kara nie mogła poniżać godności ucznia oraz zawierać przemocy. Najwyższą karą było relegowanie z seminarium. Skreślenie z listy studentów następowało w wyniku ciągłego łamania dyscypliny oraz ciągłego niewłaściwego zachowania bez względu na wszystkie poprzednie kary i pouczenia; postępów pociągających za sobą hańbę dla całej uczelni; działalności wymierzonej przeciwko ustrojowi państwa. W 1867 r. ukazało się postanowienie ober-prokuratora Św. Synodu dotyczące informowania kancelarii ober-prokuratora o relegowanych z seminarium duchownego osobach, z uznaniem przyczyn tej decyzji zarządu uczelni. Był to niezbędny krok, uniemożliwiający tym osobom dostanie się do innych cerkiewnych albo państwowych uczelni. Było to też stosowane w Ministerstwie Oświaty Narodowej, gdzie raporty o osobach relegowanych z uczelni składano do administracji państwowej. W lutym 1868 r. metropolita Józef Siemaszko przekazał rozporządzenie ober-prokuratora Św. Synodu do zarządu litewskiego seminarium duchownego z rezolucją o dokładnym wykonaniu tego przepisu.

W 1884 r. przeprowadzono poważne zmiany w statusie prawosławnych seminarium duchownych. Wzrosła władza biskupa diecezjalnego. Według statutu seminarium z 1867 r. ordynariusz diecezji tylko nadzorował przestrzeganie statutu seminarium, natomiast według zmian z 1884 r. biskup nadzorował nauczanie i dyscyplinę w seminarium duchownym, przedstawiał własnego kandydata na stanowisko rektora i inspektora seminarium dla zatwierdzenia przez Św. Synod. Zarząd seminarium został odsunięty od wyboru kandydatów na wyższe stanowiska w administracji uczelni. Zarząd seminarium mógł przedstawiać dla zatwierdzenia przez biskupa diecezjalnego kandydatów tylko na stanowiska lekarza, księgowego (ekonoma), bibliotekarza i sekretarza zarządu. Tym samym zarząd seminarium nie miał już wpływu na obsadzenie stanowisk nauczycielskich. Kandydaci na nauczycieli seminarium byli przedstawiani przez Rady Akademickie do zatwierdzenia przez Św. Synod na początku roku szkolnego. W trakcie roku szkolnego nauczycieli mianował ober-prokurator Św. Synodu po przedstawieniu kandydatów przez Komitet Szkolny przy Św. Synodzie. Zmienił się też skład zebrania pedagogicznego, w które wchodzili: rektor, inspektor seminarium, trzech przedstawicieli kadry

5 Paragraf 157 statutu seminarium duchownego z 1867 r.
nauczycielskiej mianowanych przez biskupa diecezjalnego i dwóch przedstawicieli diecezjalnego duchowieństwa. W ten sposób cała kontrola nad życiem i działalnością seminarium duchownego znajdowała się w rękach władz diecezjalnych, kadra pedagogiczna zaś, pod ścianą kontrolą władz synodalnych. Zarząd seminarium został pozbawiony pewnej autonomii nadanej mu przez statut z 1867 roku.

W seminarium zostało wprowadzone stanowisko spowiednika (duchownika), wybieranego przez zarząd seminarium spośród duchowieństwa diecezjalnego. Spowiednik miał obowiązek odprawiania nabożeństw w świątyni uczelni i spowiedzi uczniów. Według własnego uznania mógł też prowadzić rozmowy z uczniami na tematy duchowe.

Zmienił się też program nauczania w seminarium duchownym. Języki francuski i niemiecki przestały być obowiązkowe i wykładano je dodatkowo według życzenia uczniów, podobnie jak język hebrajski i ikonografię. W celach wychowawczych zostały wprowadzone zajęcia muzyki i rysowania dla rozwoju uczuć estetycznych, oraz gimnastyka dla utrzymania kondycji fizycznej. Nowością była też zmiana stosowania kar za nieprzestrzeganie dyscypliny przez uczniów. Nie zostały określone przepisy, za które należałyby relegować z uczelni, lecz każdy przypadek łamania dyscypliny i niewłaściwego zachowania miał być rozpatrywany przez zarząd seminarium osobno i osobno karany według postanowienia zarządu. Brano pod uwagę charakter i wiek ucznia oraz jego ogólne wychowanie. O wzmożeniu kontroli i dyscypliny w seminarium duchowym świadczyło również zwiększenie przez konsystorza litewskiego i zarząd uczelni liczby pomocników inspektora z 1 do 2. W ten sposób nadzór nad uczniami sprawowało 3 wychowawców. Wpłynęło to na zdyscyplinowanie uczniów seminarium litewskiego, rozwijało kulturę osobistą i szczerość w przyjmowaniu posługi cerkiewnej po ukończeniu nauki. Podnosił się również poziom wykształcenia i kultury osobistej duchowieństwa diecezji litewskiej, co było niezbędne w warunkach mieszanej wyznaniowo społeczeństwa i prawosławia będącego przed kilkudziesięcioletni laty w unii z Kościołem łacińskim. Wpłynęło to bezpośrednio na świadomość religijną wiernych, ponieważ absolwenci seminarium duchownego nie tylko pełnili posługę kapłańską, lecz również tworzyli szkoły elementarne i cerkiewno-parafialne dla ludności wiejskiej, w których nadawali kierunek nauczania.

Liczba uczniów seminarium litewskiego w drugiej połowie XIX w. ciągle wzrastała; w 1861 r. w seminarium pobierało naukę 162 uczniów, natomiast w roku 1898 liczba uczniów sięgała do 186, z których 100 przebywało w seminarium na własnym utrzymaniu⁶.

Zmiany w zarządzaniu seminarium z 1884 r. nie dotyczyły jednak statusu absolwentów uczelni, którzy otrzymywali godność studenta, jeżeli skończyli naukę otrzymu-

---

⁶LVIA, f. 572, op. 1, d. 1150, l. 30.
jąca pierwszą kategorię. Według państwowej administracji odpowiadało to 14 stopniowi służby cywilnej.


W 1872 r. wskutek decyzji zjazu duchowieństwa diecezji litewskiej i arcybiskupa Makarija Św. Synod zamknął szkoły duchowne w Grodnie i Żywrowicach. Jednocześnie diecezja litewska została podzielona na dwa okręgi szkolne: wileński (301 parafii i 460285 wiernych) i kobryński (210 parafii i 405347 wiernych). Wileński okręg szkolny posiadał 26 dekanatów, natomiast okręg kobryński – 20 dekanatów. Dekanaty: wołkowyski, podoroski, szereszewski i bielski zostały podzielone pomiędzy okręgami. Ostatecznie szkoła w Żyrowicach nie została zamknięta, lecz w 1873 r. rozwiązano szkołę w Kobryniu.

