

ΕΛΠΙΣ

ΕΛΠΙΣ

CZASOPISMO TEOLOGICZNE
KATEDRY TEOLOGII PRAWOSŁAWNEJ
UNIWERSYTETU W BIAŁYMSTOKU



ADRES REDAKCJI

ul. Ludwika Zamenhofa 15, 15-435 Białystok, Polska
tel. 85 745-77-80, e-mail: elpis@uwb.edu.pl
www.elpis.uwb.edu.pl

Zespół redakcyjny:

Redaktor naczelny: ks. dr hab. Marek Ławreszuk, prof. UwB (Katedra Teologii Prawosławnej, Uniwersytet w Białymstoku)

Redaktorzy tematyczni: abp dr hab. Jakub Kostieczuk, prof. ChAT, (Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie)
bp dr hab. Andrzej Borkowski, prof. UwB (Katedra Teologii Prawosławnej, Uniwersytet w Białymstoku)
ks. dr Jerzy Tofiluk, prof. ChAT (Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie)
ks. dr Henryk Paprocki (Prawosławne Seminarium Duchowne w Warszawie)
ks. dr Andrzej Kuźma (Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie)
dr Jarosław Charkiewicz (Warszawska Metropolia Prawosławna)

Redakcja i korekta: mgr Agnieszka Klebus

Native speakers: ks. dr Ivan Nikulin, Severine Feleńczak

Sekretarz redakcji: mgr Mirosława Dudel

Rada naukowa:

archim. Adam Vakhtang Akhaladze (Uniwersytet Medyczny św. Tamary w Tbilisi), Gruzja; archim. Maximos Conostas (Grecka Prawosławna Szkoła Teologiczna Świętego Krzyża), Stany Zjednoczone Ameryki; Peter C. Bouteneff (Prawosławne Seminarium Teologiczne św. Włodzimierza), Stany Zjednoczone Ameryki; ks. Nicolas Cernokrak (Instytut Teologiczny św. Sergiusza w Paryżu), Francja; Dimitri Conomos (Uniwersytet Oksfordzki), Anglia; Elena Fedukina (Rosyjski Uniwersytet Państwowy A.N. Kosygina, Instytut Kultury Słowiańskiej), Rosja; Bernard Outtier (Francuska Akademia Nauk w Paryżu), Francja; Aleksey Pentkovskiy (Moskiewska Akademia Teologiczna, Katedra Cerkiewno-Praktycznych Dyscyplin), Rosja; ks. Srboľjub Ubiparipović (Uniwersytet w Belgradzie, Wydział Teologii Prawosławnej), Serbia; ks. Victor Yudin (Prawosławny Instytut Apostoła Pawła), Belgia

Recenzenci współpracujący w roku 2020:

ks. dr Artur Aleksiejuk, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie; ks. dr Andrzej Baczyński, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie; dr Jarosław Charkiewicz, Warszawska Metropolia Prawosławna; dr hab. Piotr Chomik, prof. UwB, Uniwersytet w Białymstoku; dr hab. Waldemar Deluga, prof. UKSW, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; dr Paweł Dziadul, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; dr Stefan Dmitruk, Lublin; И. В. Фролов, Нижегородский государственный университет имени Н. И. Лобачевского; prof. dr hab. Teresa Grzybkowska, Uniwersytet Muzyczny im. Fryderyka Chopina; dr Agata Kawecka, Uniwersytet Łódzki; протоиерей Сергей Коцар, Міжрегіональна Академія Управління персоналом (МАУП); ks. dr Andrzej Konachowicz (Lublin); dr hab. Marzanna Kuczyńska, prof. UAM, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; dr Grzegorz Kuprianowicz, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie; ks. dr Andrzej Kuźma, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie; prof. dr hab. Krzysztof Leśniewski, Katolicki Uniwersytet Lubelski; dr Jarosław Makal, Politechnika Białostocka; abp dr Paisjusz (Martyniuk), University of Presov; протоиерей Дионисий Мартышин, Киевская Духовная Академия и Семинария; dr hab. Georgi Minczew, prof. UŁ, Uniwersytet Łódzki; prof. dr hab. Antoni Mironowicz, Uniwersytet w Białymstoku; ks. dr Włodzimierz Misijuk, Uniwersytet w Białymstoku; иерей Иоанн Никулин, кандидат богословия, кандидат исторических наук, Екатеринбургская духовная семинария; abp prof. dr hab. Jerzy (Pańkowski), Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie; протоиерей Михаил Пещий, Запорожская епархия УПЦ; ks. dr Roman Płoński, Archiwum Diecezjalne Diecezji Białostocko-Gdańskiej PAKP; ks. prof. dr hab. Roman E. Rogowski, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu; ks. dr Doroteusz Sawicki, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie; С. В. Силова, Гродненский государственный университет имени Янки Купалы; ks. prof. dr hab. Adam Skreczko, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; prof. Ana Stoykova, Bułgarska Akademia Nauk; dr hab. Jan Stradomski, Uniwersytet Jagielloński; ks. dr Anatol Szymaniuk, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ks. prof. dr hab. Józef Zabielski, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Opracowanie graficzne, redakcja techniczna i skład komputerowy: Jerzy Grycuk

Wydano nakładem Katedry Teologii Prawosławnej Uniwersytetu w Białymstoku

Deklaracja o wersji pierwotnej: Zgodnie z wymogami MNiSW dotyczącymi oceny parametrycznej czasopism naukowych Redakcja „Elpis” oświadcza, że wersją referencyjną czasopisma jest wersja papierowa

Punktacja MNiSZW: 2019: 20 pkt. – nauki teologiczne

Indeksacja czasopism Elpis: Erih Plus, WorldCat, CrossRef, CEJSH, – The Central European Journal of Social Sciences and Humanities; Index Copernicus (ICV 2019 = 98.47); C.E.E.O.L. – THE Central and Eastern European Online Library, BAZHUM, InfoBase Index, DOAJ (Directory of Open Access Journals), elibrary.ru, RINC

Artykuły i inne materiały publikowane w czasopiśmie Elpis dostępne są na licencji Creative Commons Uznanie autorstwa-Na tych samych warunkach (CC BY-SA 4.0). Pełna treść licencji dostępna pod adresem <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>



© Copyright by Uniwersytet w Białymstoku
Białystok 2021

ISSN 1508-7719

DOI 10.15290/elpis

Adres redakcji: Katedra Teologii Prawosławnej Uniwersytetu w Białymstoku, ul. Ludwika Zamenhofska 15, 15-435 Białystok, Polska
<http://elpis.uwb.edu.pl>, e-mail: elpis@uwb.edu.pl

Wydawca:

Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku

15-328 Białystok, ul. Świerkowa 20 B, pok. 1/37

<http://wydawnictwo.uwb.edu.pl>, e-mail: ac-dw@uwb.edu.pl

Nakład: 200 egz.

Spis treści

ARTYKUŁY

Irena Saszko , Opowieści pielgrzyma jako wprowadzenie w duchowość hezychastyczną.....	9
ks. hieromnich Pantelejmon Karczewski , Wielkotygodniowe inspiracje w hymnografii Zaśnięcia Bogurodzicy.....	19
прот. Владимир Петручик , Богословско-экзегетический разбор воскресного догматика Великой вечерни 1-го гласа.....	29
Давид Рахимов , Теология в принятии управленческих решений.....	41
Давид Рахимов , Библейская концепция колебаний конъюнктуры в экономике человека.....	47
Ivana Knežević , University Textbooks of Theology: Lexical Features in Relation to Academic Theological Papers.....	55
Павел Бочков , «Российская Древлеправославная церковь Христова Белокрыницкой иерархии» – юрисдикции «епископа» Алимпия (Вербицкого): история возникновения и современное состояние	63
Joanna Gabriela Pyczel , Organizacja i funkcjonowanie duszpasterstwa wyznania prawosławnego w Wojsku Polskim na Zachodzie w latach 1941-1943.....	69
Владимир Помелов, Людмила Сахарова, Василий Сахаров , Вятский священник и педагог-методист Н. Н.Блинов	77
Александр Симаков , Заметка Николая Гринкевича «О школе» и дополняющие ее тексты.....	89
Kamla Pawelczyk-Dura , Rosyjska Cerkiew Prawosławna po śmierci patriarchy Tichona (Biełławina).....	97
Dominika Kovačević , Allah i nie tylko – podstawowe określenia Boga w arabskiej terminologii prawosławnej	105
ks. Mirosław Lewczak , Monastery prawosławnej Diecezji chełmsko-bełskiej w XVI wieku – świadczenia rozwoju Prawosławia polskiego.....	113
Александр Слесарев , Система организации епархиального управления Белорусской автокефальной православной церкви в 1949–1980 гг.	119
ks. Marek Ławreszuk, ks. Piotr Makal , Współczesne prawosławne prawo kościelne – problemy związane z systematyzacją i materiałami źródłowymi w języku polskim.....	127

Rafał Dmitruk , Pojęcie „nowej sakralności” w muzyce cerkiewnej	137
Grzegorz Makal, Włodzimierz Misijuk , Zarys problematyki obcojęzycznych odpowiedników wyrazów hasłowych <i>Słownika polskiej terminologii prawosławnej</i>	141
Antoni Mironowicz , Najstarsze dzieje parafii mielnickich	147
Mariusz Kiślak , Mistyczne znaczenie pokarmu	155

Artykuły

Opowieści pielgrzyma jako wprowadzenie w duchowość hezychastyczną

Irena Saszko

Chmielnicki Uniwersytet Narodowy, Ukraina

ORCID: 0000-0003-2077-257X

irenasaszko@gmail.com

I. Saszko, *The Way of a Pilgrim as an introduction into the hesychastic spirituality*, Elpis, 23 2021: 9-17.

Abstract: The Way of a Pilgrim was written by an unknown author originated from the second half of the 19th century. This work, which has been very popular in the Orthodox world, is an introduction to the Eastern Christian hesychastic spirituality. This book is a story about the pilgrimage of a Russian peasant to various sanctuaries and monasteries in the Russian Empire. The pilgrim, with the help of his elder – the spiritual father, explores the secret of the unceasing prayer. He draws God’s wisdom from the Holy Scriptures and the Philokalia. When the pilgrim meets various people on his way, he talks to them about prayer and shares with them his own experience of God’s prayer. The article carried out an analysis of the main issues of the Way of a Pilgrim, namely: the introduction into the Jesus prayer, the transforming power of the Word of God, the fight against passions, and the importance of spiritual guidance in the life of every Christian.

Streszczenie: Opowieści pielgrzyma zostały napisane przez nieznanego autora z drugiej połowy XIX wieku. To cieszące się dużą popularnością w świecie prawosławnym dzieło jest wprowadzeniem we wschodnio-chrześcijańską duchowość hezychastyczną. Książka opowiada o pielgrzymowaniu rosyjskiego chłopca do różnych sanktuariów i monasterów na terenach Imperium Rosyjskiego. Pątnik, przy pomocy swojego starca – ojca duchowego, zgłębia tajemnicę nieustannej modlitwy. Mądrość Bożą czerpie z Pisma Świętego oraz Filokalii. Spotykając na swej drodze pielgrzymowania różne osoby, rozmawia z nimi o modlitwie, a także dzieli się własnym doświadczeniem obecności Boga. W artykule zostały przeanalizowane główne zagadnienia Opowieści pielgrzyma, a mianowicie: wprowadzenie w modlitwę Jezusową, przemieniająca moc Bożego Słowa, walka z pożądliwościami oraz znaczenie przewodnictwa duchowego w życiu każdego chrześcijanina.

Keywords: hesychasm, the unceasing prayer, compunction, the Philokalia, the spiritual father

Słowa kluczowe: hezychazm, nieustanna modlitwa, głęboka skrucha, Filokalia, ojciec duchowy



Nie ma jednoznacznej odpowiedzi na pytanie, czym jest duchowość chrześcijańska, gdyż jest to rzeczywistość misteryjna, przekraczająca granice racjonalnego myślenia. Łaciński czasownik *spirare* znaczy tyle, co „oddychać”, zaś pokrewny mu przymiotnik *spiritualis* oznacza „związany z oddychaniem lub powietrzem”. Słowa te mają odniesienie do życia, bowiem życie biologiczne jest nierozdzielnie związane z procesem oddychania. Co więcej, kiedy w II oraz III w. naszej ery przekładano z języka greckiego na łacinę księgi Nowego Testamentu, kluczowe w listach św. Pawła słowo *pneumatikos* tłumaczono jako *spiritualis*. W Pierwszym Liście do Koryntian Apostoł Narodów wyjaśnia, że nie mówi „uczonymi słowami ludzkiej mądrości, lecz pouczony przez Ducha, przekładając duchowe (gr. *pneumatika*) sprawy tym, którzy są z Ducha” (1Kor 2,13). Osoby duchowe to ludzie otwarci na Ducha Bożego, Jego natchnienia i działania. W opozycji do nich są ludzie, których życie polega na egocentrycznym dążeniu do zaspokajania własnych pożądliwości (gr. *pathi*). Takich ludzi św. Paweł nazywa ludźmi cielesnymi (gr. *sarkinos*) lub zmysłowymi (gr. *psychikos*) (por. 2Kor 10,2) (Wiseman 2009, s. 18). W tym kontekście należy podkreślić, że w chrześcijaństwie wschodnim pojęcie duchowości utożsamiane jest z życiem duchowym, rozumianym jako działanie mocy

Ducha Świętego w wierzących, w wyniku czego jednoczą się oni z całą Trójcą Przenajświętszych Osób i otrzymują dar życia nadprzyrodzonego (Leśniewski, 2002, s. 701).

O ile chrześcijański Zachód zna wiele różnych szkół duchowości, które w większym lub mniejszym stopniu powiązane są z charyzmatycznymi osobami (np. św. Benedykt z Nursji, św. Franciszkiem z Asyżu, św. Dominikiem Gonzalezem, św. Janem od Krzyża czy św. Teresą Wielką, jak również św. Ignacym z Loyoli, św. Janem Bosko, Jean’em-Jacques’em Olierem oraz innymi), to na chrześcijańskim Wschodzie, zaczynając od III wieku, rozwinięty był tylko jeden nurt duchowości, zwany hezychazmem (gr. *hesychia* – wyciszenie wewnętrzne) (Yep, 2009, s. 304-305; za: Rabiej, 1993, s. 831). Jest to ascetyczne nauczanie o drodze zjednoczenia (gr. *koinonia*) osoby ludzkiej z Trójjedynym Bogiem poprzez oczyszczenie jej z różnego rodzaju pożądliwości (gr. *pathi*) na poziomie ducha, duszy i ciała. W osiągnięciu jedności z Bogiem pomocna jest głęboka skrucha (gr. *katanyksis*), a także praktykowanie nieustannej modlitwy, połączonej z uwagą (gr. *prosoche*) i czujnością (gr. *nepsis*) umysłu (gr. *nous*) (Аверинцев, 2005, s. 234-235). Na drodze wewnętrznej przemiany człowieka niezbędna jest pomoc ojca duchowego, zwanego inaczej starcem (gr. *geron*). Starcy to osoby

prowadzące głębokie życie duchowe, które po wielu latach zmagania duchowych i życia modlitewnego, będąc przynaglone przez Ducha Bożego, podjęły się wyzwania przewodnictwa duchowego zarówno dla mnichów, jak i dla ludzi świeckich. Cechuje ich głęboka miłość do Boga oraz całego stworzenia, a także wrażliwość na sprawy ludzkich cierpień i potrzeb (Leśniewski, 2002, s. 706-707).

W Kościele Wschodnim wyróżnia się trzy okresy rozwoju duchowości hezychastycznej. Pierwszy okres to okres synajski, związany z monasterem św. Katarzyny na Górze Synaj, a także z osobą św. Jana Klimaka († 649), drugi okres to okres athonicki (Święta Góra Athos), a okres trzeci, to tzw. okres słowiański, zwany inaczej neohezychazmem. Okres słowiański naznaczony był wpływem polemiki, toczącej się pomiędzy eremita – św. Nilem Sorskim († 1508) a archimandrytą – św. Józefem z Wołokołamska († 1515) na temat tradycji ubóstwa monastycznego, jak też konieczności zachowania reguł życia cenobitycznego św. Bazylego Wielkiego oraz św. Teodora Studyty. Największy rozwój hezychazmu na terenach, zamieszkałych przez Wschodnich Słowian, przypada na wiek XIX. Jest to również okres rozkwitu instytucji starców. Za jego najśłynniejszych przedstawicieli powszechnie uważa się św. Serafina z Sarowa († 1833), a także mnichów z Pustelni Optyńskiej – starca Leonida († 1841), starca Makarego († 1860), starca Ambrozego († 1881) oraz starca Anatola († 1894) (Rabiej, 1993, s. 832; por. Cieślak, 2005, s. 77-17). Warto zauważyć, że na ożywienie duchowości hezychastycznej na Rusi ogromny wpływ wywarł zredagowany poprzez Nikodema Hagiorytę († 1809), a przetłumaczony i spopularyzowany w Rosji przez uczniów św. Paisjusza Wielickowskiego († 1794), zbiór tekstów ascetyczno-mistycznych, składający się z dzieł 38. autorów, żyjących w wiekach IV-XIV, pt. *Filokalia ton hieron neptikon*, a także powstała w drugiej połowie XIX w. w Rosji książka nieznanego autora pt. *Otkrowienyje rasskazy strannika duchownomu swojemu Otcu*, znana w Polsce jako *Opowieści pielgrzyma* (Drączkowski, Modzelewska, 1989, s. 231).