---

1 deputowany duchowny na 10 parafii.
2 Szkoła w Kobryniu została oficjalnie przeniesiona do Żyrowic. W 1877 r. podczas zjazu duchowieństwa żyrowickiego okręgu szkolnego zwrócono uwagę na brak opieki lekarskiej dla uczniów w szkole żyrowickiej oraz kłopoty z dojazdem do uczelni, która znajdowała się w odległości 225 wiorst od zachodniej i południowo-zachodniej
W szkołach duchownych nauka trwała 4 lata. W każdej klasie nie mogło być więcej niż 40 uczniów. Regulamin życia uczelni i plan dnia w dużym stopniu powtarzał regulamin seminarium duchownego: codzienna modlitwa, uczestnictwo w nabożeństwach, przestrzeganie dyscypliny. Podobnie jak i w seminarium duchownym kary za niewłaściwe zachowanie nie mogły poniżać godności ucznia, ani też zawierać przemocy. Po dokonaniu zmian w statutach duchownych szkół w 1884 r. zalecono stosowanie kar biorąc pod uwagę charakter, wiek i osobowość ucznia. W przypadku, gdy kary nie wpływały na zmianę zachowania ucznia, powiadamiano o tym jego rodziców. Regulamin życia uczniów wileńskiej szkoły duchownej, uchwalony na posiedzeniu zarządu szkoły i zaświadczony przez biskupa kowieńskiego Eugeniusza, określał zachowanie wychowanka szkoły podczas modlitwy domowej, w czasie nabożeństw, przestrzeganie dyscypliny. Określone zostały również normy zachowania w stosunku do wykładowców i wychowawców szkoły, a także w stosunku do osób obcych. Regulamin określił zasady korzystania z książek, odzieży szkolnej i podręczników. Uczniów szkół zachęcano do czytania książek nie objętych programem nauczania, lecz tylko w wolnym czasie po odrobieniu lekcji i pod ścisłą kontrolą wykładowcy lub wychowawcy uczelni.


W 1884 r. wraz z reformą statutów szkół duchownych przeprowadzono zmiany w organizacji niższych seminarium duchownych. Według nowego statutu ordynariusz diecezji posiadał prawo rewidowania szkoły, zawieszenia lub zwolnienia wykładowców, utworzenia równoległych wydziałów w szkołach, w przypadku jeśli liczba uczniów jednego roku przekraczała 40 osób. Biskup diecezjalny zwalniał zjazdy duchowieństwa okręgów szkolnych, określał liczbę deputowanych oraz sposób ich wyboru. Zjazdy duchowieństwa okręgów szkolnych rozpatrywały sprawy gospodarcze szkół, a także sprawy przedstawione bezpośrednio przez biskupa. Wszystkie decyzje zjazdu przekazywane były do biskupa diecezjalnego, który miał je zatwierdzić i wydać odpowiednio rozporządzenia według własnego uznania. Wszystkie postanowienia zarządu seminarium dotyczące nauczania i wychowania w szkołach duchownych były zatwierdzane przez biskupa diecezjalnego. Nie dotyczyło to decyzji zarządu seminarium w sprawie programu nauczania i podręczników dla szkół duchownych. Te ostatnie

granice okręgu szkolnego, 150 wiorst od Brześcia oraz 10 wiorst od najbliższego miasta powiatowego Słonima. Natomiast Kobryń znajdował się w centrum okręgu szkolnego, który obejmował głównie powiaty kobryński, brzeski i prużański i zabezpieczał opiekę lekarską dla uczniów szkoły duchownej.
decyzje podlegały zatwierdzeniu przez Św. Synod, który kontaktował się z uczelnią za pośrednictwem ordynariusza diecezji. Zarząd szkoły duchownej zajmował się sprawami bieżącymi uczelni i składał się z kierownika szkoły, jego pomocnika, jednego wykładowcy (którego wyznaczał biskup diecezjalny) i dwóch przedstawicieli duchowieństwa okręgu szkolnego.

Dla każdej z czterech klas szkoły duchownej były przewidziane 22 lekcje tygodniowe. Najwięcej czasu w klasach 1-2 zajmowało nauczanie Pisma Świętego, języków rosyjskiego i łacińskiego oraz arytmetyki, natomiast w klasach 3-4: katechizmu z tłumaczeniem nabożeństwa prawosławnego, języka greckiego i geografii. O wiele mniej czasu zajmowała nauka pisania i śpiewu cerkiewnego.

Jedną z podstaw kształcenia i wychowania uczniów szkół duchownych było zapotrzebowanie bibliotek uczelni w niezbędne podręczniki oraz w książki do czytania nie wchodzące do programu nauczania. Biblioteka szkoły supraskiej (uczelnia ta została zamknięta na mocy decyzji metropolity Józefa Siemaszki w 1845 r.9) posiadała księgozbiór dostosowany do potrzeb podstawowego wykształcenia duchownego10: opracowania na tematy teologiczne, liturgiczne i historyczne, Biblię, encyklopedie i dane statystyczne, atlasy i mapy. Biblioteka posiadała też słowniki: polsko-rosyjski, grecko-łaciński i miejscowo-rosyjski11. Z książek liturgicznych dostępne były: Ośmiogłasnik Wielkiego Irmologionu, Prosty Śpiew Liturgii Św. Jana Chryzostoma i Obiednia na trzy głosy Bortniańskiego. Szkoła duchowna w Kobryniu posiadała księgozbiór przeważnie w językach: łacińskim, greckim, włoskim, francuskim, niemieckim i polskim na tematy historyczne i teologiczne12. Brakowało natomiast literatury w języku rosyjskim. W 1870 r. zarząd szkoły duchownej w Kobryniu zwrócił się do zarządu seminarium litewskiego z prośbą o zezwolenie na zakup książek ówczesnych rosyjskich pisarzy i poetów. W 1871 r. szkoła duchowna w Żyrowicach prosiła zarząd seminarium o zezwolenie na prenumeratę czasopism: Trudy Kijewskoj Duchownoj Akademii (Opracowania Kijowskiej Akademii Duchownej), Wilenskių Wiestnik (Zwiastun Wileński) i Wiestnik Zapadnoj Rossii (Zwiastun Zachodniej Rosji). Biblioteka grodzińskiej szkoły duchownej posiadała periodyk Tworienija Swiatych Otcow (Dzieła Ojców Świętych), czasopisma: Christianskoje cztienie (Lektura chrześcijańska), Prawosławnjy sobiesiednik (Prawosławny rozmówca) i Duchownaja biesieda (Rozmowa duchowa). Poza tym biblioteka zawierała opracowania historyczne i podręcz-

9 Przyczyną tej decyzji było wprowadzenie nowych przepisów dotyczących etatów szkół duchownych w Rosji. Według nowych przepisów szkoły duchowne w Supraślu i Berezweczu nie otrzymały środków na utrzymanie uczniów. Majątek tych uczelni został podzielony pomiędzy szkołami duchownymi w Wilnie i Żyrowicach.
10 LVIA, f. 572, op. 1, d. 226, l. 1-4.
11 Miejscowa mowa okolicznej ludności.
12 LVIA, f. 572, op. 1, d. 755, l. 9.

W 1859 r. ukazało się postanowienie Św. Synodu o utworzeniu szkół parafialnych dla dzieci ludności wiejskiej. Obowiązek otwierania i prowadzenia szkół należał do duchowieństwa diecezjalnego. Do 1860 r. w guberniach wileńskiej i grodzieńskiej utworzono 175 szkół parafialnych, w których naukę pobierało 2035 dzieci, przeważnie chłopców. W 1862 r. istniało już 290 szkół, w których naukę pobierało 5340 uczniów, zaś w 1863 r. diecezja litewska liczyła 323 szkoły parafialne; 245 szkół utrzymywanych było ze środków duchowieństwa, pozostałe otrzymywały zapomogę pieniężną z Ministerstwa Oświaty Narodowej. W 1863 r. nie było jeszcze szkoły cerkiewno-parafialnej w guberni kowieńskiej ze względu na zbyt małą liczebność ludności prawosławnej w tym okręgu. Jedyna szkoła cerkiewno-parafialna na tym terenie działała przy utworzonym w 1864 r. Bractwie Świętego Mikołaja. Bractwo prowadziło też sierociniec dla 20 chłopców i 11 dziewczynek. W 1863 r. stosunek szkół cerkiewnych do parafii prawosławnych w diecezji litewskiej wyglądał następująco: w guberni wileńskiej na 130 parafii było 85 szkół, w których naukę pobierało 1752 uczniów; w guberni grodzieńskiej – na 304 parafie – 238 szkół, w których uczyło się 4806 osób.