Wyjątkowość *Opowieści pielgrzyma* polega na tym, iż stanowi proste wprowadzenie w duchowość hezychastyczną. Książka ta przeznaczona była przede wszystkim dla osób świeckich, w odróżnieniu od typowych traktatów ascetycznych, które były pisane dla środowisk monastycznych. Główny bohater, a zarazem narrator *Opowieści pielgrzyma*, pogłębia swoje życie duchowe, wędrując poprzez XIX-wieczne Imperium Rosyjskie – od bezkresnej Syberii, aż po tereny współczesnej Ukrainy (Hенарокова, 2005, s. 292). „Pielgrzym, którego cały majątek stanowi worek sucharów, czotki, Biblia i *Filokalia*, spotyka na swej drodze wielu ludzi z różnych stanów – chłopów, duchownych, mnichów, kupców i szlachetnie urodzonych. Każde takie spotkanie z tymi ludźmi ubogaca nie tylko pielgrzyma, ale i tych, których spotyka” (Cyrulski, 2011, s. 10). Pielgrzymka więc staje się dla pokornego i ubogiego wędrowcy bardzo dynamiczną, a zarazem wymagającą szkołą życia duchowego, w której, wsłuchując się w Słowo Boże i zgłębiając dzieła Ojców Kościoła, uczy się panowania nad swymi pożądaniami, a przez to zdobywa bezcen-

ny dar ustawicznej modlitwy serca. Swoje doświadczenie posłuszny pątnik opisuje swojemu ojcu duchownemu.

1. Dążenie do ustawicznej modlitwy jako powołanie każdego chrześcijanina

Słowa o konieczności nieustannej modlitwy w życiu chrześcijanina, skierowane przez św. Pawła Apostoła do Kościoła w Tesalonikach (por. 1 Tes 5,17), można uważać za punkt wyjścia, sedno, a także ostateczny cel duchowości hezychastycznej (Ware, 2003, s. 113). Wszak ustawiczna modlitwa oznacza jednocześnie nieustanne pamiętanie o Bogu, przebywanie w Jego obecności, głęboką zażyłość z Nim. Z tego też względu zachęta św. Pawła do praktykowania nieustannej modlitwy stała się głównym motywem siedmiu opowieści pielgrzyma. Zainspirowany nauczaniem św. Pawła o tym, iż modlitwa chrześcijanina ma być nieustanna (por. 1 Tes 5,17), a także zanoszona do Boga w każdej sposobności (por. Ef 6,18) i w każdym miejscu (por. Tm 2,8), pobożny tułacz, nazywający siebie „wielkim grzesznikiem”, wyrusza w drogę, a raczej – jak sam o sobie pisze – „biegnie” – aby znaleźć mistrza duchowego i nauczyć się od niego ustawicznego trwania w Bogu (Opowieści, 2011, s. 15-16). W trakcie żmudnych poszukiwań odpowiedzi na zasadnicze pytanie: „Jak modlić się nieustannie, według słów Pieśni nad Pieśniami: *‘Ja śpię, ale serce moje czuwa’* (PnP 5,2)?”, pielgrzym odkrywa, iż ustawiczna modlitwa jest związana ze zmaganiem duchowym (gr. *atlos*, cs. *podwig*), a zarazem twórczym współdziałaniem (gr. *synergeia*) osoby ludzkiej z Niestworzoną Energią Bożego Ducha. Wymaga też właściwego nastawienia ze strony człowieka, bowiem „ma być zanoszona z czystą myślą i sercem, z płomienną gorliwością, w stałym skupieniu, z trwożną pobożnością i najgłębszą pokorą” (Opowieści, 2011, s. 174).

Niestety ani pobożny ziemianin, ani gorliwy igumen, których pielgrzym odwiedził na początku swej wędrówki, nie potrafili wyjaśnić mu, w jaki sposób należy modlić się nieustannie. Jedynie pokutujący pustelnik uzmysłowił pielgrzymowi, iż duchy ciemności „najbardziej nienawidzą modlitwy serca”, dlatego zawsze toczą okrutną walkę z tymi, którzy pragną nieustannie trwać w Bożej obecności (Opowieści, 2011, s. 24). Nawet jeśli „próżnymi myślami i grzesznymi zamysłami wróg nie zdoła odciągnąć [modlącego się] od modlitwy, której nie może znieść, to wzbudza w jego pamięci wspomnienia lub podsuwa mu piękne myśli”, a także zwraca go „ku radosnej rozmowie z samym sobą lub stworzeniem” (Opowieści, 2011, s. 79). Pustelnik wyjaśnił wędrowcy, że ze wszystkich, nawet najbardziej szlachetnych czynów, jakich tylko może dokonać człowiek, najważniejszą pozostaje być modlitwa, bowiem bez niej „nie można odnaleźć drogi do Pana, dociec prawdy, ukrzyżować ciała z namiętnościami i żądzami, rozświecić serca Chrystusowym światłem i zbawczo zjednoczyć się z Nim” (Opowieści, 2011, s. 20). Przy tym mądry

starzec nauczył pielgrzyma zasad modlitwy Jezusowej, zalecając, aby ten przy pomocy sznureczka z węzełkami (ros. *czotki*), kontrolując swe myśli (gr. *logismoj*), z uwagą (gr. *prosoche*) i czujnością (gr. *nepsis*), trzy tysiące razy dziennie powtarzał wezwanie: „Panie Jezu Chryste, Synu Boży, zmiłuj się nade mną!”, z czasem zwiększając liczbę do sześciu, a następnie do dwunastu tysięcy w ciągu dnia, aż modlitwa nie stanie się dla niego „oddechem i biciem serca” (Opowieści, 2011, s. 26, 172). Zdaniem starca w odmawianiu modlitwy Jezusowej ważne jest nie tylko wewnętrzne nastawienie modlącego się, lecz również postawa zewnętrzna (Opowieści, 2011, s. 23-28). Z tego powodu podał pielgrzymowi dokładną instrukcję modlitwy, a mianowicie, aby „usiadł w milczeniu i odosobnieniu, pochylił głowę, zamknął oczy, oddychał spokojnie, wyobraźnią spoglądał wewnątrz serca, uwolnił umysł, tzn. przeniósł myśli z głowy do serca. Przy oddychaniu zaś cicho ustami lub tylko w myśli powtarzał modlitwę Jezusową” (Opowieści, 2011, s. 22-23). Pierwsza część tej formuły modlitewnej „zawiera w sobie całą Ewangelię”, tzn. „wprowadza umysł (gr. *nous*, ros. *um*) w dzieje życia Jezusa Chrystusa”, a druga jej część „przedstawia historię naszej niemocy i grzeszności”, liczącej wyłącznie na bezgraniczne Boże miłosierdzie (Opowieści, 2011, s. 143). Modlitwa Jezusowa jest najlepszym sposobem osiągnięcia pełnej koncentracji na Bogu. „Dowodem tego są przykłady, które ukazują, że ci, którzy byli obciążeni obowiązkami, rozpraszającymi zajęciami, troskami, kłopotami i pracą, nie tylko zawsze wzywali Boskiego Imienia Jezusa Chrystusa, ale właśnie dzięki temu nauczyli się i osiągnęli nieustanną wewnętrzną modlitwę serca” (Opowieści, 2011, s. 181-182).

Początkowo taka intensywna reguła modlitewna stanowiła dla pielgrzyma dużą trudność, gdyż wymagała cierpliwości i samodyscypliny, z czasem jednak zaczął on odczuwać z jej powodu głęboką wewnętrzną słodycz. Praktykowana modlitwa stała się radością jego serca. Doświadczenie nieustannego przebywania w Duchu Świętym uzmysłowiło wędrowcy, iż jedynie gorąca modlitwa, zanoszona do Boga, potrafi uwolnić od lęku, zrodzić w sercu wiarę w Boga oraz zaufanie do Niego, a także wzbudzić pragnienie pełnienia dobrych uczynków (Opowieści, 2011, s. 131, 173, 174). Tęsknota za coraz większą komunią (gr. *koinonia*) z Bogiem przynaglała go do jeszcze żarliwszego wypowiedania Imienia „Jezus”, którego światłość, poprzez serce pielgrzyma, oświecała wszystkich tych, których spotykał na swojej drodze (Bułgakow (1992), s. 164). Pielgrzym stopniowo odkrywał, iż „nie wystarczy modlitwę posiadać, należy stać się modlitwą – modlitwą wcieloną. Nie wystarczy wyznaczyć czas na modlitwę: każdy czyn, każdy gest, nawet uśmiech powinien stać się hymnem uwielbienia, ofiarą, modlitwą” (Evdokimov (1962), s. 83). Nawet spotykane podczas pielgrzymki osoby, w pewien sposób stawały się dla pielgrzyma potwierdzeniem tego, że „świat nie potrzebuje ludzi, którzy mniej lub bardziej regularnie odmawiają modlitwy, ale ludzi, którzy są ‘modlitwą’” (Behr-Sigel (2018) s. 186). Wszak zarówno jej autorem, jak i mistrzem jest Duch Święty, który „wstawia

się za nami przez niewyraźne błagania” (Rz 8,26) (Opowieści, 2011, s. 145).

„Idę nieraz siedemdziesiąt i więcej wiorst dziennie i nie czuję, że idę – czuję tylko, że odmawiam modlitwę. Kiedy przesyje mnie srogi mróz, to zacznę z większym natężeniem odmawiać modlitwę i zaraz cały się rozgrzewam. Jeśli zaczyna opanować mnie głód, z jeszcze większym natężeniem przyzywam Imienia Jezusa Chrystusa i zapomnę, że chciało mi się jeść. Kiedy przyplącze się choroba, zacznę się łamanie w plecach i w nogach, zaczynam skupiać się na modlitwie i nie czuję bólu. Kiedy ktoś mi ubliży, tylko przypomnę sobie, jak rozkoszną jest Jezusowa modlitwa – od razu przechodzi obraza i gniew, i o wszystkim zapominam. Stałem się taki, jakbym postradał rozum, niczym się nie przejmuję, nic mnie nie interesuje, na nic na próżno się nie oglądam, i byłbym sam w tej mojej samotności, tylko z przyzwyczajenia chcę jednej rzeczy – bezustannie odmawiać modlitwę, bo kiedy zajmuję się nią, odczuwam wielką radość” (Opowieści, 2011, s. 29).

Ten długi cytat przekonuje o tym, iż doświadczenie wolności wewnętrznej jest największym owocem nieustannej modlitwy, bowiem pogrążony w codziennych kłopotach, jak również we własnych występkach i grzechach, człowiek zapomina, iż został obdarzony przez Boga darem wolności zdolnej do urzeczywistnienia prawdziwego życia w miłości – do Boga, drugiego człowieka, a nawet całego kosmosu (Yannaras (1984), s. 26; por. Leśniewski 2008), s. 333-348). Zarówno cały wewnętrzny świat osoby ludzkiej, jak też piękno natury wprowadzało pątnika w stan głębokiego zachwyty. Wszystko skłaniało go do dziękczynienia Bogu: ludzie, drzewa, rośliny, zwierzęta. Wszystko było dla niego rodziną, we wszystkim znajdował przedziwne odbicie jaśniejącego miłością Oblicza Chrystusa (Opowieści, 2011, s. 103). Przemierzając rozległe tereny XIX-wiecznego Imperium Rosyjskiego, zatopiony w modlitwie pątnik, na nowo odkrywał w sobie dar wolności, który jednocześnie stawał się dla niego wyzwaniem i twórczym zadaniem. Odczuwanie nie tylko duchowego, lecz także fizjologicznego ciepła w sercu, będącego skutkiem żarliwej modlitwy, przekonywało go o tym, iż jest bezgranicznie kochany przez Boga, a przez to może we wolności dziecka Bożego hojnie dzielić się tą miłością z innymi ludźmi, a nawet z tymi, którzy czynią mu źle. Ten bowiem, „kto osiągnął prawdziwą modlitwę i miłość, ten nie różni sprawiedliwego od grzesznego, ale wszystkich jednakowo kocha i nie osądza” (Opowieści, 2011, s. 96). Nieustanna modlitwa jest gwarancją osiągnięcia pokoju serca, tak upragnionego przez każdego człowieka (Opowieści, 2011, s. 147).

„Od tego czasu zacząłem odczuwać różne regularne doznania w sercu i w umyśle. Niekiedy bywało, że coś rozkosznie wrzało w sercu, taka była w nim lekkość, wolność i uciecha, że cały się zmieniałem i byłem zatopiony w zachwycie. Niekiedy czułem płomień miłości do Jezusa Chrystusa i do wszelkiego stworzenia. Kiedy indziej sam z siebie wylewałem słodkie łzy dziękczynienia Panu, który umiłował mnie, potępionego grzesznika. Niekiedy moje wcześniejsze głupie rozumowanie tak się rozjaśniało, że

łatwo pojmowałem i rozmyślałem o tym, o czym wcześniej nie mogłem nawet pomyśleć. Czasem słodkie ciepło z serca rozlewało się po całym moim ciele i z rozrzewnieniem czułem przy sobie wszędzie Bożą wszechobecność. Zdarzało się, że odczuwałem wewnątrz siebie wielką radość z przyzywania do Imienia Jezusa Chrystusa i doświadczałem, co znaczą wypowiedziane słowa: ‘Królestwo Boże jest w was’ (Łk 17,21)” (Opowieści, 2011, s. 49-50, 101).

Trwanie w nieustannej relacji z Bogiem napelniało trudne, bowiem przepełnione goryczą, ubóstwem i samotnością, życie pielgrzyma głębokim sensem. Był pełen zdumienia dla misterium osoby ludzkiej – jej ducha, duszy i ciała. Zdumiewał się tym, w jaki sposób jego serce, rozpalone przez Ducha Świętego, potrafi płonąć miłością do Boga podczas pracy, odpoczynku, czytania książek, rozmów z innymi ludźmi, a nawet snu (Opowieści, 2011, s. 51, 103). Co więcej, im głębiej pielgrzym zanurzał się w modlitwę, tym lepiej zaczynał rozumieć niezgłębione tajemnice Bożej mądrości, zawarte w Słowie Bożym oraz w pismach Ojców Kościoła. Pojmowanie prawd wiary dla nieuczzonego chłopca przychodziło w sposób naturalny, odruchowo wywołując w jego wnętrzu kontemplacyjny podziw dla Boga oraz modlitwę uwielbienia (Opowieści, 2011, s. 64, 68, 89). Jednym z dowodów na to może być m.in. dyskusja pielgrzyma z Polakiem wyznania rzymskokatolickiego na temat *Filokalii*. Taktownie i z wielką kulturą duchową pielgrzym wyjaśniał katolikowi wartość i znaczenie traktatów ascetycznych Ojców filokalicznych, podkreślając, iż są to Ojcowie wspólnej wiary. Szukając zatem tego, co łączy, a nie tego, co dzieli, główny bohater *Opowieści pielgrzyma* wykazuje się głębokim zrozumieniem arcykapłańskiej modlitwy Chrystusa, w której żarliwie modli się On do Ojca o dar jedności dla wszystkich braci i siostr (por. J 17,1-26) (Opowieści, 2011, s. 64-66). Modlitwa, nieustannie zanoszona do Boga, wyciszyła serce pielgrzyma w taki sposób, aby był zdolny usłyszeć nie tylko Boga, przemawiającego w jego wnętrzu, ale także innych ludzi, nierzadko mających odmienne zdanie. W skromnym i nieuczonym pątniku spełniły się słowa Ewagriusza z Pontu o tym, że prawdziwym teologiem jest tylko ten, kto prowadzi głębokie życie modlitewne. Wszak, „ci, którzy umieją kochać, o Bogu wiedzą najwięcej. I to właśnie do nich mają przysłuchiwać się teologowie” (Бальтазар (2015), s. 13). *Opowieści pielgrzyma* są przykładem tego, jak wnikliwe czytanie Pisma Świętego może zaprowadzić osobę ludzką na wyżyny życia duchowego.

2. Uzdrawiająca i uwalniająca moc Bożego Słowa

Już od pierwszych stron *Opowieści pielgrzyma* możemy zauważyć, iż to właśnie Pismo Święte zainspirowało prostego rosyjskiego chłopca do pogłębienia swojego życia duchowego. Paradoksalnie bowiem Słowo Boże nie tyle odpowiadało na nurtujące go pytania, ile raczej stawiało mu istotne pytania, dotyczące relacji z Bogiem, a także sensu życia i przemijania (Opowieści, 2011, s. 15; Werbiń-

ski (2013), s. 52-54). W taki sposób, rodzące się w nim pytania egzystencjalne przyczyniły się do bardzo dynamicznego rozwoju duchowego pielgrzyma. Czytanie Świętej Księgi zarówno rozgrzewało jego serce, jak i pogłębiało w nim duchowy głód Boga i Jego obecności.

Warto podkreślić, iż to właśnie Słowo Boże uzdrowiło rany serca pielgrzyma, doświadczone przez niego w dzieciństwie, a także zadane mu w latach młodości. Gdy miał trzy lata, zmarli jego rodzice. Wychowujący go dziadek od wczesnego dzieciństwa rozmiłował chłopca w czytaniu Świętej Księgi. Nawet przed śmiercią staruszek zapowiedział, wówczas już ożenionemu pielgrzymowi, aby codziennie czytał na głos Pismo Święte. Pozostał wierny temu poleceniu wraz ze swoją małżonką, która niejednokrotnie płakała na dźwięk słów życia wiecznego (Opowieści, 2011, s. 71-73). Rozczulała ją bowiem to, że „w Biblii wszystko jest tak doskonale opisane” (Opowieści, 2011, s. 73). Ponadto już od najmłodszych lat wiele przykrości doświadczał pielgrzym od swojego starszego brata, który z powodu zazdrości najpierw go okaleczył, a potem poprzez chciwość i pragnienie zemsty, spalił cały jego majątek. Z pożaru ocalała jedynie Biblia, z którą od tamtego czasu pielgrzym już nigdy się nie rozstawał (Opowieści, 2011, s. 71-73). Słowo Boże uwolniło go również ze stanu depresji po śmierci żony i stało się bodźcem do tego, aby pozostawiwszy dawne, choć spokojne i w miarę stabilne życie, wyruszył w niekończącą się pielgrzymkę (Opowieści, 2011, s. 74). Zażyłość ze Słowem Bożym pomagała pielgrzymowi przewyżczać różnego rodzaju trudności na szlaku jego wędrowania. Zawsze, kiedy brakowało mu sił, zarówno fizycznych, jak i psychicznych czy duchowych, aby kontynuować pielgrzymkę, sięgał po Pismo Święte, szukając w nim natchnienia, mocy i pocieszenia. Czytanie Biblii wywoływało w nim gorące łzy wzruszenia i wdzięczności wobec Boga za dar Jego Słowa (Opowieści, 2011, s. 35).

W *Opowieściach pielgrzyma* zostały przedstawione trzy szczególnie ważne historie, opowiadające o znaczeniu Słowa Bożego w życiu chrześcijanina. Pierwsza historia relacjonuje spotkanie pielgrzyma z pewnym kapitanem, nawróconym i uwolnionym z nałogu alkoholizmu, dzięki intensywnemu czytaniu Ewangelii. Pewnego razu, ów wojskowy, pogrążony w rozpacz, nie widząc sensu swojego życia, spotkał mnicha, który polecił mu czytanie na głos Ewangelii, a zwłaszcza w tych chwilach, gdy nadchodziła go ochota na picie wina. Pomimo nurtujących go wątpliwości kapitan postanowił skorzystać z rady mnicha. Z czasem zaczął doświadczać uwalniającej mocy Bożego Słowa. Przestał spożywać alkohol, a czytając codziennie jedną Ewangelię, uczynił Słowo Boże stałym pokarmem dla swojej duszy. Nawet gdy na początku nie wiele rozumiał z tego, co czytał, to jednak odczuwał, iż zbawcza moc Dobrej Nowiny obecna jest już w samych słowach Ewangelii (Opowieści, 2011, s. 35-38).

Kolejna historia jest związana z nieustannie czytającym Ewangelię pątnikiem, który przystał do narratora *Opowieści pielgrzyma* w Poczajowie. Od spotkania w Ławrze Poczajowskiej dwóch pielgrzymów, przemierzając tereny

ówczesnej Ukrainy, dialogowało o Ewangelii, „uczając życia chrześcijańskiego, zawartego w modlitwie”. Rozmówcy w Słowie Bożym wędrowiec wyjaśniał pielgrzymowi główne zasady słuchania Ewangelii, z którego przecież rodzi się wiara (por. Rz 8) i bez którego „nie można nauczyć się właściwej modlitwy”. „Siądź w samotnej celi i czytaj, i wciąż od nowa czytaj Ewangelię!” – zalecał pielgrzymowi anonimowy współtowarzysz podróży. Mówił również o owocach duchowych z czytania Dziejów oraz Listów Apostolskich. W tych bowiem księgach Nowego Testamentu zawarte są nie tylko konkretne wskazówki odnoszące się do modlitwy, ale również są przedstawione dary i charyzmaty Ducha Świętego (Opowieści, 2011, s. 155-161).

W trzeciej historii jest mowa o profesorze, prowadzącym bezbożne i rozpustne życie. Powodem jego nawrócenia stała się przyjaźń z rzekomym paryżaninem, który udawał, że jest wysokich lotów intelektualistą, a w rzeczywistości okazał się demonem, pragnącym ostatecznie zwieść profesora z drogi zbawienia. Cała prawda wyszła na jaw w chwili, gdy profesor podał mu do ręki księgę Ewangelii, znajdującą się pomiędzy książkami w jego gabinecie. Wówczas zły duch „zatrząsł się i zniknął” (Opowieści, 2011, s. 165). Z przerażenia profesor stracił przytomność, a gdy ocknął się, to w całym ciele odczuł paraliż. Został w cudowny sposób uzdrowiony, dzięki nieustannemu słuchaniu „słodkiego głosu życia wiecznego, ukazanego w Słowie Bożym” (Opowieści, 2011, s. 166). Z powyższych historii wynika, iż Ewangelia posiada uwalniającą i uzdrawiającą moc. Proklamacja Bożego Słowa nie tylko uwalnia osobę ludzką od destrukcyjnych wpływów demonów, lecz ją na duchu, duszy i ciele, lecz również egzorcyzmuje przestrzeń, w której się znajduje (Opowieści, 2011, s. 37). Zakorzenie w Bożym Słowie oczyszcza serce człowieka, a także otwiera je na przyjęcie Radosnej Światłości Bożego Ducha.

Natomiast „kluczem, otwierającym tajemnicę Pisma Świętego” nazywa pielgrzym *Filokalię* – księgę, którą, na polecenie swojego ojca duchowego, nabył jeszcze na samym początku swojej wędrówki (Opowieści, 2011, s. 41-22). Po tę lekturę, oprócz Biblii, sięga pielgrzym podczas całego swojego wędrowania. Znajduje w niej bowiem wyjaśnienie tego, co w Piśmie Świętym stanowi dla niego trudność i jest niezrozumiałe. Dzięki *Filokalii* odkrywa, „kim jest wewnętrzny ukryty człowiek serca, czym jest prawdziwa modlitwa, czym jest uwielbianie w Duchu, czym królestwo wewnątrz nas, czym jest niewyraźne wstawienie Ducha Świętego, [...] zaślubiny ducha, a także westchnienie serca ‘Abba, Ojczel!’ (Rz 8,15-16)” (Opowieści, 2011, s. 41). W *Filokalii* znajduje również „pełną i kompletną naukę o tym, jak osiągnąć duchową Jezusową modlitwę w umyśle i sercu”, a także „posmakować słodkich jej owoców” (Opowieści, 2011, s. 112). Czytanie *Filokalii* nie pozwalało pielgrzymowi zatrzymać się w duchowym rozwoju, ulec ospałości, małoduszności czy lenistwu duchowemu (Opowieści, 2011, s. 129). Przeciwnie, lektura owej księgi wzbudzała w nim pragnienie Boga oraz życia zgodnie z Ewangelią. Uczył się z niej zasad prowa-

żenia walki z pożądliwościami (gr. *pathi*), aby w czystości serca, móc rozkoszować się łaską prawdziwej hezychii.

3. Walka z pożądliwościami (gr. *pathi*) oraz głęboka skrucha (gr. *katanyksis*)

Wnikliwe czytanie zarówno *Filokalii*, jak i *Drabiny Raju* św. Jana Klimaka przekonuje, że powszechne przeświadczenie o tym, iż duchowość hezychastyczna polega wyłącznie na praktykowaniu modlitwy Jezusowej, jest błędne. Z pewnością, duchowość hezychastyczna jest duchowością ustawicznego trwania w Bogu, chodzenia w Duchu Świętym i doświadczania Jego Niestworzonej Światłości. Według Ojca filokalicznego Nikitasa Stethanosa, w zjednoczeniu z Boskim *Logosem* najbardziej pomaga „czysta noetyczna modlitwa”. Najdoskonalszym zaś sposobem jej osiągnięcia jest modlitwa Jezusowa, charakteryzująca się brakiem rozproszenia oraz pełną koncentracją na Zbawicielu (Leśniewski (2006), s. 236). Jednak sama modlitwa nie wystarczy. W parze z nią musi iść wytrwała praca nad sobą, walka z grzechem aż do przelania krwi (por. Hbr 12,4). Innymi słowy, niezbędna jest *metanoia* – radykalna zmiana sposobu myślenia i postępowania człowieka, do której w Ewangelii według św. Marka zaprasza sam Pan Jezus (por. Mk 1,15).

Ze względu na to, iż człowiek jest osobą trychtonomiczną, tzn. duchowo-psycho-somatyczną, na każdą z tych sfer wpływa zarówno Duch Święty, jak i złe duchy. Jeśli Duch Boży oczyszcza osobę ludzką, uświęca ją i oświeca Swoją przebóstwiającą Światłością, to złe duchy zaciemniają jej umysł oraz powodują zaburzenia, inaczej zwane pożądliwościami lub namiętnościami (gr. *pathi*). Na poziomie ciała są to: obżarstwo (gr. *gastrimargia*), nieczystość (gr. *porneia*) i chciwość (gr. *filarguria*), na poziomie duszy – gniew (gr. *orge*), smutek (gr. *lype*), acedia (gr. *akedia*) oraz na poziomie ducha: próżność (gr. *kenodoksja*) i pycha (gr. *hiperfania*). Warto pamiętać, iż „to właśnie ci, którzy żarliwie oddają się modlitwie, w szczególny sposób narażeni są na straszliwe i gwałtowne pokusy” (Opowieści, 2011, s. 60). Aby im się oprzeć, powinni zachowywać wewnętrzną czujność (gr. *nepsis*), gdyż „diabeł, jak *lew ryczący*, krąży, szukając, kogo pożreć” (1P 5,8). Ojcowie filokaliczni nauczają, iż hezychasta powinien nieustannie czuwać, aby przy pomocy słuchania Bożego Słowa, ustawicznego przyzywania słodkiego Imienia Jezus, przed którym zegniesz się „każde kolano istot niebieskich i ziemskich, i podziemnych” (Flp 2,10), a także szeroko rozumianej ascezy natychmiast demaskować zwodnicze strategie kusiciela. Jednakże skutkiem praktyk duchowych wcale nie musi być brak odczuwania żadnych namiętności/pożądliwości (gr. *pathi*). Jeśli pojawiają się w sferze wyobraźni, to należy dokładać wszelkich starań, aby nie poddać się żadnej z nich (Ware, 2011, s. 142). Ponadto w duchowości hezychastycznej bardzo ważne miejsce zajmuje głęboka skrucha (gr. *katanyksis*), której towarzyszy wylewanie łez

– tak wewnętrznych, jak i zewnętrznych. Światłość Ducha Świętego podczas żarliwego przyzywania Imienia Jezus przez hezychastę pomaga mu w dostrzeganiu aktualnego stanu swego wnętrza. Hezychasta bowiem często targani są przez różnego rodzaju demony. Wyznawanie w szczerości i pokorze grzechów oczyszcza umysł. Warto pamiętać, iż starotestamentowy psalmista wznosił swoją modlitwę do Stwórcy, wołając: „Kto jednak dostrzega swe błędy? Oczyszczyć mnie od tych, które są skryte przede mną. Także od pychy broń swojego sługę, niech nie panuje nade mną” (Ps 19, 13-14). W taki sposób, człowiek, będąc „oczyszczony przez łzy, osłodzony przez głęboką skruchę oraz oświecony przez Światłość Ducha Pocieszyciela”, dostępuje łaski zarówno beznamiętności (gr. *apatheia*), jak i wyciszenia wewnętrznego (gr. *hesychia*), czyli „aktywnej i twórczej ciszy” (łac. *negotiosum silentium*) – jak to pięknie ujął św. Ambroży z Mediolanu (Leśniewski (2006), s. 236; za: Ware, 2011, s. 131).

Również narrator *Opowieści pielgrzyma* głębokiej skrusze (gr. *katanyksis*) poświęca cały rozdział swojej książki, który niewątpliwie można uznać za traktat na temat sakramentu spowiedzi. Spowiednik, mieszkający w pustelni nieopodal Kijowa, wyjaśnia pielgrzymowi, na czym polega doskonały żal za grzechy. Uświadamia mu, że praktykowanie nieustannej modlitwy, prowadzącej do hezychii, jest niemożliwe bez ustawicznego trwania w prawdzie o sobie, tzn. konfrontacji własnych intencji, pragnień oraz myśli ze Słowem Bożym (Opowieści, 2011, s. 132-134). Skupianie się na zewnętrznych praktykach religijnych, a nawet na własnych wzniosłych uczuciach i poruszeniach serca, może być zwodzeniem, absolutnie zaślepiającym chrześcijanina. Ucząc pielgrzyma warunków dobrej spowiedzi, pustelnik pokornie wyznał, iż sam częstokroć nie zauważał „strasznych grzechów, które kryły się w nim” (Opowieści, 2011, s. 139):

„Uważnie zwracając mój wzrok na samego siebie i obserwując bieg wewnętrznego mojego życia, poprzez doświadczenie, przekonałem się, że nie kocham Boga, nie żywię miłości do bliźniego, nie wierzę w nic objawionego i jestem przepelniony pychą i pożądlivością. Wszystko to istotnie znajduje w sobie, szczegółowo przypatrując się moim uczuciom i postępcom. [...] Chociaż z zewnątrz okazuję pokorę, ale wszystko to przypisuję swoim siłom i siebie samego uważam za lepszego od innych. [...] Drażnią mnie ci, którzy nie doceniają mnie i uważam, że nie umieją oni oceniać ludzi. [...] Jeśli już dążę do czegoś dobrego, to tylko z tym zamiarem, że otrzymam pochwałę lub, że będę miał duchowe wyrachowanie lub świecką radość. Słowem, bezustannie czynię z siebie własnego bożka, któremu nieprzerwanie służę, szukając we wszystkim rozkosznego uczucia i pokarmu dla zmysłowych moich namiętności i żądz” (Opowieści, 2011, s. 134, 138).

Uzmysłowienie sobie własnej grzeszności wraz z poczuciem wdzięczności wobec Boga zarówno napawa modlącego się prawdziwą radością, jak i czyni go człowiekiem o sercu pokornym i pełnym prostoty. I to właśnie taki człowiek zyskuje Bożą przychylność wraz z darem Jego przebaczenia. Ten fakt potwierdza sam Pan Jezus, gdy

opowiada swoim uczniom opowieść o faryzeuszu i celniku (por. Łk 18,9-14).

Jak widać, prowadzenie głębokiego życia duchowego jest nierozłącznie związane z doświadczeniem walki duchowej. Aby w tej walce nie utracić punktów orientacyjnych, a w ciemnościach duchowych – promieni Niezachodzącej Światłości Bożego Ducha, niezbędna jest pomoc mądrego i doświadczonego przewodnika duchowego (Opowieści, 2011, s. 24). Jest on niczym latarnik, oświecający modlitwą wstawienniczą, słowem proroczym oraz gestem dobroci drogę swojego duchowego syna, gdy ten przedziera się przez mroki duchowych poszukiwań. Ponadto, jako serdeczny i wierny przyjaciel, wspiera ucznia dobrą radą, a także chroni przed złudzeniami wyobraźni (gr. *fantasia*) (Зелинский, 2008, s. 51-60). Gdy zaś demony zadają mu bolesne rany duszy, ojciec duchowy troskliwie je opatruje, a także zalewa oliwą swojej – mimo iż bardzo wymagającej – to jednak zawsze pokornej i łagodnej miłości. Albowiem – jak naucza Pismo – „brat wspomóżony przez brata jest mocarzem” (Prz 18,19) (Opowieści, 2011, s. 61).

4. Znaczenie ojcostwa duchowego

Cała tradycja Ojców Pustyni oraz *Filokalii* podkreśla wielkie znaczenie ojca duchowego we wprowadzeniu chrześcijanina w duchowość hezychastyczną (Misijuk, 2014). Można powiedzieć, iż życie duchowe prowadzone bez pomocy starca (gr. *geron*), wcześniej lub później skończy się dla początkującego hezychasty przerażającymi atakami demonicznymi, które spowodują jego totalne zagubienie. „Bez nastawienia starca (gr. *geron*) duchowe działanie okaże się niewłaściwe i mało efektywne” (Opowieści, 2011, s. 23). Nie bez powodu więc anonimowy autor zatytułował historię swojej, przede wszystkim duchowej, wędrówki słowami: „*Szczerze opowieści pielgrzyma, poświęcone duchownemu ojcu*”. Z pewnością pragnął przez to uświadomić swoim czytelnikom, jak ważne jest posłuszeństwo wobec starca. „Lekarz bowiem nie wyleczy chorego, o ile ten nie zwróci się do niego z ufnością i błaganem, i nie pokaże mu swoich ran” (Klimak (2016), s. 340). Relacja ze starcem ma być podobna do relacji Dawida z Jonatanem, a więc powinna być czuła, ciepła i pełna miłości. Taka relacja jest bardzo wzruszająca, ponieważ cechuje ją szczerość i wierność. Dzięki relacji ze starcem uczeń pobiera naukę zarówno miłości do Chrystusa-Słowa, jak i miłości do samego ojca duchowego, który staje się dla niego „przyjacielem i tłumaczem Słowa” (Вилкен, 2015, s. 261). Podobnie nauczał również św. Jan Klimak, twierdząc, iż „dobrze jest mieć noetycznych przyjaciół, bo nikt nie może dopomóc nam w osiągnięciu cnoty tak bardzo, jak oni” (Klimak, 2016, s. 337). Szczere ujawnianie wszystkich swoich myśli przewodnikowi duchowemu jest gwarancją duchowego wzrostu oraz nieomylności drogi, którą się kroczy. Z tego też względu, wędrowiec rozpoczyna swoje pielgrzymowanie właśnie od poszukiwania mą-

drego mistrza nieustannej modlitwy oraz znawcy tajemnic życia duchowego.