W początkowym okresie swego istnienia szkoły parafialne mieściły się na plebaniiach lub w domach psalmistów. Później, na koszt parafian budowano osobne budynki dla szkoły lub adaptérowo istniejące pomieszczenia. W szkołach przekazywano podstawową wiedzę; uczono czytania i pisania, historii i śpiewu cerkiewnego. Uczniowie szkół często śpiewali w chóраch cerkiewnych. Wyznaczenie kierunku nauczania i prowadzenie szkoły należało do proboszcza parafii. Prawosławni duchowni w połowie XIX w. byli jedynymi rosyjskojęzycznymi nauczycielami dla ludności wiejskiej. W owym czasie w seminarium duchownym nie nauczano pedagogiki, lecz wykładano logikę, psychologię i teologię pasterską. W celu uzupełnienia wiedzy uczniów seminarium i przygotowania ich do funkcji nauczycieli szkół cerkiewno-parafialnych, wykładowca...
wileńskiej szkoły szlacheckiej prowadził w seminarium zajęcia z tymi uczniami, którzy wyrazili chęć podjęcia w przyszłości pracy jako nauczyciele szkół parafialnych.

Podstawowym problemem szkół parafialnych w początkowym okresie był brak podręczników i książek. Powodowało to konieczność korzystania przez pewien czas z książek unickich. Drugim, nie mniej ważnym problemem, było ubóstwo parafian – przeważnie chłopów, do których należało utrzymanie szkoły, ponieważ ziemiaństwo było w diecezji litewskiej w większości wyznania rzymskokatolickiego. Brak dofinansowania szkół parafialnych ze strony państwa i nieuregulowana sytuacja prawna spowodowały przejmowanie tych placówek przez Dyrekcje Szkół Ludowych w Wilnie (od 1865 r.) i Grodnie (od 1866 r.). Wiele szkół przekazywano też pod nadzór Ministerstwa Oświecenia Publicznego.

W 1884 r. wraz z reformą szkolnictwa cerkiewnego ukazała się ustawa o szkołach cerkiewno-parafialnych. Ustawa ta była uzgodniona z departamentem oświaty narodowej i oddzielała szkoły parafialne od administracji państwowej. Celem szkół parafialnych, według nowej ustawy, było wzmocnienie wiary wśród ludności prawosławnej oraz danie uczniom elementarnego wykształcenia. Szkoły nadal otwierane były przez duchownych parafialnych na koszt rodziców. Były to szkoły jednoklasowe z dwuletnim kursem nauki oraz dwuklasowe z czteroletnim okresem nauczania. Do programu nauczania wchodziła nauka religii prawosławnej (nauka modlitw, historii biblijnej, wyjaśnianie nabożeństw i podstawowych elementów wiary), nauka śpiewu cerkiewnego, czytania w językach cerkiewnosłowiańskim i rosyjskim, podstawy arytmetyki. W szkołach dwuklasowych wykładano dodatkowo historię Cerkwi i historię Rosji. Program nauczania w szkołach parafialnych uchwalał Św. Synod. Wiejskie szkoły elementarne również podporządkowano administracji cerkiewnej. W miejscowościach nie posiadających szkół parafialnych przewidziano utworzenie kursów dla dorosłych, szkół rzemieślniczych i niedzielnych dla tych, którzy nie mogli przenosić nauki codziennie.

Ustawa o szkołach cerkiewno-parafialnych przewidywała powołanie diecezjalnych rad szkolnych. Rada miała rozpatrywać sprawozdania duchownych prowadzących szkoły i innych osób sprawujących nadzór nad nimi.畅

Ustawa o szkołach cerkiewno-parafialnych przewidywała powołanie diecezjalnych rad szkolnych. Rada miała rozpatrywać sprawozdania duchownych prowadzących szkoły i innych osób sprawujących nadzór nad nimi.

Szkolnictwo cerkiewne w diecezji litewskiej najlepiej rozwijało się w guberni grodzieńskiej. W roku szkolnym 1889/90 na 328 parafii prawosławnych działały 52 szkoły parafialne, 449 szkół elementarnych z 8445 uczniami i 316 szkół państwowych. 320 parafii prawosławnych posiadało szkoły. W 145 parafiach współdziałały szkoły cerkiewno-parafialne i państwowe, 67 parafii posiadało tylko szkoły parafialne, natomiast w 117 parafiach dzieci uczęszczały tylko do szkół państwowych. Szkoły cerkiewne obsługiwały 202 parafie prawosławne. Nauczyciele religii pracujący w 48 z 52 szkół parafialnych, ukończyli seminarium duchowne. Własny budynek posiadało 31 z 52 szkół, 9 ulokowanych było na plebaniiach, 6 w budynkach użytku publicznego i 6 wynajmowało pomieszczenia. Z 9 powiatów guberni grodzieńskiej największą szkół cerkiewno-parafialnych znajdowało się w powiatach: białostockim, sokólskim, grodzieńskim, bielskim i wołkowyskim zamieszkiwaną przez ludność mieszaną wyznaniowo lub z przewagą ludności katolickiej. Szkołami zarządzała grodzieńska placówka litewskiej diecezjalnej rady szkolnej. W 1890 r. placówki Rady otwarto w Grodnie, Brześciu, Kobrynii, Prużanach, Słonimie, Wołkowysku, Bilsku, Sokółce i Białymstoku. Gorzej było z bibliotekami szkolnymi, które zawierały wyłącznie podręczniki i nie posiadały książek dla d...
lektury poza programem nauczania. Gubernia wileńska posiadała wówczas 33 szkoły cerkiewno-parafialne i 344 cerkiewne szkoły elementarne z 6260 uczniami na 161 para-
fii prawosławnym. Gubernia kowieńska posiadała 14 szkół cerkiewno-parafialnych i 37 cerkiewnych szkół elementarnych, w których naukę pobierało 1180 uczniów\textsuperscript{17}. Parafii prawosławnym w guberni kowieńskiej było 31.

Dla przygotowania nauczycieli szkół cerkiewno-parafialnych w 1888 r. powoła-
no wileńską cerkiewno-parafialną szkołę nauczycielską. Szkoła ta miała przygotować nauczycieli szkół parafialnych w guberniach: wileńskiej i kowieńskiej. Szkoła została ulokowana w budynkach wileńskiego prawosławnego Bractwa Św. Ducha. Naukę po-
bierano przez dwa lata, w szkole nauczano religii, dydaktyki, języka rosyjskiego, hi-
storii, geografii, arytmetyki, języka cerkiewnosłowiańskiego, historii biblijnej, katechi-
zmę i śpiewu cerkiewnego. Studiowano również nabożeństwa prawosławnne. W 1890 r. wprowadzono zajęcia praktyczne z dziećmi.

Dyscyplina i plan dnia w uczelni zbliżony był do regulaminu seminarium duchow-
nego. Uczniowie ujawniali wysokie morale i pierwsi absolwenci szkoły wykazali wyni-
ki zadowalające podczas egzaminów końcowych w 1890 roku.