Dzięki *Opowieściom pielgrzyma* dowiadujemy się o różnych funkcjach starca, wobec swojego syna duchowego. Przede wszystkim w imieniu Chrystusa udziela on duchowemu synowi swojego ojcowskiego błogosławieństwa, które z jednej strony jest wyrażeniem jego aprobaty wobec dobrych poczynań syna, z drugiej zaś – oznacza wiarę w to, że na drodze ku osiągnięciu stanu beznamiętności (gr. *apatheia*) i nieustannej modlitwy serca uda mu się przezwyciężyć wszelkie zło. Błogosławieństwo starca zapewnia syna o jego ojcowskiej życzliwości i trosce. Wszak w języku Biblii błogosławić oznacza dobrze komuś życzyć oraz dobrze o kimś myśleć i mówić. Ojcowskie błogosławieństwo ma swoje źródło w samym Bogu i właśnie dlatego tryska życiem i hojnością darów (Guillet, 1994, s. 80). Mądry mistrz duchowy delikatnie i bez pośpiechu, dostosowując się do duchowych możliwości i rytmów swojego ucznia, otwiera przed nim tajniki prowadzenia duchowych bitew, jak również uczy żywej i wytrwałej modlitwy. Co więcej, nie narzucając się, lecz z cierpliwością przyjaciele, starzec wprowadza swojego syna duchowego w orbitę swojej osobistej relacji z Bogiem (Opowieści, 2011, s. 24-28). Warto zauważyć, iż miłość i troska ojca duchowego towarzyszą uczniowi nawet po śmierci starca (gr. *geron*), a rzeczy pozostawione po nim, mają dla syna moc relikwii. W *Opowieściach pielgrzyma* starzec po swojej śmierci regularnie odwiedzał pątnika, zwłaszcza gdy znajdował się on w sytuacjach kryzysowych. Przez sen nauczał swojego duchowego syna prawidłowego czytania *Filokalii* albo po prostu pozwalał mu duchowo odczuć swoją obecność, która napełniała wnętrze pielgrzyma światłością, a także wzbudzała w nim pragnienie modlitwy (Opowieści, 2011, s. 46-47, 85). Również pewnego razu, dzięki czotkom swojego starca (gr. *geron*), pielgrzym w cudowny sposób został uratowany od groźnego wilka. Wszak, „starzec, który posiadał tę koronkę, był święty. [...] Koronka zawsze była w rękach świętego, a więc poprzez stykanie się jej z rękami i poprzez ich ciepło, zaszczerpiona została w niej święta siła – siła niewinnego stanu pierwszego człowieka” (Opowieści, 2011, s. 55). Modlitwa starca, zarówno za jego życia, jak i po śmierci, zawsze towarzyszyła pielgrzymowi. Można powiedzieć, iż była największym darem starca dla jego syna duchowego i dlatego odczuwał on jej moc na drogach swojego pielgrzymowania (Opowieści, 2011, s. 140). Co więcej, z biegiem czasu sam pielgrzym osiągnął mądrość i doświadczenie starca, stając się mimo woli przewodnikiem duchowym dla spotykanych przez siebie ludzi. Można tu mówić o pewnej sukcesji starczestwa – mistrz wychowuje mistrza. W jednej ze swoich opowieści pielgrzym wyznaje, iż ludzie sami zaczęli zbliżać się do niego, „już nie tylko, aby im poczytał, czy udzielił porad, ale i z różnymi życiowymi troskami, a nawet, by odnalazł ich zguby i straty” (Opowieści, 2011, s. 56-57, 98-99). Pielgrzym doskonale wiedział, iż „ten, kto często uczy innych, pogrąża się w hańbie, cierpi napaść i pokusy za tych, którzy odnieśli dzięki niemu korzyść” (Opowieści, 2011, s. 103). Jednakże, bez względu na różnego rodzaju zagrożenia du-

chowe, dla każdego zawsze znajdował czas i każdemu starał się pomóc z ogromną pokorą i wielkodusznością. Jego, choć pełne prostoty, to jednak namaszczone przez Ducha Świętego słowo, uzdrawiało i dodawało otuchy. Było to słowo mocy i miłości, gdyż wylinało się z milczącego i rozmodlonego serca. A – jak wiadomo – „bez wewnętrznego uczucia i odczuwania wszelkie wygłoszone słowo będzie bez pożytku” (Opowieści, 2011, s. 107). Pielgrzym w czasie swojej duchowej pielgrzymki, będąc pouczony przez starca, a także przez dzieła Ojców filokalicznych, zrozumiał, iż „nie tylko nam samym przystoi, wedle Bożej zapowiedzi, modlić się nieustannie w imię Chrystusa, ale należy też uczyć i odkrywać tę modlitwę przed innymi, w ogóle przed wszystkimi: mnichami, świeckimi, mądrymi, prostymi, mężami, żonami i dziećmi, i wzbudzać we wszystkich gorliwość do nieustannej modlitwy” (Opowieści, 2011, s. 61).

* * *

We współczesnym świecie – pełnym chaosu i niepokoju, gdzie przyszłość wzbudza raczej lęk niż nadzieję, powrót do duchowości hezychastycznej może okazać się bardzo pomocnym w odzyskaniu równowagi duchowej oraz wewnętrznego ukojenia. Wschodniochrześcijańska duchowość hezychastyczna uczy nie tyle zatrzymania się, ile uporządkowania swojego życia – zarówno wewnętrznego, jak i zewnętrznego. Pomaga ona w odkrywaniu i zrozumieniu związku pomiędzy światem duchowym i światem materialnym. Współczesny człowiek bardzo często czuje się osamotniony i bezradny. Głęboko w swym sercu pragnie jednak być z kimś i dla kogoś. Nie jest to przypadkowe, gdyż każda osoba ludzka jest bytem relacyjnym, a wynika to z faktu stworzenia jej na obraz i podobieństwo Boga w Trójcy Przenajświętszych Osób. Jednak, jeśli człowiek nie doświadcza miłości, to nie potrafi też nią się dzielić, co powoduje, że traci on zdolność wchodzenia w życzliwe oraz trwałe relacje z innymi ludźmi. Zagroženiem staje się świat wirtualny, będący światem różnego rodzaju iluzji wyobrazeniowych. Człowiek poprzez zakorzenienie w świecie wirtualnym coraz bardziej staje się niewolnikiem własnych pożądliwości (gr. *pathi*). Przestaje panować nad złymi wyobrazeniowymi myślami i traktuje je jako coś, co jest wpisane w jego naturę. Jego wybory naznaczone są hedonizmem, a błędy, które regularnie popełnia, powodują w nim poczucie winy oraz pogrążają w depresję. Aby móc zatem wyrwać się ze stanu duchowego letargu oraz egzystencjalnego zagubienia, potrzebne jest wejście na drogę uzdrawiającego doświadczenia Bożej miłości, w czym również pomocną może okazać się duchowość hezychastyczna. Jest ona bowiem przede wszystkim duchowością terapeutyczną. Skorzystanie z mądrości i doświadczenia duchowego Ojców filokalicznych może pomóc współczesnym ludziom w uzyskaniu pełni zdrowia duchowo-psychiczno-fizycznego (Leśniewski, 2016). Jest to szczególnie potrzebne chrześcijanom, żyjącym w świecie zdominowanym przez konsumpcję i hedonizm, w którym nie praktykuje się szeroko rozumianej ascezy, a więc zarówno postu i pokłonów do ziemi,

jak i ćwiczeń duchowych. Integralna asceza jest bardzo pomocna w osiągnięciu pokoju serca, uśmierzeniu cierpienia, a także przywróceniu duchowego ładu i harmonii, aby mieć poczucia życia szczęśliwego (Opowieści, 2011, s. 187). Należy podkreślić, iż celem duchowości hezychastycznej nie jest umartwienie ciała, lecz jego uzdrowienie, a co za tym idzie – uduchowanie (Ware, 2011, s. 168; por. Leśniewski, 2008, s. 78-95).

Szczególnie pomocne w rozwoju życia duchowego mogą stać się *Opowieści pielgrzyma* dla osób świeckich. W książce tej została wskazana „metoda”, dzięki której mogą oni odnaleźć pokój serca nie poprzez „siedzenie w mrocznej celi”, lecz „w dynamicznym ruchu” – na dro-

dze, która ma określony początek, lecz nigdy się już nie kończy (Špidlík, 2000, s. 366). Dzieło to zachęca do poszukiwania duchowych autorytetów oraz przypomina o tym, iż współczesny hezychasta powinien praktykować nieustanną modlitwę Jezusową w samotności, a zarazem świadczyć o Bogu w Trójcy Przenajświętszych Osób w czasie każdego spotkania z innymi ludźmi. Każda bowiem osoba ludzka jest powołana do zażyłości z Bogiem, Który Jest Miłością. Choć *Opowieści pielgrzyma* zostały napisane ponad sto lat temu, to są aktualne i w pełni zrozumiałe dla chrześcijanina żyjącego w XXI wieku. Książka ta budzi głód pragnienia Boga. Zachęca do słuchania Dobrej Nowiny i ustawicznego przyzywania obecności Zbawiciela.

Bibliografia

- Averincev, S. (2005). *Isihazm*. W: *Sofia-Logos-Slovar'* (s. 234-235) Kiev: Duh i Litera [Аверинцев С. (2005). Исихазм. W: София-Логос-Словарь (с. 234-235) Киев: Дух и Літера].
- Bal'tazar, G.U. fon. (2015). *Varta viri liše ľubov*, (N. Komarova, Perekł.). Kiïv: Duh i Litera 2015 [Бальтазар, Г.У. фон. (2015). Варта віри лише любов, (Н. Комарова, Перекл.). Киïв: Дух і Літера 2015].
- Behr-Sigel, E. (2018). *Miejsce serca. Wprowadzenie w duchowość prawosławną*. (A. Kocot, Tłum.). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Bułgakow, S. (1992). *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła prawosławnego*. (H. Paprocki, Tłum.). Białystok-Warszawa: Orthdruk-Formica.
- Cieślík, I. (2005). *Starcy Pustelni Optyńskiej*. Kraków: Wydawnictwo Homini.
- Cyrulski, M. (2011). Wstęp. W: *Opowieści pielgrzyma*. Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów.
- Drączkowski, F., Modzelewska, B. (1989). Filokalia. W: L. Beńkowski (red.) *Encyklopedia Katolicka* (t. V, s. 230-231). Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Evdokimov, P. (1962). *Sacrement de l'Amour: le Mystère conjugal à la lumière de la Tradition orthodoxe*. Paris: Editions de l'Épi.
- Guillet, J. (1994). *Błogosławieństwo*. (K. Romaniuk, Tłum.). W: X. Leon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej* (s. 78-85). Poznań: Pallotinum.
- Klimak, Jan (2016). *Drabina Raju*. (W. Polanowski, Tłum.). Kęty: Wydawnictwo: Marek Derewiecki.
- Lesniewski, Ch. (2016). *Clés spirituelles pour une plénitude de vie. Thérapie chrétienne au service de l'homme contemporain*. (Colette Courtoy, Traduit). Nouan-le-Fuzelier: EdB.
- Leśniewski, K. (2002). *Prawosławna duchowość*. W: M. Chmielewski (red.), *Leksykon duchowości katolickiej* (s. 701-713). Lublin-Kraków: Wydawnictwo „M”.
- Leśniewski, K. (2006). „*Nie potrzebują lekarza zdrowi...*” *Hezychastyczna metoda uzdrawiania człowieka*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Leśniewski, K. (2008). *Opowieści pielgrzyma jako książka o wolności w Bogu*. W: S. Pawłowski (red.), *Różnić się w zgodzie. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Leonardowi Górcze SVD z okazji 40-lecia pracy naukowo-dydaktycznej* (s. 333-348). Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Leśniewski, K. (2008). *Duchowość hezychastyczna – wczoraj i dziś*. W: (H. Paprocki (red.). *Wiara i poznanie: księga pamiątkowa dedykowana jego eminencji profesorowi Sawie (Hrycuniakowi) prawosławnemu metropolicie warszawskiemu i całej Polski*. (78-95). Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku.
- Misijuk, W. (2014). *Przewodnictwo duchowe w monastycyzmie prawosławnym*. Lublin: Prawosławna Diecezja Lubelsko-Chelmska.
- Nenarokova, M. (2005). «Otkrovennye rassказы strannika duhovnomu svoemuotcu»: stilizaciá v duhe romantizma W: N. Višnevskaa, E. Saprykina (red.), *Romantizm. Večnoe stranstvie* (s. 290-306). Moskva: Nauka [Ненарокова, М. (2005). «Откровенные рассказы странника духовному своему отцу»: стилизация в духе романтизма W: Н. Вишневская, Е. Сапрыкина (red.), *Романтизм. Вечное странствие* (s. 290-306). Москва: Наука].
- Opowieści pielgrzyma* (2011). (M. Cyrulski, Tłum.). Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów.
- Pentkovskij, A. (2010). Kto napisal «Otkrovennye rassказы strannika». *Žurnal Mosovskoj Patriarii*, (1), 55-59 [Пентковский, А. (2010). Кто написал «Откровенные рассказы странника». Журнал Московской Патриархии, (1), 55-59].
- Pentkovskij, A. (2018). Istoriiá teksta i avtor «Otkrovennyh rasskazov strannika». *Bogoslovskie trudy*, (47-48), 343-449 [Пентковский, А. (2018). История текста и автор «Откровенных рассказов странника». Богословские Труды, (47-48), 343-449].
- Rabiej, S. (1993). *Hezychazm*. W: J. Walkusz (red.), *Encyklopedia Katolicka* (t. IV, s. 831-832). Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Špidlík, T. (2000). *Mysl rosyjska. Inna wizja człowieka*. (J. Dembska, Tłum.). Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów.
- Uer, K. (2009). *Pravoslavna Cerkva*. (N. Rogačevs'ka, Perekład). Kiïv: Duh i Litera [Уер К. (2009). Православна Церква. (Н. Рогачевська, Переклад). Киïв: Дух і Літера].

- Vilken, R. L. (2015). *U pošukah obliččâ Božogo. Vvedennâ u bogoslov`â rann'oï Cerкви*. (T. Timo, Perekł.). L'viv: Vidavnistvo Ukraïns'kogo katolic'kogo universitetu [Вилкен, Р. Л. (2015). У пошуках обличчя Божого. Введення у богослов'я ранньої Церкви. (Т. Тимо, Перекл.). Львів: Видавництво Українського католицького університету].
- Ware, K. (2003). *Módlcie się nieustannie: ideał ustawicznej modlitwy we wschodnim monastycyzmie* (W. Misijuk, Tłum.). W: K. Leśniewski, W. Misijuk (red.), *Królestwo wnętrza*. (s. 113-129). Lublin: Prawosławna Diecezja Lubelsko-Chełmska.
- Ware, K. (2011). *Milczenie w modlitwie: znaczenie hezychii* (W. Misijuk, Tłum.). W: K. Leśniewski, W. Misijuk (red.), *Tam skarb twój, gdzie serce twoje...* (s. 125-149). Lublin: Prawosławna Diecezja Lubelsko-Chełmska.
- Werbiński, I. (2013). *Duchowa droga chrześcijanina odczytana w publikacji Opowieści pielgrzyma*. *Studia Wrocławskie*, (15), s. 49-60.
- Wiseman, J. A. (2009). *Historia duchowości chrześcijańskiej*. (A. Wojtasik, Tłum.). Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Yannaras, Ch. (1984). *The Freedom of Morality*. (E. Briere, Transl.). Crestwood NT.
- Zelinskij, V. (2008). *Družba kak duhovničestvo* W: K. Sigov (red.), *Družba: ee formy, ispytaniâ i dary. Uspenskie čteniâ* (s. 51-60). Kiïv: Duh i Litera 2008 [Зелинский, В. (2008). Дружба как духовничество W: К. Сигов (ред.), Дружба: ее формы, испытания и дары. Успенские чтения (с. 51-60). Київ: Дух і Літера].

Rozmiar artykułu: 1,2 arkusza wydawniczego

Wielkotygodniowe inspiracje w hymnografii Zaśnięcia Bogurodzicy

ks. hieromnich Pantelejmon Karczewski

Chrześcijańska Akademia Teologiczna, Wydział Teologiczny, Polska

ORCID: 0000-0003-0829-1781

pantelejmon.karczewski@gmail.com

rev. P. Karczewski, *Inspirations of the Holy Week in the hymnography of the Dormition of the Mother of God*, Elpis, 23 2021: 19-28.

Abstract: Dormition of the Mother of God is one of the most solemnly celebrated feasts in the Orthodox liturgical year. It has a rich hymnography, including an additional rite of the Funeral of the Mother of God. The texts of the feast are largely inspired by the hymnography of the Holy Week, and especially Holy Saturday. This paper presents, on the example of the feast of the Dormition, a general phenomenon of intertextuality in hymnography. Mutual interpenetration of hymns appears in the context of many feasts and many saints.

Streszczenie: Zaśnięcie Bogurodzicy to jedno z najbardziej uroczyste obchodzonych świąt w prawosławnym roku liturgicznym. Ma bogatą hymnografię, w tym dodatkowy obrzęd Pogrzebu Bogurodzicy. Teksty święta są w dużej mierze inspirowane hymnografią Wielkiego Tygodnia, a zwłaszcza Wielkiej Soboty. Niniejszy artykuł prezentuje na przykładzie święta Zaśnięcia Bogurodzicy ogólne zjawisko intertekstualności w hymnografii. Wzajemne przenikanie się tekstologiczne hymnów pojawia się bowiem w kontekście wielu świąt i wielu świętych.

Keywords: Dormition, Mother of God, Holy Week, hymnography, funeral

Słowa kluczowe: Zaśnięcie, Bogurodzica, Wielki Tydzień, hymnografia, pogrzeb



Zaśnięcie Bogurodzicy należące do dwunastu największych świąt w prawosławnym kalendarzu liturgicznym jest najbardziej uroczyste obchodzonym świętem maryjnym. Cechuje je bogata hymnografia. Wyjątkowość tego święta podkreślana jest przez użycie najuroczystszych tonalnych linii melodycznych, a także zaawansowaną poetyckość tekstów liturgicznych. Ze świętem Zaśnięcia związany jest późniejszy niż samo ustanowienie uroczystości obrzęd pogrzebu Bogurodzicy inspirowany hymnografią Wielkiego Piątku i Wielkiej Soboty, a często wręcz parafrazujący niektóre teksty. Inspiracje wielkotygodniowe cechują teksty nie tylko pogrzebu, ale i całą świąteczną hymnografię.

1. Zaśnięcie Bogurodzicy w tradycji liturgicznej

Zaśnięcie Bogurodzicy to jedno z dwóch świąt z grupy dwunastu (obok Podwyższenia Krzyża Pańskiego), które dotyczy wydarzenia, jakie miało miejsce już po Pięćdziesiątnicy. To jedno z czterech świąt w roku (obok Paschy, Narodzenia Chrystusa i wspomnienia apostołów Piotra i Pawła) poprzedzonych wielodniowym postem.

Opisu Zaśnięcia nie dostarcza Ewangelia, lecz inne teksty narracyjne. Po Wniebowstąpieniu Chrystusa, Bogurodzica, zgodnie z wypowiedzianymi przez Zbawiciela wiszącego na krzyżu słowami, pozostała pod opieką apostoła Jana. Nieustannie przebywała w modlitwie. Pod

koniec życia mieszkającej w Jerozolimie Marii objawił się archanioł Gabriel, który zwiastował Jej zbliżające się odejście. W dniu Jej zaśnięcia apostołowie – z wyjątkiem Tomasza – zostali w cudowny sposób przeniesieni na obłokach do Jerozolimy. Uczestniczyli w Jej wyjątkowym pogrzebie. Zgodnie z przekazem, sam Chrystus przyjął duszę Swojej Czcigodnej Matki, co zilustrowane zostało w ikonografii święta Zaśnięcia (Quenot, 2001, s. 199). Ciało Bogurodzicy pochowano, zgodnie z Jej wolą, w ogrodzie Getsemani w pobliżu grobów Jej rodziców i św. Józefa Oblubieńca. Absencja Tomasza znajduje swoje cudowne uzasadnienie trzeciego dnia po odejściu Matki Bożej. Przybył on spóźniony i pragnął ujrzeć po raz ostatni Bogurodzicę. Oczom wszystkich ukazał się jednak pusty grób bez ciała Matki Bożej. Tomasz, będąc po Zmartwychwstaniu Chrystusa wątpliwym apostołem, po Zaśnięciu Bogurodzicy stał się tym, dzięki któremu wszyscy przekonali się o Jej przejściu na niebiosa wraz z ciałem.

Rys historyczny

O świętowaniu Zaśnięcia Bogurodzicy czytamy u pisarzy kościelnych z przełomu IV i V wieku, jak chociażby błog. Hieronima ze Strydonu i błog. Augustyna z Hippony (Charkiewicz, 2013, s. 158). W IV wieku święto to było obchodzone w Konstantynopolu. W 595 r. cesarz Maurycy, który odniósł zwycięstwo nad Persami w dniu 15 sierp-

nia, ustanowił święto Zaśnięcia właśnie na ten dzień i podniósł jego rangę do ogólnokościelnej (Charkiewicz, 2013, s. 161). Przez lata istniały jednak rozbieżności co do daty święta. W jednych tradycjach obchodzono je w styczniu, w innych w sierpniu. W tradycji rzymskiej Zaśnięcie rozdzielone było na dwie uroczystości: 18 stycznia celebrowano Zaśnięcie (*depositio*), a 14 sierpnia Wniebowzięcie (*assumptio*). Praktyka wspólnego obchodzenia święta na Wschodzie i Zachodzie w dniu 15 sierpnia pochodzi z VIII-IX w. (Charkiewicz, 2013, s. 161).

Święto Zaśnięcia w kalendarzu liturgicznym

Święto poprzedza czterdnastodniowy post, który swojej srogości ustępuje jedynie Wielkiemu Postowi. Czyni to z Zaśnięcia swoistą teomitoryczną Paschę. Spośród dwunastu wielkich świąt jeszcze tylko dwa poprzedzone są postem ewidentnie z nimi związanym – Narodzenie Chrystusa (czterdziestodniowy post) i Epifania (jednodniowy post). Rygor żywieniowy w poście przed Zaśnięciem zakłada rezygnację z mięsa, nabiału i ryb (ryby zezwala się spożywać jedynie w święto Przemienienia Pańskiego – 6 sierpnia), a w dni powszednie nieświęteczne także z oleju. Reguły liturgiczne przewidują także możliwość sprawowania wielkopostnego nabożeństwa ze śpiewem „Alleluja” zamiast „Bogiem jest Pan” na jutrzni i recytacją modlitwy św. Efrema Syryjczyka z pokłonami (w obecnej praktyce słowiańskiej bardzo rzadkie jest sprawowanie wielkopostnego nabożeństwa poza Wielkim Postem). Większość postnych dni to jednak wspomnienia ważniejszych świętych bądź okres poświęteczny Przemienienia, stąd też w praktyce sprawowanie nabożeństwa o charakterze wielkopostnym możliwe jest tylko dwukrotnie (Skaballanovich, 2004, s. 114).

Zaśnięcie ma jeden dzień przedświęteczny (14 sierpnia), który swoją hymnografią przygotowuje i zachęca do celebrowania wydarzenia. Niektóre teksty liturgiczne pochodzą już bezpośrednio z nabożeństwa samego święta. Okres poświęteczny rozpoczynający się 16 sierpnia trwa aż osiem dni. To największa możliwa liczba świętecznej oktawy dla świąt z grupy dwunastu. Osiem dni trwa również poświęcie Epifanii (Narodzenie Chrystusa ma o wiele krótszy okres poświęteczny [od 26 do 31 grudnia] z uwagi na święto Obrzezania Pańskiego, które obchodzone jest właśnie ósmego dnia.). Warto dodać, że pozostałe święta maryjne mają okres poświęteczny rzędu maksymalnie czterech dni.

2. Hymnografia święta

Teksty liturgiczne na święto Zwiastowania pochodzą z V-VIII wieku. Już w V w. stichery napisał patriarcha Konstantynopola Anatol. Kanony z jutrzni należące do św. Kosmy z Majumy i św. Jana z Damazku pochodzą z VIII w. (Pljukhanova, 2016, s. 58-59).

Warstwa muzyczna

Analiza strony muzycznej hymnografii święta prowadzi do wniosku, że to najbardziej uroczyste ze wszystkich świąt maryjnych, a także jedno z najbardziej uroczystych ze wszystkich dwunastu największych świąt. Świadczy o tym choćby często obecny pierwszy ton, w którego melodii śpiewany jest np. kanon na jutrzni. Taka muzyczna podniosłość hymnów cechuje jeszcze dwa święta – Paschę i Boże Narodzenie. Cytując za Skaballanovichem, „takiej radości nie słycać na żadnym innym nabożeństwie jakiegokolwiek święta z grupy dwunastu – ani chrystusowego, ani maryjnego” (Skaballanovich, 2004, s. 107).

Ważnym ewenementem celebracji Zaśnięcia w tradycji wschodniosłowiańskiej jest sposób śpiewu stichery kończącej cykl na „Panie, wołam” na wieczerni („*Богоначальным мановением*”). W tradycji Kijowsko-Pieczerskiej Ławry poszczególne wersy tejże stichery śpiewane są na wszystkie kolejne tony muzyczne. Jedynie pierwsza i ostatnia strofa hymnu wykonywane są według melodii pierwszego tonu.

Warstwa tekstologiczna

Hymnografia święta Zaśnięcia należy do kilku autorów, m.in. św. Anatola z Konstantynopola, św. Jana z Damazku, św. Kosmy z Majumy. Głównymi tematami tekstów są: 1) parafraza opisu Zaśnięcia; 2) misterium Wcielenia Chrystusa; 4) orędownictwo Matki Bożej nad światem. Hymnografia święta inspirowana jest hymnografią wielkotygodniową i bożonarodzeniową.

Już pierwsza stichera wychwala i zaśnięcie Bogurodzicy i samą Matkę Bożą. Nastrój hymnu jest bardzo triumfalny, a sicheira stanowi jeden z najbardziej znamienitych utworów święta – „O, przesławny cud! Źródło życia spoczęło w grobie i grób staje się drabiną do nieba. Wesoł się, Getsemani, święty domu Bogurodzicy” (*Miesiąca sierpnia 15 dnia*, s. 1). Temat poetyckiego opisu pogrzebu Bogurodzicy kontynuują kolejne stichery z tego cyklu, a także stichery na litii mówiące o przybyciu apostołów – „Należało, aby świadkowie i słudzy Słowa widzieli także Zaśnięcie Jego Matki, Jej ostatnią tajemnicę na ziemi, aby nie tylko zobaczyli wniebowstąpienie Zbawcy, ale zaświadczyli też o odejściu Jego Rodzicielki” (*Miesiąca sierpnia 15 dnia*, s. 2).

Tematyka większości sticher jest radosna i triumfalna – wyraża radość z faktu Zaśnięcia i jednocześnie wstąpienia Bogurodzicy do niebios z duszą i ciałem. Śpiewana po lekturze Ewangelii po psalmie 50. stichera ma jednak nieco inny charakter. Związana jest ona z psalmem o charakterze pokutnym, a zatem i w swojej treści wyraża smutek apostoła Piotra – „Patrząc z lękiem na ciało Twoje, Piotr wołał, płacząc: ‘O, Dziewico! Widzę Ciebie leżącą martwą, życie wszystkich, i dziwię się, gdyż w Ciebie wcieliła się słodycz przyszłego życia’” (*Miesiąca sierpnia 15 dnia*, s. 5).

Święty Jan z Damazku w swoim kanonie z jutrzni podkreśla, że fizyczne odejście Matki Bożej jest faktem natu-

ralnym, zwłaszcza w kontekście śmierci Jej Syna – „Jeżeli Jej niedościgniony owoc, przez który stały się niebiosy, przyjął dobrowolnie pogrzeb i jako martwy spoczął w grobie, jakże uniknie pogrzebu Ta, która w dziewictwie porodziła?” (*Miesiąca sierpnia 15 dnia*, s. 7). Święty poeta dodaje w innym miejscu, że również logiczny pozostaje fakt, że Ciało Matki Bożej nie uległo zepsuciu – „w zrodzeniu zachował bowiem Ciebie Dziewicą i w grobie ciało zachował Twe nienaruszone” (*Miesiąca sierpnia 15 dnia*, s. 7). Nieuleganie Ciała Bogurodzicy naturalnemu zepsuciu hymnograf zestawiał z nieutrąceniem przez Matkę Bożą czystości dziewictwa.

W uroczystym odejściu Matki Bożej do wieczności i jej pogrzebie uczestniczy świat anielski, o czym mówią liczne hymny, jak chociażby trzecia stichera z wieczerni święta, w której wymieniane są poszczególne chóry anielskie wychwalające wydarzenie – „Sławią Twoje Zaśnięcie Władze i Trony, Księstwa i Panowania, Moce i Cherubini, i straszni Serafini, radują się zrodzeni z ziemi, upiększeni Boską Twoją chwałą. Przypadają królowie z Archaniołami i Aniołami” (*Miesiąca sierpnia 15 dnia*, s. 1).

Innym motywem hymnografii święta jest misterium Wcielenia Chrystusa. To temat jednej ze sticher na litii – „Najczystsza Niewiasta i Matka Jezusa Chrystusa, wybrana przez Boga, stała się przybytkiem, w którym zjednoczone zostały Boska i ludzka natura” (*Miesiąca sierpnia 15 dnia*, s. 3). Bogurodzica określana jest także jako „Arka Boga” (*Miesiąca sierpnia 15 dnia*, s. 3).

O wiecznym dziewictwie Bogurodzicy nazywanej Zawsze Dziewicą (gr. *Aeiparthenos*, cs. *Prisnodiewa*) wspomina chociażby główny świąteczny hymn – troparion – i to już w pierwszych słowach – „W narodzeniu dziewictwo zachowałaś” (*Miesiąca sierpnia 15 dnia*, s. 2). O dziewiczym zrodzeniu mówi też katzma poetycka z jutrzni, tym razem porównując dziewicze poczęcie do faktu fizycznego nienaruszenia ciała Matki Bożej po zaśnięciu – „W zrodzeniu Twym poczęcie dziewicze, w zaśnięciu Twym ciało niezniszczalne, cud z cudem ściśle się łączy, Bogurodzico” (*Miesiąca sierpnia 15 dnia*, s. 4). W słowach kanonu z jutrzni św. Kosma z Majumy wzywa: „Zwycięstwo odniosłaś nad naturą, Dziewico, rodząc Boga” (*Miesiąca sierpnia 15 dnia*, s. 5).

Trzecim ważnym motywem tekstów święta jest myśl o nieustannym orędownictwie Matki Bożej za wszystkich wiernych. Hymny podkreślają, że fizyczne odejście Bogurodzicy ze świata nijak nie umniejsza Jej wstawienictwa za cały świat. Troparion święta rozpoczyna się dwoma równoległymi zdaniem – „W narodzeniu dziewictwo zachowałaś, w zaśnięciu świata nie porzuciłaś, Bogurodzico” (*Miesiąca sierpnia 15 dnia*, s. 4). Tak jak podczas Narodzin Syna Bożego Bogurodzica pozostała dziewicą, tak i po Swoim zaśnięciu pozostała Ona orędowniczką za cały świat. Kontakion dodaje, że śmierć nie jest w stanie zatrzymać Matki Bożej w jej modlitwach za świat – „Nieustającej w modlitwach Bogurodzicy i w orędownictwie stałej nadziei ani grób ani śmierć nie zatrzymały” (*Th IE' tou autou mhnos*, tłum. własne).

Jednym z ważniejszych hymnów opiewających orędownictwo Matki Bożej jest hypakoe recytowany po trze-

ciej pieśni kanonu jutrzni. Czytamy w nim: „Błogosławieni jesteśmy i my, Twoje mając orędownictwo, bowiem dzień i noc modlisz się za nami i podstawy królestwa umacniają się przez Twoje modlitwy” (*Miesiąca sierpnia 15 dnia*, s. 6). Warto odnotować fakt, że utwór ten śpiewany jest podczas obrzędu Panagii sprawowanego po świątecznych i niedzielnych obiadach we wspólnotach monasterskich.

O orędownictwie Matki Bożej mówi ponadto ostatnia stichera na „Panie, wołam” z wieczerni – „Najczystsza Bogurodzico, która zawsze przebywasz z Królem Dawcą Życia, Twoim Synem, módl się, aby zachował i wybawił od wszelkich przeciwności nowy Twój lud. Twoje bowiem orędownictwo mamy na wieki objawione w błogosławionej Światłości” (*Miesiąca sierpnia 15 dnia*, s. 1). Podmiot liryczny w innym hymnie wyraża myśl, że chrześcijanie pokładają w Bogurodzicy wielką nadzieję – „Ty, jako Matka Stwórcy wszystkich, Chrystusa Boga, módl się do Niego nieustannie za nami, bowiem w Tobie złożyliśmy naszą nadzieję” (*Miesiąca sierpnia 15 dnia*, s. 3).

Motywy i sformułowania z hymnografii Wielkiej Soboty

Wzajemne podobieństwa tekstów liturgicznych różnych świąt czy świętych zawierają się w sferze treściowej i sferze językowej. Wśród pierwszej kategorii można mówić o logicznych podobieństwach, jak np. podobne sformułowania wobec świętych z tej samej kategorii czy np. wychwalanie Dziewictwa Bogurodzicy w hymnografii niemal wszystkich, tak różnorodnych świąt maryjnych. Są też podobieństwa polegające na zestawieniu wspólnych cech wydarzeń lub ich skonstrastowanie, jak np. wspólna dla hymnografii i ikonografii analogia między Bogurodzicą trzymającą na rękach Chrystusa a Chrystusem trzymającym na rękach duszę Bogurodzicy po Jej Zaśnięciu. Drugą sferą podobieństw między hymnami jest sfera językowa. Hymnografowie parafrazowali różne utwory, przekształcając je na potrzeby innego wydarzenia, czego przykładem może być stichera godzin kanonicznych Wielkiego Piątku, XV antyfony jutrzni pasyjnej „Dzisiaj wisi na krzyżu”, którą na potrzeby wigilii Narodzenia Chrystusa przekształcono na wersję bożonarodzeniową, zachowując strukturę i podobne sformułowania. Egzemplifikacją wzajemnego przenikania się utworów liturgicznych może być hymnografia Zaśnięcia Bogurodzicy, odwołująca się wielokrotnie do hymnografii Wielkiej Soboty.

Na jutrzni Zaśnięcia śpiewane są dwa kanony autorstwa dwóch wybitnych hymnografów, przyrodnich braci – św. Jana z Damaszku i św. Kosmy z Majumy. Pierwszy z nich śpiewany jest w możliwie najbardziej uroczystym tonie – pierwszym. Drugi z nich – w tonie czwartym. Kanonu, co prawda nie można w żaden sposób uznać za kalkę kanonu Wielkiej Soboty – ani w kwestii linii melodycznej ani warstwy tekstowej – znaleźć w nim można jednak wiele wspólnych elementów.