W 1890 r. przyjmowano do szkoły 20 osób w wieku 16-18 lat pochodzenia wiejskie-
go, którzy ukończyli szkołę cerkiewno-parafialną, lub państwową elementarną. Wstępne
egzaminy z religii, języków rosyjskiego i cerkiewnosłowiańskiego, arytmetyki i śpiewu
cerkiewnego, bazowano na programach nauczania jednoklasowych szkół parafialnych. Szczególną uwagę zwracano na śpiew cerkiewny. Po ukończeniu szkoły absolwen-
ci otrzymywali godność nauczycieli szkół elementarnych, uznawaną przez państwo,
itrzymywali posadę w pobliżu miejsca swojego zamieszkania.

W 1892 r. szkoła wileńska została zamknięta. Głównym powodem tej decyzji były
wysokie koszty jej utrzymania – 2000 rubli rocznie. Spowodowało to poniżenie poziomu
nauczania w szkołach parafialnych guberni wileńskiej i kowieńskiej ponieważ para-
fie wobec braku wykształconych nauczycieli zostały zmuszone do zatrudnienia niższych
rangą pracowników wojska lub administracji państwowej znajdujących się w stanie
spoczynku\textsuperscript{18}.

W latach 80-tych XIX w. w ministerstwie oświaty narodowej i w szkołach cerkiew-
no-parafialnych jednocześnie zwrócono uwagę na konieczność nauczania w szkołach
elementarnych podstaw gospodarki wiejskiej. W tym celu zakładało przy szkołach
ogrody owocowe i warzywne, trzymano ptactwo domowe i bydło. Nauczyciele prze-
ważnie były fachowcami od ogrodnictwa, pszczelarstwa i t.d.

\textsuperscript{17} Uczniowie szkół guberni kowieńskiej różnili się wyznaniowo. Z 1180 uczniów 583 było prawosławnymi, 129
staroobrzedowców, 304 katolików, 53 ewangelików i 11 muzułmanów.

\textsuperscript{18} W 1890 r. na egzaminach, w celu otrzymania prawa nauczania w szkołach parafialnych, wymagano znajomości
podstawowych modlitw, wiedzy na temat podstawowych dogmatów wiary prawosławnego, znajomości historii bib-
lijnnej, znajomości nabożeństwa prawosławnego, wiedzy o Cerkwi i sakramentach, znajomości języka rosyjskiego
i arytmetyki.

Szkoła nauczycielska w Trześciance była jedną z pierwszych uczelni w Rosji, znajdujących się w kompetencji Św. Synodu, które prowadziło kurs gospodarki wiejskiej dla przyszłych nauczycieli szkół elementarnych. Był to nowość w szkolnictwie prawosławnym, które uwzględniało szczególne potrzeby ludności wiejskiej. Uczniowie pierwszych dwóch klas nauczania uczeni byli według poszerzonego programu dwuklasowej cerkiewno-parafialnej szkoły. Uczniom 3 klasy wykładano: katechizm, historię Kościoła chrześcijańskiego, historię biblii, języki rosyjski i cerkiewnosłowiański, śpiew cerkiewny, historię Rosji, nauki geograficzne i ścisłe oraz nauki pedagogiczne. Studiowano nabożeństwo prawosławne. Prowadzono też zajęcia praktyczne z pedagogiki z uczniami klasy przygotowującej.

Szkolnictwo parafialne było ważnym ogniwem oświaty cerkiewnej w diecezji li-tewskiej w drugiej połowie XIX wieku. Elementarne szkoły wiejskie dawały możliwość awansu społecznego miejscowej ludności. Szkolnictwo było również zwrócone na poprawę stanu materialnego i podwyższeniu pozycji społecznej prawosławnych chłopów w mieszaną wyznań społeczności Litwy, Podlasia i zachodnich ziem Białorusi. Głównym celem prawosławnego szkolnictwa parafialnego na tych terenach było utrwalenie świadomości religijnej prawosławnej ludności i obrona stanu posiadania Cerkwi przed niebezpieczeństwem wpływu Kościoła łacińskiego. Szczególną uwagę zwracano więc na edukację religijną. Zwrócone do prawosławnej ludności szkolnictwo prawosławne nie zajmowało się nawracaniem innowierców na prawosławie i oddziaływało na tożsamość narodową Białorusinów. O roli szkolnictwa parafialnego świadczy powszechny spis ludności Imperium Rosyjskiego z 1897 roku. Według tego spisu średni wskaźnik ludności posiadającej umiejętność czytania i pisania w Rosji nie przekraczał 21-23%, natomiast w guberni wileńskiej wskaźnik ten pokazywał 28,8% ludności, w guberni kowieńskiej – 41,9% w guberni grodzieńskiej – 29,2%.

W 1861 r. z inicjatywy metropolity Józefa Siemaszki powołano w Wilnie żeńską szkołę dla dziewcząt z rodzin duchowieństwa. Szkoła znajdowała się pod opieką cesarzowej Marii Fiodorówny. Statut szkoły powtarzał statut „carsko-sielskiej” żeńskiej szkoły z 1843 roku. Celem szkoły było wychowanie przyszłych małżonek


W administracji państwowej głównym zwolennikiem powstania Prawosławnej Akademii w Wilnie był Batiuszkw, który w latach 1868-1869 zajmował stanowisko kuratora wileńskiego Okręgu Szkolnego, natomiast w latach 1858-1869 kuratora po odbudowie prawosławnych świątyń w zachodnich guberniach. Człowiek ten doskonale rozumiał sytuację diecezji litewskiej i jej potrzeby, jak również ogólną sytuację prawosławia na ziemiach litewskich i białoruskich. W 1869 r. Batiuszkw został, jednak zdymisjonowany ze stanowiska kuratora wileńskiego Okręgu Szkolnego i przeniesiony do Petersburga na stanowisko członka Rady Ministerstwa Oświaty. Związane to było z działalnością nowego gubernatora wileńskiego, Potapowa, który usunął z administracji publicznej współpracowników swojego poprzednika, hrabiego Murawjowa i złagodził politykę wobec mniejszości narodowych kosztem powstrzymania lub ograniczenia żywiołu ruskiego.


Liczba wykładowców miała dorównywać pozostałym Prawosławnym Akademiom Duchownym w Rosji, natomiast liczba studentów ograniczała się do 60-80 osób. Akademia miała obowiązywać istniejący statut dla Akademii Duchownych, natomiast dla

---

19 Za kadencji N. P. Batiuszkowa na tym stanowisku w dziewięciu guberniach zachodnich Imperium Rosyjskiego zostało wybudowanych lub wyremontowanych około 1700 prawosławnych świątyń.

20 Wówczas w Prawosławnych Akademiach Duchownych w Sankt Petersburgu, Moskwie i Kijowie studiowało po 120 studentów, w Akademii Kazańskiej – 100 studentów.
wydziału historyczno-filologicznego planowano zaadoptować statut Cesarskiego Instytutu Historyczno-Filologicznego.