Wielkosobotni kanon „*Wolnoju morskoju*” jest kompilacją tekstów trzech pisarzy – św. Kosmy, Marka z Otran-

to i św. Kasji. Autorstwo troparionów pieśni od szóstej do dziewiątej (czwórpieśniec) przypisuje się św. Kosmie. Do troparionów dodano hirmosy autorstwa mniszki Kasji. Kanon rozwinięto następnie do formy pełnego kanonu uzupełniając go o pieśni od pierwszej do piątej (z tradycyjnym pominięciem pieśni drugiej), do których tropariony napisał Marek z Otranto (Karabinov, 1910, s. 185). Kanon wyraża myśl, że Chrystus przyszedł na świat, by zbawić ludzkość, która upadła z winy Adama. Poeta opisuje też wpływ męki i śmierci Chrystusa na jego obie natury. Ważnym tematem kanonu jest odnowienie przez Chrystusa ludzkiej natury – ponowne stworzenie człowieka. Kanon kończy się wielką nadzieją Zmartwychwstania. Hirmos dziewiątej pieśni, który powtórzony będzie na wielkosobotniej Liturgii to słowa Chrystusa do Bogurodzicy: „Nie płacz nade mną, Matko, widząc w grobie Syna” (*Wielki Tydzień*, 2003, s. 137).

Pierwszy troparion kanonu św. Jana na dzień Zaśnięcia adresowany jest do „młodych dziewic” – „Zakrzyknijcie teraz, młode dziewice” (gr. Παρθένοι νεάνιδες, cs. Девы отроковицы). Przypomina to pierwszy hirmos Wielkiej Soboty, gdzie padają słowa „ale my, jak niegdyś dziewice, zaśpiewamy Panu” (gr. ἀλλ’ ἡμεῖς ὡς αἱ Νεάνιδες, τῷ Κυρίῳ ᾄσωμεν). To nawiązanie do opisu przejścia Izraelitów przez Morze Czerwone, któremu poświęcona jest zawsze pierwsza pieśń kanonu. W opisie czytamy: „Miriam prorokini, siostra Aarona, wzięła bębenek do ręki, a wszystkie kobiety szły za nią w płasach i uderzały w bębenki. A Miriam przyspiewywała im: «Śpiewajmy pieśń chwały na cześć Pana, bo swą potęgę okazał, gdy konie i jeźdźców ich pogrążył w morzu»” (Wyj 15,20). W kontekście święta Zaśnięcia to także reminiscencja Wprowadzenia Bogurodzicy do świątyni, w którym to wydarzeniu uczestniczyło także wiele dziewczynek odprowadzających przyszlą Matkę Bożą do świątyni.

Podmiot liryczny wzywa owe niewiasty do zaśpiewania pieśni pogrzebowej – „Zakrzyknijcie teraz (...) pieśń odejścia” (*Miesiąca sierpnia 15 dnia*, s. 6). Owa „pieśń odejścia” (gr. ᾠδὴν τὴν ἐξόδου, cs. песнь исходную) to sformułowanie, którym hymnograf rozpoczyna pierwszy troparion kanonu Wielkiej Soboty – „Panie, Boże mój, pieśń odejścia i nadgrobnny śpiew zaśpiewam Tobie” (*Akolouthia*, tłum. własne) (gr. Κύριε Θεέ μου, ἐξόδου ὕμνον, καὶ ἐπιτάφιον, ᾠδὴν σοὶ ᾄσομαι, cs. Господи Боже мой, исходное пение, и надгробную Тебе песнь воспую).

Pierwsza pieśń dostarcza jeszcze jednej myśli związanej z kanonem Wielkiej Soboty. Dostrzeżemy ją, cofnąwszy się do pierwszej ody kanonu św. Kosmy – „umarłszy, powstajesz z Synem do życia wiecznego” (*Th IE' tou autou mhnos*, tłum. własne) (gr. θνήσκουσα, σὺν τῷ Υἱῷ ἐγείρη διαωνίζουσα, cs. умерши, с Сыном востаеши, вечнующи). Koresponduje to z dziewiątą pieśnią kanonu Błogosławionej Soboty, w której Chrystus zapowiada swoje zmartwychwstanie, a wspólnie z tym wydarzeniem także wychwalenie Swojej Przczystej Matki i wszystkich tych, którzy Ją czczą – „powstanę bowiem i wysławię się, i jako Bóg wyniosę w chwale tych, którzy nieustannie w wierze i miłości Ciebie wywyższają” (*Wielki Tydzień*, 2003, s. 137).

Drugi troparion trzeciej pieśni kanonu św. Kosmy odnosi się do cudu, jaki miał miejsce podczas pogrzebu Bogurodzicy. Przechodzący obok żydowski arcykapłan Atoniusz, chcąc zatrzymać procesję, powziął próbę zbezczeszczenia ciała Bogurodzicy. Jego ręce zostały jednak niewidzialną mocą odcięte (Na wielu freskach i ikonach tradycji bałkańskiej przedstawiony jest archanioł Gabriel odcinający ręce Atoniuszowi). Później kapłan nawrócił się i otrzymał uzdrowienie. W kanonie czytamy – „Dosięga ręce zuchwalcy Boży wyrok odrąbania, bowiem Pan zachowuje cześć dla duchowej Arki i sławy Boga, w której Słowo stało się ciałem” (*Miesiąca sierpnia 15 dnia*, s. 6). Początkowe sformułowanie odwołuje się do faktu wyciągnięcia rąk przez żydowskiego kapłana w złym celu. Koresponduje to z troparionem kanonu Wielkiej Soboty umieszczonym w identycznym pod względem struktury miejscu (drugi troparion trzeciej pieśni) – „Zbawco, rozpostarłeś ręce...” W tym jednak przypadku sformułowanie to odnosi się do ukrzyżowania Chrystusa – rozpostarcia Jego rąk podczas śmierci na krzyżu, dzięki któremu nastąpiło zwycięstwo życia nad śmiercią.

W pierwszym troparionie ósmej pieśni (kanonu św. Kosmy) słyszymy narrację: „Mnóstwo teologów szło na Syjonie za świętą Arką, tak wołając: ‘Gdzie idziesz teraz, Arko Boga żywego?’” (*Miesiąca sierpnia 15 dnia*, s. 9) (samo pytanie: gr. Ποῦ νῦν ἀπαίρεις σκηνὴν κραυγάζοντες, Θεοῦ τοῦ ζῶντος; cs. Камо идеши ныне, Скиние, зовуще, Бога живаго?). Pytanie skierowane do Matki Bożej przypomina pytanie, jakie zadaje Matka Boża Chrystusowi w kontakionie Wielkiego Piątku autorstwa św. Romana Melodosa – „Gdzie podążasz, Dziecię?” (*Wielki Tydzień*, 2003, s. 101) (Ποῦ πορεύη Τέκνον). Jest też inna paralela – w tym samym miejscu kanonu Wielkiej Soboty (pierwszy troparion ósmej pieśni) czytamy: „Rozpada się przeczysta świątynia, ale podnosi upadły przybytek” (*Wielki Tydzień*, 2003, s. 136) (gr. Λέλυται ἄχραντος ναός, τὴν πεπτωκυῖαν δὲ συνανίστησι σκηνήν, cs. Разрушится Пречистый храм, падшую же совозставляет скинию). Termin „przybytek” bądź „arka”, którego desygnat podnosi się wraz ze śmiercią Chrystusa na krzyżu, odwołuje się do ludzkiej natury (Por. 2 Kor 5,1). W przypadku tekstologii Zaśnięcia słowo „arka” określa Bogurodzicę, która przyjechała do Swojego łona wcielonego Syna Bożego. Termin „arka” pojawia się dość często w hymnografii Wprowadzenia Bogurodzicy do świątyni.

W tej samej ósmej pieśni czytamy o grobie Matki Bożej – „W grobie zamieszkałszy uczyniła go rajem” (*Miesiąca sierpnia 15 dnia*, s. 9). Tekst wiąże się z dwoma innymi wielkosobotnimi hymnami. W siódmej pieśni kanonu św. Kosma opowiada o grobie Zbawiciela – „Bogaty grób, przyjął bowiem w siebie Stwórcę jako śpiącego, życia Boskiego skarbnicą okazał się” (*Wielki Tydzień*, s. 549). O grobie opowiadają także inne niektóre teksty, ale głównym z nich – świetnie korespondującym z cytowanym – jest troparion śpiewany podczas paschalnych godzin kanonicznych oraz po położeniu Darów na ołtarzu podczas śpiewu Cherubikonu na Świętej Liturgii – „Zaprawdę piękniejszy od rajy i jaśniejszy od pałacu królew-

skiego, okazał się dla nas, Chryste, Grób Twój życiodajny, Źródło naszego zmartwychwstania” (*Wielki Tydzień*, 2003, s. 166).

Ten sam troparion cechuje także rozpoczynające go wykrzyknienie „O, przewyższające rozum cuda Dziewicy, Matki Boga” (gr. Ὡ τῶν ὑπὲρ ἔννοιαν θαυμάτων, τῆς ἀεπαρθένου καὶ Θεομήτορος!) nawiązujący do wykrzyknienia z ósmej pieśni kanon Wielkiej Soboty – „O, niezwykle cuda! O, łasko! O, niewypowiedziana cierpliwości!” (*Wielki Tydzień*, 2003, s. 137). (gr. Ὡ τῶν θαυμάτων τῶν καινῶν! ὃ ἀγαθότητος! ὃ ἀφράστου ἀνοχῆς!).

Inna paralela dostrzegalna w hymnografii związana jest z określeniem Chrystusa mianem „Życia”. W tenże sposób rozpoczynają się wielkosobotnie lamentacje – „Chryste, Ty będąc Życiem, złożony zostałeś w grobie” (*Wielki Tydzień*, 2003, s. 106). Matka Boża, jako ta, która zrodziła Chrystusa, nazywana jest „źródłem życia” (gr. ἡ πηγὴ τῆς ζωῆς), co widzimy choćby w pierwszej sticherze wieczerni – „Źródło życia spoczęło w grobie” (*Miesiąca sierpnia 15 dnia*, s. 1).

Pośród wielkopiątkowych i wielkosobotnich hymnów odnoszących się do cierpień Matki Bożej stojącej pod krzyżem, Ta zwraca się wielokrotnie do Chrystusa z użyciem czasownika „widzieć” – „Widzę teraz Ciebie, ukochane i umiłowane moje Dziecko, na krzyżu wiszące” (*Wielki Tydzień*, 2003, s. 97), „Widzę moje dziecko w mych ramionach...” (*Wielki Tydzień*, 2003, s. 98), „Gdy widzę Ciebie związanego i bez chwały...” (*Wielki Tydzień*, 2003, s. 99). Nie sposób nie zauważyć w tych słowach inspiracji dla wspomnianej już stichery śpiewanej po 50. psalmie na jutrzni: „Piotr wołał, płacząc: ‘O, Dziewico! Widzę Ciebie leżącą martwą...’” (*Miesiąca sierpnia 15 dnia*, s. 5).

3. Obrzęd Pogrzebu Bogurodzicy

Ważnym elementem liturgicznych obchodów święta Zaśnięcia Bogurodzicy jest obrzęd Jej pogrzebu. Tekst nabożeństwa, jak i sam zwyczaj, są dość późne (najwcześniejszy ok. XV wieku), dlatego obrzęd nie jest sprawowany powszechnie. Warto przyjrzeć się tekstom liturgicznym owego nabożeństwa, będącego wspnianym dziełem hymnograficznym – adaptacją nabożeństwa Wielkiej Soboty do potrzeb tematycznych pogrzebu Najświętszej Dziewicy.

Rys historyczny

Obrzęd Pogrzebu Bogurodzicy (cs. *Czin pohrebieni-ja Preswiatoj Bohorodicy*) pojawia się w greckich i słowiańskich rękopisach od XV-XVI wieku. Jego autorstwo przypisuje się wybitnym greckim hymnografom, w szczególności wielkiemu retorowi Emanuelowi. Nabożeństwo przypomina wielkosobotnią jutrznię – wiele tekstów liturgicznych powstało właśnie przez sparafrazowanie hymnów nabożeństwa pogrzebu Chrystusa. Jako że obrzęd nie jest opisany w typikonie, istnieją liczne rozbieżności m.in.

co do daty jego odprawiania. W niektórych katedrach lub monasterach (warto zaznaczyć, iż dawniej nabożeństwo to celebrowano jedynie w katedrach biskupich) pogrzeb sprawuje się w przeddzień święta, w innych podczas całonocnego czuwania, w jeszcze innych dwa, trzy dni po święcie.

Jeżeli obrzęd pogrzebu odbywa się oddzielnie od świątecznego całonocnego czuwania, to ryt przewiduje sprawowanie jutrzni, a przed nią także wieczerni (ta jest w praktyce często pomijana). Na wieczerni śpiewane są wówczas trzy stichery święta, a następnie pięć sticher z obrzędu pogrzebu, zwanego „obrzędem jerozolimskim”.

Stichery wieczerni

Pierwsza z jerozolimskich sticher to „Dzisiejszy dzień” – adaptacja doksastikonu szóstego tonu z wielkosobotniej jutrzni śpiewanego po psalmach pochwalnych.

Oryginalny hymn Wielkiej Soboty w swojej strukturze rozpoczyna się stwierdzeniem, że omawiany dzień jest wypełnieniem starotestamentowego prorocтва (1), następnie pojawia się cytat (2) i jego omówienie w kontekście wydarzeń nowotestamentowych (3). Tekst kończy się pełną nadziei zapowiedzią życia wiecznego (4):

„1) Dzisiejszy dzień tajemniczo prefigurował Mojżesz, mówiąc:

2) ‘I pobłogosławił Bóg siódmy dzień’.

3) Oto jest błogosławiona sobota, oto dzień odpocznienia, w którym spoczął od wszystkich swoich dzieł Jednorodzony Syn Boży, który z Opatrzności przyjął śmierć, i odpoczywa cieleśnie w sobotę.

4) Ale On powróci przez swoje zmartwychwstanie, da nam życie wieczne, albowiem jest jedynym dobrym i Przyjacielem człowieka” (*Wielki Tydzień*, 2003, s. 139).

Podobnie zbudowany jest wspomniany hymn ku czci Bogurodzicy. Opiera się on jednak na dwóch prorocत्वach, zaczerpniętych tym razem z Psalmów Dawida:

„1) Dzisiejszy dzień tajemniczo prefigurował wielki psalmista, mówiąc:

2) ‘Powstań, Panie, w Twoim spoczynku, Ty i arka świętości Twojej’ (Ps 131,8)

2) I jeszcze mówił: ‘Stanęła królowa po Twojej prawicy, ubrana w szaty przetykane złotem i przyozdobiona’ (Ps 44,10)

3) Oto jest błogosławiona sobota, oto dzień Bożego odpocznienia, w którym spoczęła Matka Życia, oddana śmierci, odpoczywająca ciałem, odchodząca i wstępująca na niebo, mocą z Niej wcielonego Chrystusa Boga, i z Nim na wieki wieków wiecznie żyjąca

4) i dająca życie wieczne nam, z miłością czczącym Jej święte zaśnięcie” (*Miesiąca sierpnia 15 dnia*, s. 12).

Hymn używa podobnych sformułowań w pierwszej i trzeciej części – w trzeciej chociażby nawiązania do szabatu, które w przypadku tekstu maryjnego może być mniej zrozumiałe. Nie chodzi o dzień tygodnia, ale o szabat jako odpoczynek – „сия бо есть благословенная суббота, сей есть упокоения [Божественный] день”. W Wielką Sobotę Kościół głosi, że szabat jest błogosławionym

dniem spoczynku, w którym aktualnie odpoczywa w grobie Chrystus. Celebując pogrzeb Najczystszej Dziewicy Kościół wskazuje, że szabat jest już uświęconym przez Boga – błogosławionym dniem Bożego spoczynku (dodając słowo „Bożego”, którego nie było w tekście Wielkiej Soboty).

Trzy kolejne stichery na „Panie, wołam” to mariologiczna adaptacja czterech sticher na stichownie wieczerni Wielkiego Piątku – śpiewanych tuż przed wyniesieniem całunu na środek cerkwi. Wszystkie są narracją rozpoczynającą się okolicznikiem „kiedy”.

Pierwsza stichera – „Kiedy ze świata” – opiera się na wielkopiątkowej „Kiedy z drzewa”. Dzieli się na trzy części. Pierwsze dwie ilustrują wydarzenie rozpoczynające się odpowiednio okolicznikami „kiedy” (1) i „wtedy” (2) (nadając ton paralelnej budowie kolejnym sticherom z tego cyklu). Epilogiem jest doksologia wychwalająca Bożą kenozę (3).

Oryginalny hymn brzmi:

„1) Kiedy z drzewa, Arymatejczyk zdjął Ciebie, Życie wszystkich, Chryste,

2) wtedy owinąwszy Ciebie całunem i wonnościami namaściwszy, z miłością całował Twoje niezniszczalne ciało. Jednakże ogarnięty lękiem, tak wołał do Ciebie:

3) ‘Chwała Twemu uniżeniu, Przyjacielu człowieka!’” (*Wielki Tydzień*, 2003, s. 94-95).

Sparafrazowany hymn Zaśnięcia:

„1) Kiedy ze świata zostałaś wzięta, Ty, która jesteś życiem, bo zrodziłaś Życie wszystkich, Syna Bożego w ciebie, i wchodziłaś w Boże niebieskie bramy, Najczystsza,

2) wtedy spełniło się wygłoszone w Duchu Świętym proroctwo: ‘Kim jest Ta, wstępująca z pustyni?’ (Pnp 3,6), a wszystko z bojaźnią wołało:

3) ‘Chwała Twemu wstępowaniu, o Najmiłościwsza!’” (*Miesiąca sierpnia 15 dnia*, s. 12).

Tekst nawiązuje do terminu „Życie wszystkich” użytego w odniesieniu do Chrystusa. Matka Boża jest Tą, która „Życie wszystkich” zrodziła. Hymn obwieszcza także wypełnienie proroctwa z Pieśni nad Pieśniami.