Projekt nie został zrealizowany w dużym stopniu z powodu sprzeciwu stronnictwa nowego gubernatora wileńskiego i jego polityki wobec kraju zachodniego. W powstaniu Prawosławnej Akademii Duchownej w Wilnie upatrywano nawet niebezpieczeństwo pobudzenia tendencji separatystycznych, co było wręcz niemożliwe. Akademia miała ukorzenić i wzmocnić ruski żywioł prawosławny na ziemiach byłego Wielkiego Księstwa Litewskiego, który był drastycznie osłabiony w okresie unii. Ta ostatnia odsunęła prawosławie na margines życia społecznego. Akademia miała w pełnej mierze przywrócić prawosławie do życia kulturalnego, naukowego i społecznego kraju zachodniego.Nie była to ekspansja prawosławia lecz tylko zachowanie stanu posiadania Cerkwi. Temu celowi służyły wszystkie placówki szkolnictwa prawosławnego diecezji litewskiej poczynając od szkół cerkiewno-parafialnych, kończąc na seminarium duchownym w Wilnie.

SUMMARY

Denis Rusnak, Bialystok

Orthodox educational system in the Lithuanian diocese in the second half of the XIX century

Keywords: Orthodox Schools, Lithuanian Diocese

In 1839 in Byelorussia the Uniate Church was unified with the Orthodox Church and the orthodox Lithuanian diocese was formed. The new diocese had a theological seminary in Zhyrovichy and several lower theological seminaries in the monasteries of Zhyrovichy, Kobryn and Suprasl. There were also some parish schools for lower classes in the provinces of Vilnius, Grodno and the district of Bialystok. Gradually new territories were added to the diocese with more population of uniate or even catholic origin, which influenced later the educational programme. In 1867 new statute of theological seminaries and lower theological seminaries was formulated. The theological seminaries were placed under the main administration of the Holy Synod and under the direct control of the diocesan hierarch. Lithuanian theological seminaries had the structure of the 6-classes Russian seminaries with a limited number of students in each class. It took 5
years to introduce the reform in Lithuania. The aim of the seminary was to educate future priests of the Orthodox Church, therefore particular attention was paid to the moral and spiritual state of the students. It was regulated by a strict discipline and precise schedule of the day. In 1884, an important change was introduced in the statute of the theological seminaries resulting in increasing the role of the diocesan bishop – among others he was the only person to appoint the teachers. Also the seminary had now a confessor, chosen by the board of the seminary among the diocesan clergy. Candidates for the seminary in the Lithuanian diocese in 1867 were prepared in 4 lower seminaries in Vilnius, Grodno, Zhyrovichy and Kobryn. In 1872, based on the decision of the clergy of the Lithuanian diocese and of the archbishop Makarius, the Holy Synod closed down the theological schools on Grodno and Zhyrovichy. Later on instead of the re-opened school in Zhyrovichy the school in Kobryn was closed. Students spent 4 years in the school, the life of which was basically regulated by the rules similar to those in the seminaries.

In 1859 the Holy Synod issued the decision of forming parish schools for the peasants’ children. It was the responsibility of the diocesan clergy to found and lead those schools. In 1863 there were 323 parish schools in the Lithuanian diocese, among which 245 were financially supported by the clergy. At the beginning those schools were located in the houses of the parish priests or the psalmists and only later on special buildings were constructed at the expense of the parishioners. The main goal of the orthodox parish educational system on this territory was to strengthen the religious identity of the orthodox population and the defence of the Orthodox Church’s property facing the danger of the influence of the Latin Church.

In 1888 Vilnius church-parish school for teachers was founded in order to prepare the teachers for the parish schools in the districts of Vilnius and Kovno. In 1892 the school was closed down.

In 1861 a school for the girls of the priests’ families was founded in Vilnius and it was placed under the care of tsarina Maria Feodorovna. The school prepared future priest’s wives, especially taking into account the conditions of the rural life.
PRAWOSŁAWNE KONCEPCJE ROZWIĄZANIA
WSPÓŁCZESNYCH PROBLEMÓW NACJONALISTYCZNYCH

Słowa kluczowe: Kościół prawosławny, nacjonalizm

Tematem referatu jest wskazanie prawosławnych koncepcji rozwiązania współczesnych problemów nacjonalistycznych, określanych również jako „etnofiletyzm”. Chociaż nacjonalizm nie jest problemem kościelnym, idee które rodzi dożywają również Kościół. Celem niniejszej pracy jest wskazanie problemów, które wynikają z idei nacjonalistycznych i dotykają Kościół oraz przedstawienie propozycji ich rozwiązania.

Narodowość

Chrześcijaństwo, opierając się na nauczaniu Chrystusa, posiada własną definicję narodowości: „Nie masz Żyda ani Greka, nie masz niewolnika ani wolnego, nie masz mężczyzny ani kobiety; albowiem wy wszyscy jedno jesteśmy w Jezusie Chrystusie” (Gal 3, 28; również Rz 10, 12). Wyjście poza więzy etniczne, kulturowe, historyczne, stanowi rewolucyjny krok, niespotykany w żadnym systemie politycznym, w żadnej religii. W Kościele może się znaleźć „każdy” wierzący w Chrystusa i to określenie „każdy” – podkreślone przez św. Jana Chryzostoma –świadczy o uniwersalności Kościoła. Chrystus ukazuje nam, jak powinna wyglądać chrześcijańska hierarchia wartości: najpierw Bóg, potem człowiek, najpierw wiara, później rzeczy ziemskie, na początku przynależność do Kościoła, potem relacje człowieka z narodowością (zob. Kol 1, 18). Kto stara się


Od początku Kościół prawosławny uformowany był na fundamencie Kościołów lokalnych, z których każdy w pełni posiada wszystkie cechy Kościoła uniwersalnego⁴, lecz bez jedności z innymi Kościołami lokalnymi nie może istnieć. Wielość Kościołów lokalnych zachowuje wynikającą z historii różnorodność języków i kultur, lecz podobnie jak z wielu głosów powstaje symfonia, Kościół pozostaje z gruntu jeden w swoim dogmacie i w sakramentach jako niewzruszona koinonia⁵.

Rozmieszczenie terytorialne Kościołów lokalnych pierwszych wieków zgodnie pokrywało się z polityczno-administracyjnym podziałem Imperium Rzymskiego. Każdy Kościół lokalny założony został w oparciu o granice państwowe, a nie na podstawie etnicznej, czy narodowościowej samej w sobie⁶. Granice państwowe, zostały uznane za granice Kościoła lokalnego z pragmatycznych względów. Taki podział administracyjny Kościoła powszechnego automatycznie powodował dwa pozytywne następstwa: nie ograniczanie Kościoła do jednej grupy etnicznej, oraz podkreślenie równości wiernych różnych grup etnicznych, zebranych, aby być zjednoczonymi i przemienionymi w jeden „naród Boży”.

**Problemy narodowościowe i nacjonalistyczne**

W XIX w., prawosławna eklejzologia uległa wpływom laickich idei narodowościowych. W praktyce kościołopisaną zaczęły funkcjonować zasady: ko-terytorialności⁷. Jedność,

---

⁴ Dlatego Apostoł Paweł pozdrawiając chrześcijan z Korynty nazywa ich Kościołem Bożym, czyli mającym pełnię wiary i łaski. Por. 1 Kor 1, 2.
⁵ P. Evdokimow, Prawosławie, Warszawa 2003, s. 165
⁶ I. Karmiris, Nationalism in the Orthodox Church, „Greek Orthodox Theological Review”, XXVI, 3 (Fall) 1981, s. 175-177.
⁷ Ibidem, s. 8.
podkreślana w nazewnictwie Kościołów opartym wyłącznie o nazwy geograficzne, za-
częła ustępować wyodrębnieniem wspólnot określonych przymiotnikami. „Kościół
znajdujący się w Koryncie”, „Kościół w Galacji”, „Patriarchat Jerozolimy”, „Kościół
w Rosji” – nazwy ukazujące miejsce funkcjonowania Kościoła rozpoczęły transforma-
cję w Kościół Rzymski, Rosyjski, Serbski, Polski itp.8 Nowa nazwa wiąże wspólnotę
zarówno z kręgiem kulturowym, językowym, etnicznym jak i politycznym9.