Ostatnią z pogrzebowych sticher wieczerni jest hymn „Ciebie, odziewającą się w światłość” będący parafrazą znamienitego doksastikonu piątego tonu na stichownie wielkopiątkowej wieczerni (następującego bezpośrednio po cytowanym wcześniej cyklu sticher).

Oryginalny hymn Wielkiego Piątku składa się z sześciu części, z czego cztery ostatnie są wypowiedzią w formie mowy niezależnej. To po kolei: peryfrazą Chrystusa opisująca Jego wszechmoc (1), krótka narracja pogrzebu dokonanego przez Józefa i Nikodema oraz wprowadzenie do ich wypowiedzi (2), lamentacje (3), pytania retoryczne zawierające myśl o kontraście niemocy uczniów Chrystusa i wielkości Zbawiciela (4), uwielbienie Chrystusa (5), krótką doksologię, stanowiącą epilog hymnu (6):

„1) Ciebie, który odziewasz się w światłość jak w szatę,

2) Józef z Nikodemem zdjąwszy z krzyża, widząc

martwego, obnażonego i niepogrzebanego, gorzkimi z serca zalewał się łzami i łkając mówił:

3) ‘Biada mi, najśłodszy Jezu! Gdy przed chwilą słońce ujrzało Ciebie wiszącym na krzyżu, przyobkleło się w mrok, a ziemia zatrzęsła się z bojaźni, zasłona świątyni rozdarła się, a oto ja teraz widzę Ciebie, któryś za mnie podjął dobrowolną śmierć.

4) Jakże mogę pogrzebać Ciebie, Boże mój? Jakim całunem mam Ciebie owinąć? Jakimi rękoma można dotknąć niezniszczalne Twoje ciało? Jakież pieśni będę śpiewał przy Twoim pogrzebie, o Miłosierny?

5) Wywyższam Twoje cierpienia, wysławiam w pieśniach Twój pogrzeb i Twoje Zmartwychwstanie, wołając:

6) Panie, chwała Tobie!” (*Wielki Tydzień*, 2003, s. 95-96).

Teomitoryczna wersja hymnu nie różni się w pierwszej i ostatniej części – z wyjątkiem zmiany adresata hymnu i konieczną w konsekwencji zmianę rodzaju gramatycznego na żeński. Brzmi ona następująco:

„1) Ciebie, która odziewasz się w światłość jak w szatę,

2) Rodzicielkę Syna Bożego, chór jego uczniów widząc martwą, położoną w mrocznym grobie, płakał gorąco i w płaczu wołał:

3) ‘Biada mi, Najśłodsza Mariam, bo w małym miałem pociechę, widząc Ciebie myślałem, że widzę mego Nauczyciela, a teraz widzę Ciebie zmarłą zgodnie z prawem natury.

4) O jakże pogrzebię Ciebie, Dziewico, w jakie owinę całuny? Jakże dotknę się niezniszczalnego Twego ciała? Jakie godne śpiewy zaśpiewam Twemu odejściu? Jakże zniosę, Panie, tak bolesne dla mnie odejście? Jakże zniosę wielki ciężar sieroctwa?

5) Płacząc, błogosławiona Bogurodzico Mario, i bolejącym sercem układam pieśni, uwielbiam Ciebie, Pani, wyśpiewuję Twoje poczęcie, czczę Twoje Boże urodzenie, uwielbiam Twoje wstępowanie, Dziewico, Błogosławię Twoje zaśnięcie, najświętszy Twój pogrzeb i Twoje odejście, wołając:

6) Panie, chwała Tobie!” (*Miesiąca sierpnia 15 dnia*, s. 13).

Nadawcą wypowiedzi w częściach 3-6 jest chór apostołów

Tropariony jutrzni

Na jutrzni stanowiącej już stricte nabożeństwo pogrzebu Matki Bożej śpiewane są trzy tropariony, będące parafrazą troparionów wielkosobotnich. Według jednej z lokalnych praktyk to właśnie w tym momencie, podczas śpiewu tych hymnów na środek cerkwi wynoszony jest całun z ikoną Zaśnięcia. Chór śpiewa tropariony zwykle w charakterystycznej tzw. bułgarskiej melodii (*bułgarskij napiew*), tak samo jak na nabożeństwie wielkotygodniowym.

Pierwszy troparion to „Dostojnych uczniów chór”. Parafrazuje on troparion wieczerni Wielkiego Piątku i jutrzni

Wielkiej Soboty, będący krótkim opisem pogrzebu Chrystusa:

„Dostojny Józef z drzewa zdjął przeczyste Twoje ciało, całunem czystym owinął i wonnościami namaściwszy w nowym złożył grobie.” (*Wielki Tydzień*, 2003, s. 105).

W hymnografii Pentekostarionu odnajdziemy także rozszerzoną wersję tego hymnu. W III Niedzielę po święcie Paschy (Niedzielę świętych niewiast niosących wonności), będącą paschalnym wspomnianiem pogrzebu Chrystusa śpiewany jest tenże troparion rozbudowany o rezurekcyjny epilog:

„...Po trzech dniach zmartwychwstałeś, Panie, dając światu wielkie miłosierdzie.” (*Trzecia Niedziela*, s. 4.)

Mariologiczna wersja troparionu pogrzebowego zbudowana jest podobnie z uwzględnieniem także drugiej rezurekcyjnej części. Brzmi ona następująco:

„1) Dostojnych uczniów chór Boży, teraz, o Czysta, niezniszczalne Twoje ciało oblawszy łzami jak wonnościami, w grobie złożył, czcigodnie grzebiąc,
2) ale po trzech dniach odeszłaś, Władczyni, dając światu Boże miłosierdzie” (*Миня август*, s. 55., tłum. własne).

Drugi troparion – „Kiedy zstąpiłaś do śmierci” – parafrazuje kolejny troparion Wielkiej Soboty, będący także troparionem niedzielny drugiego tonu. Oryginalny hymn to dwa zdania opowiadające o przebiegu zstąpienia Syna Bożego do otchłani w Błogosławioną Sobotę – 1a) kiedy ..., 1b) wtedy ..., 2a) kiedy ..., 2b) wtedy... – zakończone doksologicznym epilogiem (3):

„1a) Kiedy zstąpiłaś do śmierci, Życie nieśmiertelne,
1b) wtedy otchłań zamarła od blasku Twego bóstwa,
2a) kiedy zaś i umarłych podźwignąłeś z głębin otchłani,
2b) wszystkie moce niebios wołały:
3) ‘Dawco życia, Chryste Boże nasz, chwała Tobie!’” (*Wielki Tydzień*, 2003, s. 105-106).

Maryjna parafraza troparionu brzmi następująco:

„1a) Kiedy zstąpiłaś do śmierci, nieśmiertelna Matko Życia,
1b) wtedy otchłań zadziwiła się i ulękła,
2a) kiedy zaś ujrano Cię, Mariam, odchodzącą z grobu na niebios,
2b) wszystkie moce niebios wołały:
3) ‘Życiodajna Matko Życia naszego, chwała Tobie!’” (*Миня август*, s. 55., tłum. własne).

Charakterystyczna jest praktyka przekształcania chrystologicznych metonimii „Życie” w maryjne metonimie „Matko Życia”.

Trzeci z cyklu troparionów („Pieśń, którą śpiewam”) wzorowany jest na hymnie mówiącym o objawieniu anioła (1) i radosnych słowach, które powiedział (2):

„1) Przed niewiastami niosącymi wonności przy grobie stanął anioł i zawołał:
2) ‘Wonności dobre są dla zmarłych, Chrystus zaś okazał się niedostępny zepsuciu’.

Podobnie jak w przypadku pierwszego troparionu w Pentekostarionie odnajdziemy jego rozszerzoną wersję.

W III Niedzielę po święcie Paschy do hymnu dodaje się epilog, będący przedłużeniem słów anioła – wezwaniem do głoszenia radości Zmartwychwstania:

„...Zaśpiewajcie przeto: Zmartwychwstał Pan, dając światu wielkie miłosierdzie” (*Trzecia Niedziela*, s. 4.).

Hymn z pogrzebu Bogurodzicy, chociaż powstał na kanwie tego wielkosobotniego, to jednak zbudowany jest nieco inaczej:

„1) Pieśń, którą śpiewam świętym uczniom niosących do Getsemani ciało Matki Bożej, jest dobra.

3) Przeto Matce Chrystusa, prawdziwemu Jedynemu Bożemu dziecięciu, zaśpiewajcie: ‘Powstań, o Władczyni, dając wszystkim wielkie miłosierdzie’” (*Миня август*, s. 55., tłum. własne).

Z uwagi na pewną pozorną niekonsekwencję w adaptacji hymnu należy omówić dwie translatorskie uwagi. Hymn maryjny rozpoczyna się oryginalnie słowami „Священным учеником” (Świętym uczniom) analogicznie do początku chrystologicznego troparionu – „Мироносицам женам” (Niewiastom niosącym wonności). W tłumaczeniu na język polski nie sposób było jednak nie dokonać inwersji składniowej i użycia przypadku innego niż celownik, stąd w polskojęzycznej wersji obu troparionów trudniej znaleźć analogię. Druga uwaga to przymiotnik „прилична”. W pierwszym troparionie anioł mówi, że wonności „мертвым суть прилична” (są odpowiednie, dobre dla zmarłych). W drugim zaś podmiot liryczny wspomina, że pieśń, którą śpiewa apostołom „прилична есть” (jest dobra, odpowiednia).

Lamentacje

Najobszerniejszą część obrzędu pogrzebu Bogurodzicy stanowią lamentacje – trzy stacje zbudowane strukturalnie i treściowo podobnie do tych wielkosobotnich. To krótkie wersety czytane zwykle przez duchownego przeplatane śpiewanymi przez chór wersetami psalmu 118., uznawanego w tradycji prawosławnej za psalm pogrzebowy. Oryginalne lamentacje Wielkiej Soboty są stosunkowo późnego pochodzenia – XVI-XVII w. (Zhelotov).

Pierwsza stacja zawiera 72 wersety, druga – 60, trzecia – 44 (w sumie 176). Dodatkowo każdą stację kończą dwa dodatkowe wersety śpiewane na końcu do doksologii „Chwała”, „I teraz” – jeden dedykowany Trójcy Świętej, drugi – Bogurodzicy.

Tematy podejmowane w stacjach pogrzebowych są spójne z ogólnymi motywami hymnografii święta. Opracowano je na zasadzie podobieństwa, niekiedy parafrazy.

Pierwszy werset lamentacji chrystologicznych brzmi: „Chryste, Ty będąc Życiem złożony zostałeś w grobie, i ulękły się moce niebios, widząc Twoje upokorzenie” (*Wielki Tydzień*, 2003, s. 106). Tenże werset z pogrzebu Bogurodzicy – „Chryste, Ty będąc Życiem złożony zostałeś w grobie, i Matka Twoja w grobie jest składana, dziwny to widok dla aniołów i ludzi” (*Miesiąca sierpnia 15 dnia*, s. 14).

Lamentacje ilustrują odejście Zaśnięcie Bogurodzicy i towarzyszące mu wydarzenia. W ósmym wersecie

słyszymy o objawieniu archanioła Gabriela: „Ponownie posłany został przez Boga Gabriel i Twoje odejście zwiastuje, o Przewyższająca Niebo, Nieskalana, Czysta” (*Миня август*, s. 56., tłum. własne). Dwunasty werset odnosi się do przejścia Bogurodzicy wraz z ciałem do niebios: „Dziewico, Twoje czcigodne ciało w grobie nie zaznało zniszczenia, ale z ciałem przeszedł z ziemi na niebiosa” (*Miesiąca sierpnia 15 dnia*, s. 15).

O ile stacje pogrzebowe Wielkiej Soboty, a zwłaszcza kanon, wiele mówią o odnowieniu świata przez śmierć i Zmartwychwstanie Chrystusa, o tyle w Zaśnięciu hymnograf dopatruje się kolejnego uświęcenia ziemi. W wersecie 70. czytamy: „Ziemia będąc raz jeden przeklętą przez Boga, uświęcona została przez pogrzeb Boga naszego i teraz znowu przez Twój pogrzeb, Matko” (*Miesiąca sierpnia 15 dnia*, s. 18-19).

Werset 78. głosi: „Mądrość swój dom zabrała z ziemi do niebiańskiego domu i napelniła teraz Boską chwałą” (*Miesiąca sierpnia 15 dnia*, s. 19). To nawiązanie do kanonu Wielkiego Czwartku, w którym mowa jest o tym, iż Mądrość Boża, którą jest Syn Boży, zbudowała sobie dom w Bogurodzicy – „Przyczyna wszystkiego i dawczyni życia, niezmierną Mądrość Boża, zbudowała sobie dom z czystej Matki nieznającej męża. W dom ciała bowiem przydział się i chwalebnie wysławił się Chrystus” (*Wielki Tydzień*, 2003, s. 40). Słowa odnoszą się do misterium Wcielenia Chrystusa. Po Zaśnięciu Chrystus zabiera ciało i duszę Swojej Matki, co ma swoje odzwierciedlenie zarówno w hymnografii, jak i ikonografii święta – zostało to już omówione w poprzedniej części artykułu.

Wiele miejsca w lamentacjach poświęca się orędownictwu Bogurodzicy. Ma to za zadanie pokrzepienie wiernych oplakujących ziemskie odejście Matki Bożej. Piąty werset głosi – „Odeszłaś z ziemi i nigdy z ziemią nie rozłączyłaś się, Najświętsza Bogurodzico, wybawiając cały świat z nieszczęść” (*Miesiąca sierpnia 15 dnia*, s. 14). Retoryczne pytanie wołającego podmiotu lirycznego pada w wersecie 62.: „Gdzie odchodzisz, Dziewico? Gdzie przechodzisz teraz? Wzleciałaś ponad niebiosy, pozostawiając na ziemi pisklętą?” (*Miesiąca sierpnia 15 dnia*, s. 18). Werset 128. to z kolei modlitewne wezwanie dotyczące spokoju w Kościele: „Wycisz zgorszenia w Kościele i umocnij go, jako Dobra” (*Miesiąca sierpnia 15 dnia*, s. 23).

Warto wspomnieć o nawiązaniu do wesela w Kanie Galilejskiej. W kontakionie Wielkiego Piątku autorstwa św. Romana Melodosa Matka Boża oplakująca idącego na śmierć Chrystusa pyta retorycznie: „Gdzie podążasz, Dziecię? (...) Czyżby nowe wesele odbywało się w Kanie i tam teraz dążysz, aby wodę przemienić w wino? Czy mam iść z Tobą, Dziecię, czy też raczej poczekam na Ciebie?” (*Wielki Tydzień*, 2003, s. 78). Na kanwie tego hymnu podmiot liryczny zwraca się do Matki Bożej słowami 148. wersetu lamentacji: „Czyżbyś znowu do Kany na wesele została teraz zaproszona z Apostołami?” (*Miesiąca sierpnia 15 dnia*, s. 24). Teraz zatem to Bogurodzica jest adresatką podobnego pytania, które w Wielki Piątek zadała Swojemu Synowi.

Eulogitaria maryjne

Na jutrzni Wielkiej Soboty bezpośrednio po trzech stacjach śpiewane są „tropariony po nieskalanych” zwane także eulogitariami – od refrenu „Błogosławiony jesteś Panie, naucz mnie Twych przykazań” (gr. Ευλογητός εί, Κύριε...). O ile stacje miały charakter funeralny – nawiązywały w swojej treści do pogrzebu Chrystusa, coraz wyraźniej jednak zwiastując jego triumfalne zstąpienie do otchłani i Zmartwychwstanie – o tyle eulogitaria mają charakter wyraźnie rezurekcyjny. W trakcie roku liturgicznego zarezerwowane są wyłącznie dla niedzielnych jutrzni (a także stanowiących wyjątki – Soboty Łazarza i Wielkiej Soboty). Podobnie jest na jutrzni pogrzebu Bogurodzicy. Po lamentacjach chór śpiewa radosne eulogitaria mówiące o zmartwychwstaniu Najświętszej Dziewicy. Podobnie jak w Wielką Sobotę tropariony te śpiewane są według tonu piątego (paschalnego). Każdy z troparionów poprzedza krótki refren – „Błogosławiona Władczyni, oświeć mnie światłością Twego Syna” (*Miesiąca sierpnia 15 dnia*, s. 26).

Pierwszy troparion eulogitariów w chrystologicznym oryginale brzmi:

- „1) Chóry aniołów zadziwiły się, widząc Ciebie, policzonego ze zmarłymi,
- 2) zniszczyłeś, Zbawco, moc śmierci, i podniosłeś ze sobą Adama, i wszystkich uwalniasz z otchłani” (*Wielki Tydzień*, 2003, s. 128).

Mariologiczna wersja hymnu to:

- „1) Chóry aniołów zadziwiły się, widząc Ciebie, policzoną ze zmarłymi,
- 2) duszę oddającą w ręce Boga i z Bogiem wstępującą, Najczystsza, z chwałą Bożą do Niebios” (*Миня август*, s. 75-76., tłum. własne)

Utwór porusza dość częsty w hymnografii motyw aniołów, które – widząc dokonujące się wielkie misterium przewyższające ich rozum – zadziwiają się. Temat ten pojawia się również w dziewiętej pieśni kanonu wielu świętów – w specjalnych refrenach.