Znaczącym krokiem w kierunku zmiany stosunku Kościoła do pochodzenia et-
nicznego wiernych, było ustanowienie patriarchy konstantynopolitańskiego zwierzchni-
kiem – etnarchą – wszystkich Chrześcijan znajdujących się w Imperium Otomań-
skim10. Zgodnie z islamskim prawem religijnym, patriarcha stał się świeckim i du-
chowym zwierzchnikiem Chrześcijan, czyli głową grupy narodu (miletu)11. Patriarcha
stał się władzą zwierzchnią zarówno prawosławnych Greków, jak również wiernych
innych Kościołów lokalnych – Serbów, Bułgarów, Rumunów, Albanczyków itp.12 Inni
patriarchowie i biskupi utracili swą niezawisłość, obniżono znaczenie ich posługi do
stopnia podwładnych patriarchy13. Zaangażowanie patriarchy we władzę świecką za-
owoowało powstanie wśród Greków idei narodowościowych. Ten impuls ułatwił

8 „Wydaje się, iż [nazwa] nie określa jednego [i niepodzielonego] powszechnego Kościoła, lecz [dotyczy] odrębn-
ych Kościołów [...] w ten [sam] sposób w jaki mówimy o Kościele ewangelickim, katolickim, angliko-
lanckim, luterańskim”: archim G. D. Papathomas, In the age of the Post-Ecclesiality: The emergence of post-ecclesiological
modernity, [online] [dostęp 15.12.2006] Dostępny w Internecie: http://www.orthodoxa.org/GB/orthodoxy/theology/
Post-Ecclesiality.pdf; angielskie tłumaczenie artykułu z języka francuskiego: Au temps de la post-ecclésialité, „Isti-
na” nr 51, Paris 2006, s. 13, s. 64-84.
9 Ibidem, s. 15.
10 Ta jurysdykcyjna modyfikacja zakresu władzy patriarchy rozwinęła się za czasów sułtana Muchameda II, który
wprowadził na podbitym terenie administracyjne prawo oparte na zasadzie miletu.
11 Mieszkańcy Imperium Otomańskiego podzielili byli na milety, czyli religio-polityczne wspólnoty, przynależ-
ność do których oparta była na wyznawanej religii. Każdy milet zarządzany był przez zwierzchnika, który przed suł-
tanem odpowiadał za przestrzeganie prawa w obrębie miletu. W imperium istniały cztery główne milety: Grecki,
Grecki, Armeński oraz Żydowski. Sultan traktował wszystkie mniejszości narodowe żyjące w jego państwie jako
– milet – odrębny naród. Chrześcijanom, jako miletowi greckiemu, przysługiwała daleko posunięta samodzielność
w dziedzinie stanowienia prawa wewnętrznego, a przede wszystkim w sprawach religijnych. Patriarcha, chociaż za-
leżny od sułtana, mógł sprawować władzę duchową nad wspólnotą chrześcijańską. Zob. m.in.: A. Grajewski,
When Greek meet Turks, [w:] Stearns Monteagle, When Greek meet Turks, [w:] Entangled Allies: U.S. Policy toward Greece,
Cyprus, New York 1992, s. 84-86; S. Runciman , The Orthodox Churches and the Secular State, Oxford 1971, s. 26;
Panteleimon (Rodopoulos), Territorial Jurisdiction According to Orthodox Canon Law. The Phenomenon of Ethnophyletism in Recent
ce-patr.org/docdisplay.php?lang=en&id=287&tl=en
12 Połączenie władzy kościelnej i świeckiej w osobie patriarchy rozwinało się za czasów sułtana Muchameda II, który
wprowadził na podbitym terenie administracyjne prawo oparte na zasadzie miletu.
stworzenie mistyczno-imperialnych idei Wielkiej Grecji, jak również późniejszą „la-
twą” adaptację XVIII-wiecznych europejskich idei narodowościowych\textsuperscript{14}. W XIX w. milety rozpoczęły ewolucję z organizacji polityczno-religijnych we współcześnie zną
formę narodów. Prawosławni narodowości nie-greckie, rozpoczęli starania o o-
dzyskanie niezależności państwowej oraz kościelnej. Wyzwalające się spod panowania
sułtana państwa europejskie, szukając swojej tożsamości, korzystając z oświecenio-
wej koncepcji nacji, akcentowały przynależność narodowościową, na zasadach rasy, wspólnoty etnicznej i terytorialnej. Autokefalia stawała się celem zarówno hierarchii
kościelnej, jak też i władz państwowych. Przez lata zależności od patriarchy Kon-
stantynopola, wśród tych narodów wytworzyła się swoista obrona przed narzucanym
hellenizmem.

W wyniku rozwoju idei narodowościowych w Kościele zrodziły się nowe tenden-
cje oscylujące wokół trzech kierunków: podkreślenia wybraństwa narodu, ograniczenia
 Kościoła jedynie do wiernych własnej narodowości oraz, wynikające z dwóch powyż-
szych – dążenie do ogarnięcia administracją wszystkich wiernych jednej narodowości
niezależnie od państwa, w którym żyli. Te trzy kierunki tworzą trzy idee: etnofiletyzm,
mesjanizmu oraz ideę kościołów diasporalnych.

**Etnofiletyzm**

Po raz pierwszy, termin etnofiletyzm pojawił się w okresie sporu patriarchatu z Ko-
ściolem w Bułgarii. W swej walce o niezależność kościołową, Bułgarzy skupili się na łą-
czącej wspólnotę tożsamości narodowej. Właśnie ta solidarność etniczna, naruszającą
więzy duchowe, określena została jako „etnofiletyzm”. Kiedy 11 maja 1872 r. egzarcha
bułgarski, Antym Widyński, ogłosił w Kościele w Konstantynopolu akt niezależności
Bułgarskiego Kościoła\textsuperscript{15}, konstantynopolski patriarcha Anthimus VI zwołuje Wielki
Synod Lokalny w Konstantynopolu. W Synodzie udział wzięło 32 biskupów i przed-
stawiciele wszystkich, poza Jerozolimskim, patriarchatów wschodnich\textsuperscript{16}. 16 września
Synod oficjalnie potępia etnofiletyzm, który oceniony jest nie jako zdrowa miłość do
narodu i państwa, ale jako bariera uniemożliwiająca naturalne zjednoczenie lokalnych
Kościółów. Owocem prac Synodu jest „Rezolucja”, która wyszczególnia ogólne zasady
sformułowane przez Synod\textsuperscript{17}.

\textsuperscript{14} Zob. A. П., Лебедев, История Греко-византийской Церкви под властью турок, Санкт-Петербург 1903;
suite101.com/print_article.cfm/orthodoxchristianity/51192
\textsuperscript{15} Ibidem.
\textsuperscript{16} Е. Павленко, Ересь филетизма: история и современность, [online] Credo [dostęp 23.11.2006]. Dostępny
w Internecie: http://www.portal-credo.ru/site/?act=lib&id=863
\textsuperscript{17} Pełny tekst „Rezolucji” zawarty jest w książce Metropolity Maxima (tekst grecki). Maximos, Metropolitan of
Sardeis, The Ecumenical Patriarchate in the Orthodox Church, Thessaloniki 1989, s. 323-330.
„Rezolucja” (Opoć) uroczyście ogłoszona we wrześniu 1872 r., stwierdza autorytatywnie: „krytykując i potępiając, odrzucamy etnofiletyzm jako rasową dyskryminację i nacjonalistyczną tendencję. Odrzucamy ją jako przeciwną Kościołowi Chrystusowemu, nauczaniu Ewangelii i świętym kanonem naszych Świętych Ojców”18.


„Jak długo wspólnoty prawosławne w różnych miejscach, będą uważały siebie za „diasporę”, tak długo nie będą w stanie wypełnić swej misji jako Kościół” – ostro stwierdza John Meyendorff20, „Prawosławni imigranci, znajdujący się właśnie w takich wspólnotach, nie muszą jednak odrzucać swojej regionalnej identyfikacji kulturowej, lub też zapominać o swoich korzeniach z ziemią ojczystą”21. Muszą jedynie znać wartość identyfikacji duchowej, religijnej, stawiając ją zawsze na pierwszym miejscu.

18 Ibidem; Zob. John (Pelushi), metr., Ethnic Conflicts and the Orthodox Church, [w:] In Communion – the quarterly journal of the Orthodox Peace Fellowship, 1:2004, b.m.w. [online] In Communion [dostęp 15.08.2007]. Dostępny w Internecie: http://incommunion.org/articles/previous-issues/issue-32/ethnic-conflicts-and-the-orthodox-church; Zob: Т. И.Филиппов Т. И., Современные церковные вопросы, Санкт-Петербург 1882, s. 186.
19 И. Мейендорф, Церковный регионализм: структуры общения или прикрытие для сепаратизма?, „St. Vladi-
20 J. Meyendorff, Mission, Unity, Diaspora, „Journal Syndesmos: A journal of Orthodox Unity, Witness and Re-
newal” 1:1995; oryginalne źródło: „Greek Orthodox Theological Review” 17/1 (1972), s. 46.
21 Ibidem.
Analizując współczesne dążenia Kościołów lokalnych, łatwo zaobserwować pewną prawidłowość – wspólnoty prawosławne znajdujące się w nowoformowanych lub restytuowanych państwach (np. państwa wchodzące wcześniej w skład ZSRR) dążą do uniezależnienia się od struktur wielkich Patriarchatów. Tendencje te są obecne zarówno w Europie Wschodniej (Ukraina, Estonia), na Bałkanach (Macedonia, Czarnogóra), jak też na kontynencie amerykańskim (dążenie do uniezależnienia się Greckiej Archidiecezji będącej w jurysdykcji Konstantynopola, jak również Archidiecezji Antiocheńskiej). Dążenie do autonomii, czy też autokefalii, wymusza scementowanie Kościoła lokalnego, realizowane m.in. poprzez utożsamianie wspólnoty z określoną tradycją, narodem bądź językiem. Przykład Macedonii, Estonii i Ukrainy w doskonały sposób ukazuje nam również działanie „trzeciej strony konfliktu” tj. świeckiej władzy. Dla liderów wspólnot schizmatycznych „narodowość” i „autokefalia” (tu rozumiana jedynie jako niezależność) jest bardziej istotna niż sam Kościół i nauka ewangeliczna. Negatywna ocena takiej działalności, zmusza nas jednak do obiektywnego spojrzenia na źródła tego typu zachowań, wypływające z „kanonicznych” Kościołów lokalnych. Problem narodowościowy, przejawiający w ksenofobicznych strukturach niekanonicznych, wypływa z licznych naruszeń prawosławnej eklezjologii we współczesnych autokefaliach.

**PRAWOSŁAWNE KONCEPCJE ROZWIĄZANIA PROBLEMÓW NACJONALISTYCZNYCH W KOŚCIELE**

**Powszechna decyzja soboru**

Wydaje się, iż współczesne problemy rozwiązywane są w Kościele w każdy sposób – poza eklezjalnym. Krytykę współczesnego sposobu rozmowy o problemach Kościoła, przeprowadzanych na sympozjach, konferencjach, spotkaniach „przedstawicieli Kościołów”, możemy odnaleźć m.in. w liście archim. Justyna Popowicza, gdzie osądza on stosowanie współczesnych form dialogu, nawiązując do rozwiązywania problemów eklezjalnych w oparciu o zasady soboru powszechnych. Do podobnego sposobu

---

22 Amfilohije (Radovic), metr., *The church as the pillar and stronghold of the truth, the question of autocephality and The Church*, [online] Orthodox Research Institute [dostęp 20.05.2005]. Dostępny w Internecie: http://www. orthodoxresearchinstitute.org/articles/canon_law/amfilohije_radovic_church_pillar.htm

23 Ibidem.

rozwiązania problemu wzywa Kartaszew, dla którego „obrona przed wpływami nacjonalistycznymi winna odbywać się w Ciele Kościoła, a nie na zewnątrz”25.


Kościół „powszechnym” głosem winien wypowiedzieć swój stosunek do współcześnie istniejących w świecie idei, jednoznacznie ukazując ich zgodność, bądź nie z nauczeniem Chrystusa.

Odrzucenie zmian eklezjalnych i powrót do ich początkowych form

Rozwiązanie problemu narodowościowego możemy odnaleźć w prawosławnej eklezjologii. Problemem, zdaniem o. Leonida Kishkovskiego, nie jest więc odnalezienie rozwiązania, lecz jego „teologiczna akceptacja oraz praktyczne zastosowanie”27. Tożsame stwierdzenie przedstawili uczestnicy Międzynarodowego Kongresu Prawa Kościelnego (odbył się w Budapeszcie w 2001 r.), którzy ostro potępili współczesne tendencje narodowościowe w Kościele oraz wezważyli do przestrzegania pierwotnych zasad eklezjalnych, a w szczególności do przestrzegania zasady jedno miasto – jeden biskup oraz jeden Kościół lokalny na terenie każdego państwa. W czasie kongresu potępiono nadinterpretacje i ideologiczne „nowotwory”, potwierdzając i przypominając przepis prawa kościelnego, mówiący: „...każdy przedstawiciel Kościoła lokalnego, który emigruje do innego państwa i zamieszkuje tam, staje się członkiem Kościoła lokalnego, który istnieje w tym określonym państwie”28.

W życiu Kościoła niezbędne jest przestrzeganie eklezjalnej zasady zdefiniowanej przez sobór 1872 r., która głosi, iż do Kościoła „...nie możemy przyjmować [...] struktur i organizacji niosących zagrożenie realności upadłego świata (w tym również idei nacjonalizmu); abowiem jako wspólnota eucharystyczna Kościół powołany jest do pokonywania podziałów i jednoczenia osamotnionych. W swej strukturze Kościół winien świadczyć o zwycięstwie Chrystusa nad światem”29.

dr, On a Summoning of the Great Council of the Orthodox Church, [online] Orthodox Christian Information Center [dostęp 4.05.2007]. Dostępny w Internecie: http://www.orthodoxinfo.com/ecumenism/stjustin_council.aspx

25 A. Kartaszew, Церков и национальность, „Путь”, 44:1934, Paris, s. 10.

26 Por. krótką definicję „Czy Sobór Powszechny jest potrzebny?” – When is the Ecumenic Synod necessary? P. G. Levshin, The orthodox doctrine of the apostolic Eastern Church; or, A compendium of Christian theology, London Edinburgh Manchester 1857, s. 139.

27 L. Kishkovsky, Orthodoxy in America: Diaspora or Church?, „Europaica Bulletin” nr 49 2005.

28 Panteleimon (Rodopoulos), metr., Territorial Jurisdiction According to Orthodox Canon Law..., op. cit.

29 И . Мейсдорф, Церковный регионализм..., op. cit.
Ocena koncepcji

Rozwiązanie problemu narodowościowego w Kościele, niezależnie od zastosowanej metody, będzie niezwykle trudne. Być może, co podkreśla św. Mikołaj Serbski, uniezależnienie się od idei narodowościowych jest dążeniem do ideału, którego „ślaby i przyziemny” człowiek nie jest w stanie osiągnąć, lecz „taki jest cel Kościoła – nie przyziemny i ograniczony”, lecz uniwersalny, absolutny i niezmienny.30

Suksesem Kościoła w zmieniającym się świecie było jego przystosowanie się do zaistniałej sytuacji, bez utraty swego mistycznego charakteru. Rozwiązanie problemu narodowościowego, oprócz introspekcji wymaga również zastosowania odpowiednich do epoki metod. Wzorce eklezjalne zaczerpnięte z tradycji Kościoła wczesnochrześcijańskiego, pozwolą rozwiązać problem narodowościowy, jednak stosować je należy z uwzględnieniem zmian na świecie. Do takiego podejścia przy rozwiązywaniu współczesnych problemów eklezjalnych nawiąże o. D. Staniloae. Idealne rozwiązania eklezjalne pierwszych wieków chrześcijaństwa, muszą zostać zaadoptowane do specyfiki współczesnego świata.31

Problemy narodowościowe mogą być rozwiązane przy nieugiętej duchowej wierności Tradycji Kościoła. Tylko soborowa, powszechna decyzja, poprzedzona powszechną dyskusją wśród hierarchów i wiernych, czyli w eklezjalnym duchu Prawosławia, może wpłynąć na współczesny charakter Kościoła. Tylko przy otwartym wyznaczeniu granic sfery kościelnej i sfery laickiej, unikniemy obecnego dualizmu, kiedy wiemy „jak być powinno” lecz jednocześnie, kierując się partykularyzmem, kroczymy w zupełnie inną stronę. Zagrożenie partykularyzmem, w obliczu Soboru Powszennego, nie jest iluzoryczne, o czym głośno mówią współczesni przywódcy duchowi, m.in. archim. Justyn Popowicz.32 Tożsamą opinię podziela metropolita Sawa (Hrycuniak), który abstrahując od zależności politycznych, faworyzowania określonych systemów społecznych i wszelkich świeckich czynników, rozwiązanie widzi w prawidłowym rozumieniu struktur Kościoła.

---

30 Николай (Велимирович), свят., Творения святителя Николая Сербского (Велимировича), т. III, Духовное возрождение Европы, tłum. S. Fonow, Москва 2006, s. 359.
tur eklezjalnych: „[…] idea Cerkwi jest jasna – w każdym państwie powinna być jedna Cerkiew, jeden zwierzchnik koordynujący kwestie narodowościowe i językowe dotyczące zwyczajów i właściwej danemu narodowi kultury i tradycji. Jedynie w ten sposób można zabezpieczyć porządek w życiu cerkiewnym”33. Tej przejrzystości opinii i konsekwencji brakuje w głosach innych Kościołów lokalnych, w większości historycznie zaangażowanych po stronie określonych świeckich idei.


„Zawsze były dwie nacie na świecie. Można je wyróżnić i dzisiaj, a ich podział jest ważniejszy niż wszelkie inne podziały. Są bowiem ci, którzy krzyżują, i ci, którzy są krzyżowani, są ci, którzy prześladowują, i ci, którzy są prześladowani, ci, którzy nienawidzą,

34 Zob. Николай (Велимирович), свят., op. cit., s. 352-356.
37 A. Kartaszew, Церковь и национальность, op. cit., s. 12.
oraz ci, którzy są znienawidzeni, ci, którzy powodują cierpienia, i ci cierpiący. Nie muszę wyjaśniać, do której nacji powinni przynależeć chrześcijanie”38.

Nacjonalizm oraz wszelkie idee z niego wynikające, dąży do ujednolicenia. Natura Kościoła jest nienaruszona jedynie w jedności, nie zaś w jednolitości. Standardyzacja kultury, tradycji, języka sprowadza Kościół do zunifikowanej instytucji, odrywając od Kościoła piękno tradycji wypełniającej się w różnorodności39. Tradycja Kościelna została zbudowana na fundamencie dwóch tysięcy lat misji Kościoła. Jedność Kościoła oznacza zachowanie tego dziedzictwa i jednoczesną ciągłą troskę o zachowanie proporcji tego co Boskie, od tego co ziemskie. W Kościele jest miejsce na różnorodność o ile tylko zachowane zostanie pierwszeństwo duchowości i podkreślona absolutna jedność z całym powszechnym organizmem kościelnym.

Kościół jest jeden i w swej idealnej jedności, niebiańskiej i ziemskiej, duchowej i materialnej, wiecznej i śmiertelnej, nie może zaakceptować nacjonalizmu. Abstrahując od historycznej formy etnofiletyzmu, osądzonej w 1872 r., Kościół neguje również każdą modyfikację tejże idei, każdą próbę zmiany istoty Kościoła. Prawosławie zawsze było, jest i będzie idealną jednością, o czym nieustannie przypomina nam Ewangelia, zastępy Świętych, i cały Kościół prawosławny.

SUMMARY

Father Marek Ławreszuk, Warsaw

Orthodox approaches to contemporary problems of nationalist

Keywords: Orthodox Church, Nationalism

The aim of the paper is to show how to solve contemporary nationalistic issues, known also as „ethnophileitism”, in Orthodox way. Although nationalism is not the ecclesiological problem, its ideas affect the Church, too. The aim of this study is to identify

38 M. Bierdiajew, Christianity and Anti-Semitism (the religious destiny of Judaism), Paris 1935, cyt. za: John (Pelsushi), metr., Ethnic Conflicts and the Orthodox Church, w: In Communion – the quarterly journal of the Orthodox Peace Fellowship, 1:2004, b.m.w. [online] In Communion [dostęp 15.08.2007]. Dostępny w Internecie: http://in-communion.org/articles/previous-issues/issue-32/ethnic-conflicts-and-the-orthodox-church
problems, which arising from these nationalistic ideas touch the Church, and to present some ways of solving them.

This paper indicates the difference between Orthodox and secular understanding of the term „nation”. The Church attitude to nationality and related issues is not based on a secularism, but it takes as a foundation Christ’s teachings. The paper indicates the problematical questions, in which the clash between the Church teaching and the nationalistic ideas takes place. Church problems based on the ethnic and nationalistic ideas are especially emphasized in this article. Ethnic problems in the Church are presented as an ecclesiological distortion and redefinition of Christian ideals, from which the issue of ethnophiletism was discussed more detailed.

The paper shows the problems and also indicates possible solutions in the spirit of the Orthodox Church teaching. Discussing questions of the universal councils decisions and returning to the original ecclesial standards, this paper points out the necessity of eliminating dangerous ideas inside the Church.
Projekt zrealizowany przy wsparciu finansowym Urzędu Marszałkowskiego Województwa Podlaskiego w Białymstoku oraz Prezydenta Miasta Białegostoku

Szczególne podziękowania za pomoc przy realizacji projektu dla Pani Niny Artemowicz oraz wszystkich pracowników Restauracji „ZACISZE” w Białymstoku