Kolejny troparion jest wzorowany na tekście o trzyczęściowej budowie: pytaniu do uczennic (1), wprowadzeniem postaci anioła (2) i jego cytatem (3):

- „1) Dlaczego, uczennice, mieszacie mirrę ze łzami?
- 2) W grobie anioł błyszczący mówi miroforom:
- 3) ‘Spójrzcie na grób i zrozumcie, że Zbawiciel powstał z grobu’” (*Миня август*, s. 76., tłum. własne)

Maryjny hymn ma tę samą budowę. W pierwszej części podmiot liryczny zwraca się z pytaniem do apostołów, następnie cytowany jest apostoł Tomasz (Bliźniak, Didymos), który przekonuje pozostałych o zmartwychwstaniu Bogurodzicy.

- „1) Dlaczego, Boży głosiciele, mieszacie radość ze łzami?
- 2) Przyszedł Bliźniak pouczony z wysoka i rzecze apostołom:
- 3) ‘Spójrzcie na pas i zrozumcie, że Dziewica powstała z grobu’” (*Miesiąca sierpnia 15 dnia*, s. 26).

Postać Tomasza będzie przewodnim tematem także kolejnych troparionów.

Pierwzór trzeciego z eulogiarów jest także trzyczęściowy – pierwsze zdanie (1), zwrot akcji (2) i ponownie cytaty (3):

„1) Wczesnie rano mirofory biegły do twego grobu z łkaniem,

2) Ale stanął przed nimi anioł i powiedział:

3) ‘Skończył się czas płaczu, nie płaczcie, głoście apostołom Zmartwychwstanie’” (*Wielki Tydzień*, 2003, s. 128).

Podobnie zbudowana jest maryjna parafraza:

„1) Władczyni, uczeń wątpiący w zmartwychwstanie Twego Syna

2) teraz przekonuje innych o Twoim powstaniu, mówiąc:

3) ‘Ustał czas płaczu, nie szlochajcie już, ale głoście zmartwychwstanie Dziewicy’” (*Miesiąca sierpnia 15 dnia*, s. 26)

Ponownie bohaterem hymnu staje się apostoł Tomasz. W utworze zostały skontrastowane dwa wydarzenia – udział apostoła w Zmartwychwstaniu Chrystusa i znaczenie przy zaśnięciu Bogurodzicy. Za pierwszym razem był on tym, który powątpiewał. Po pogrzebie Matki Bożej stał się zaś tym, dzięki któremu wszyscy pozostali zdali sobie sprawę, że ciała Najświętszej Dziewicy nie ma już w grobie.

Czwarty troparion ma budowę podobną do drugiego – podanie okoliczności (1), wprowadzeniem postaci (2) i cytaty (3). W chrystologicznej wersji brzmi on następująco:

„1) Niewiasty mirofory z mirrą przyszedłszy do Twego grobu, Zbawco, płakały,

2) lecz anioł rzekł im:

3) ‘Dlaczego do zmarłych zaliczacie Żywego? Jako Bóg zmartwychwstał z grobu’” (*Wielki Tydzień*, 2003, s. 128).

Maryjna wersja zbudowana jest podobnie. Zamiast anioła ponownie pojawia się apostoł Tomasz:

„1) Dziewico, Chrystusowym uczniom, zgromadzonym przy Twoim grobie i płaczącym,

2) zjawił się Tomasz i powiedział:

3) ‘Dlaczego myślicie, że Żywa jest pośród umarłych?’

Zmartwychwstała jako Rodzicielka Życia’” (*Miesiąca sierpnia 15 dnia*, s. 26)

Przedostatni troparion śpiewany po doksolonii „Chwała...” jest wychwaleniem Trójcy Świętej. W obu wersjach eulogiarów jest on identyczny.

Ostatni troparion to teotokion – hymn adresowany do Matki Bożej. W przypadku eulogiarów ku czci Zmartwychwstania Chrystusa jest to jedyny troparion ku czci Bogurodzicy. Można go podzielić na trzy części: wprowadzenie – zrodzenie Chrystusa (1), skutki (2), wątek chrystologiczny (3):

„1) Dawcę życia zrodziwszy,

2) Dziewico, od grzechu uwolniłaś Adama, radość zaś Ewie dałaś zamiast bólu,

3) odpadłych zaś od życia skierowałaś ku życiu wcielony w Ciebie Bóg i człowiek” (*Akolouthia*, tłum. własne)

Eulogaria ku czci Bogurodzicy mają inną wersję tego hymnu, powielając budowę i cytując pierwszą część:

„1) Dawcę życia zrodziwszy,

2) przesłałaś do życia wiecznego, Dziewico, radość zamiast smutku dałaś uczniom,

3) z grobu po trzech dniach powstawszy, tak jak Pan” (*Миня август*, s. 76., tłum. własne)

Zakończenie

Hymnografia Zaśnięcia Bogurodzicy wielokrotnie i w różny sposób odwołuje się do hymnografii Wielkiego Tygodnia, zwłaszcza Wielkiej Soboty. Podobieństwa można odnaleźć w aspekcie konstrukcji utworów, a także wzajemnej zależności – tematowej, stylistycznej i frazeologicznej. Taka intertekstualność, choć dostrzegalna szczególnie w przypadku materiału liturgicznego święta Zaśnięcia Bogurodzicy, nie jest cechą jedynie tego święta. Wzajemne przenikanie się tekstologiczne hymnów pojawia się w kontekście wielu świąt i wielu świętych. Świadczy to o bogactwie hymnografii i kunszcie jej twórców, których zadaniem jest nie tylko kompozycja tekstów i dobranie bądź stworzenie warstwy muzycznej, ale też dogłębna refleksja nad korespondencją nowych utworów z już istniejącymi.

Bibliografia

- Akolouthia tou orthrou psalletai th Agia kai Megalh Paraskevη esperas.* [online] http://www.christopherklitou.com/holy_and_great_saturday_mattins_greek.htm [12.06.2020]
- Charkiewicz, J. (2013). *Wielkie święta prawosławne. Zarys historii i ikonografii.* Warszawa.
- Karabinov, I. (1910). *Postnaja Triod'. Istoricheskij obzor.* Sankt-Peterburg. [Карабинов, И. (1910). *Постная Триодь. Исторический обзор.* Санкт-Петербург.].
- Miesiąca sierpnia 15 dnia. Zaśnięcie Najświętszej Władczyni Naszej Bogurodzicy i Zawsze Dziewicy Marii,* (H. Paprocki, tłum.), [online] <http://www.liturgia.cerkiew.pl/pages/File/docs/festum-38-zasniecie.pdf>. [15.06.2020].
- Миня август. 2. Част' вторая.* (1989). Moskva. [Миня август. 2. Часть вторая. (1989). Москва.].
- Pljukhanova, M. (2016). *Kipenije sveta. Russkie Odigitrii v liturgicheskij poezii i v istorii.* Sankt-Peterburg. [Плюханова, М. (2016). *Кипение света. Русские Одигитрии в литургической поэзии и в истории.* Санкт-Петербург.].
- Quenot, M. (2014). *Zmartwychwstanie i ikona.* (H. Paprocki, tłum.). Białystok.
- Skaballanovich, M.N. (2004). *Uspenie Presvjatoj Bogorodicy.* Kiev. [Скабалланович, М.Н. (2004). *Успение Пресвятой Богородицы.* Киев.].

Th IE' tou autou mhnos. Mnhmh ths Koimhseos ths Yperagias Despoinhs hmon Theotokou kai aeiparthenou Marias. [online] http://www.christopherklitou.com/menaia_15_august_greek.htm [3.07.2020].

Trzecia Niedziela po święcie Paschy, świętych niewiast niosących mirrę i Józefa Sprawiedliwego. (H. Paprocki, Tłum.). [on-

line] <http://www.liturgia.cerkiew.pl/pages/File/docs/riodion-04-tydzien-iii.pdf>. [20.06.2020].

Wielki Tydzień i święto Paschy w Kościele prawosławnym (2003). (H. Paprocki, Tłum.). Kraków.

Zhel'tov, M. *Obshchaja kompozicija sluzhb Strastnoj Sedmicy* [Желтов, М. Обшчая композиция служб Страстной Седмицы]. [online] bogoslav.ru/article/397608. [2.07.2020]

Rozmiar artykułu: 1,3 arkusza wydawniczego

Богословско-экзегетический разбор воскресного догматика Великой вечерни 1-го гласа

прот. Владимир Петручик

Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, Polska

ORCID: 0000-0002-7710-783X

rambulik@mail.ru

Petruchik V., *Theological exegetical analysis of the Great Vespers Sunday dogmatic of the 1st tone*, Elpis, 23 2021: 29-39.

Petruchik V., *Teologiczno-egzegetyczna analiza niedzielnych dogmatyków Wielkiej wieczerni 1-go tonu*, Elpis, 23 2021: 29-39.

Abstract: A dogmatic is a short chant of dogmatic content devoted to the Holy Virgin. According to the orthodox tradition, the author of dogmatics is considered reverend John Dam-askin (VII cent.). Due to their poetic style and form, structural specificity and contents dogmatics are the best proof that our church hymn writing is a church confession of our dogmata, our teaching of faith and morality. Listening to these enlightening chants during church service plunges Christians into the impenetrable depth of our faith.

Streszczenie: Dogmatyk (gr. δογματικόν) – to krótka pieśń o tematyce dogmatycznej, poświęcona Przenajświętszej Bogurodzicy. Według prawosławnej tradycji za ich autora uważany jest święty Jan z Damaszku (VIII wiek). Dzięki swojemu poetycznemu stylowi, formie, budowie oraz treści dogmatyki są najlepszym dowodem na to, że nasza cerkiewna hymnografia jest świątynnym wyznaniem naszych dogmatów, nauki wiary oraz nauki moralności. W taki sposób podczas uważnego wsłuchiwania się w te pouczające pieśni, chrześcijanin w trakcie nabożeństwa wnika w mistyczne głębiны naszej wiary.

Аннотация: Догматик (от греч. δογματικόν) - это краткое песнопение догматического содержания, посвященное Пресвятой Богородице. Согласно православной традиции автором догматиков считают преподобного Иоанна Дамаскина (VIII век). Благодаря своему поэтическому стилю и форме, особенности построения и содержанию, догматики служат лучшим подтверждением того, что наша церковная гимнография - это храмовое исповедание наших догматов, нашего вероучения и нравоучения. Таким образом, при внимательном слушании этих поучительных песнопений христианин за богослужением посвящается в таинственные глубины нашей веры.

Keywords: theology, dogmatic, the Incarnation of God, Theotokos

Słowa kluczowe: teologia, dogmatyk, Wcielenie Boga, Bogurodzica

Ключевые слова: богословие, догматик, Боговоплощение, Богородица



1. Введение

«Церковные молитвословия содержат в себе пространное христианское догматическое и нравственное богословие: посещающий неупустительно церковь и тщательно внимающий ее чтению и песнопению может отчетливо научиться всему нужному для православного христианина на поприще веры» (Svt. Ignatij Brânčaninoy, 2001, s. 165). Эти слова свт. Игнатия Брянчанинова, рожденные его богатым духовным опытом, подводят итог размышлениям святого о важности и необходимости посещения верующими православного богослужения. Действительно, Православная Церковь, как говорит свт. Иринея Лионский, – это «богатая сокровищница», в которую «апостолы в полноте положили все, что принадлежит истине, так что каждый желающий может принимать от нее питье жизни» (Svt. Irinej Lionskij, 1895, s. 118). Поэтому, если Православная Церковь является сокровищницей истины, то хранимое в ней сокровище истины бесценно само по себе, а это значит, что каждый молящийся, каждый, кто находится на богослужении, призван молиться с осо-

бым вниманием, погружая свой ум в слова молитвы и стараясь проникнуть в смысл текстов, произносящихся в храме. Причем понимание богослужебных текстов и внимательность на богослужении одинаково важно и необходимо как для священнослужителей, для которых течение богослужения уже привычно и знакомо, так и для мирян, которые не всегда имеют достаточного духовного и практического опыта.

Но, если молитвы и песнопения святым, а также прославленным и почитаемым иконам Богородицы, составленные в период новейшей истории нашей Церкви, близки нашему сердцу и редко вызывают непонимание в нашем уме, то молитвословия двенадцатым и великим праздникам, совершаемым с древних времен, тексты Октоиха, Постной и Цветной Триоди и других богослужебных книг представляют для нас определенную трудность. Трудность состоит в том, что все эти тексты являют собой древние памятники Византийской литургической поэзии, переведенные на славянский язык много столетий назад, и поэтому разобраться в их содержании и смысле, не владея языком оригинала, не зная законов византийской поэтики, весьма затруд-

нительно. Единственный способ не остаться в стороне от богослужебной красоты и приобщиться к богатствам литургической поэзии Православной Церкви – это систематическое ее изучение, подобно тому, как изучают музыку, математику или другие науки. Но изучать богослужебные тексты можно несколькими способами. Например, можно ежедневно ходить в храм и следить по книгам за тем, что там поется и читается, или, например, человек может и сам, если он обладает к этому соответствующими способностями и талантами, читать и петь на клиросе. Если человек располагает свободным временем, то он может изучать богослужебные тексты в спокойной обстановке дома. Все перечисленные способы однозначно полезны, но полезны каждый по-своему. Но есть еще один способ, более эффективный и полезный – изучать греческий и славянский языки и сравнивать оригинальный текст со славянским переводом.

Настоящая работа является попыткой путем сравнения греческого и славянского текстов явить подлинный и глубинный смысл воскресного догматика Великой вечерни 1-го гласа.

2. Текст воскресного догматика великой вечерни 1-го гласа

Приведем текст воскресного догматика великой вечерни 1-го гласа:

«Всемирную славу от человек прозябшую и Владыку рождшую, Небесную дверь воспоим, Марию Деву, Безплотных песнь и верных удобрение: Сия бо явися небо и храм Божества; Сия преграждение вражды разрушивши, мир введе и Царствие отверзе. Сию убо имуще веры утверждение, Поборника имамы из Нея рождшагося Господа. Дерзайте убо, дерзайте, людие Божии, ибо Той победит враги, яко Всесилен» (Oktoih, 1981, s. 14).

Теперь для сравнения и изучения возьмем этот же текст на греческом языке:

«Τὴν παγκόσμιον δόξαν, τὴν ἐξ ἀνθρώπων σπαρεῖσαν, καὶ τὸν Δεσπότην τεκοῦσαν, τὴν ἐπουράνιον πύλην, ὑμνήσωμεν Μαρίαν τὴν Παρθένον τῶν Ἀσωμάτων τὸ ἄσμα, καὶ τῶν πιστῶν τὸ ἐγκαλλώπισμα· αὕτη γὰρ ἀνεδείχθη οὐρανός, καὶ ναὸς τῆς Θεότητος, αὕτη τὸ μεσότοιχον τῆς ἔχθρας καθελοῦσα, εἰρήνην ἀντεισῆξε, καὶ τὸ βασίλειον ἠνέωξε. Ταύτην οὖν κατέχοντες τῆς Πίστεως τὴν ἄκκυραν, ὑπέρμαχον ἔχομεν, τὸν ἐξ αὐτῆς τεχθέντα Κύριον, θαρσεῖτω τοῖνυν, θαρσεῖτω λαὸς τοῦ Θεοῦ· καὶ γὰρ αὐτὸς πολεμήσει, τοὺς ἐχθροὺς ὡς παντοδύναμος».

2.1 Структура догматика

При внимательном изучении догматика можно заметить, что он имеет следующую структуру.

В первой его части преп. Иоанн Дамаскин призывает верующих «воспеть» Марию Деву:

«Всемирную славу,
От человек прозябшую,

И Владыку рождшую,
Небесную дверь
Воспоим Марию Деву —
Безплотных песнь
И верных удобрение!».

Далее автор догматика перечисляет те причины, по которым следует воспевать и славить Пресвятую Богородицу:

«Сия бо явися
Небо и храм Божества;
Сия преграждение
Вражды разрушивши,
Мир введе
И царствие отверзе,
Сию убо имуще
Веры утверждение,
Поборника имамы
Из нея рождшагося Господа».

И, наконец, догматик заканчивается горячим духовным призывом:

Дерзайте убо,
Дерзайте, людие Божии!!
Ибо Той победит враги,
Яко всесилен.

2.2 Богословско-экзегетический разбор первой части догматика

«Всемирную славу,
От человек прозябшую,
И Владыку рождшую,
Небесную дверь
Воспоим Марию Деву —
Безплотных песнь
И верных удобрение!»

С первых строк своего догматика преп. Иоанн Дамаскин призывает верующих «воспеть» (ὑμνήσωμεν, в переводе с греч. – «воспевать», «торжественно петь», «прославлять в песнях», «объявлять», «провозглашать») (Vejsman, 1900, s. 1270) Пресвятую Богородицу, Которую автор догматика именует «всемирной славой», «небесной дверью», «безплотных песнь», «верных удобрение».

Для того чтобы понять, почему автор привел эти сравнения, какую любовь и благоговение он вложил в каждое из этих Богородичных наименований, какие внутренние сердечные переживания овладевали автором, необходимо эти слова вступления прочитать сквозь призму жития самого преподобного. Согласно житийным описаниям преп. Иоанн родился в 676 году в г. Дамаске, столице Сирии, в семье Сергия, который на тот момент исполнял должность министра при дворе дамасского халифа. В виду занятости отца, воспитанием младенца занимался пленный инок Косьма, который в будущем станет известным для нас, как епископ Маиумский. Вскоре высокое положение отца и личные качества его сына способствовали тому, что через некоторое время Иоанн был поставлен градоначальником

г. Дамаска и первым министром халифа. Но, находясь при дворе халифа, окруженный пышностью и почетом, Иоанн всем сердцем стремился «в безмолвии работать Богу» (Arhier. Dimitrij (Rostovskij), 1906, s. 99). В 728 году император Лев объявил открытое гонение на защитников и почитателей икон. Выступая за иконопочитание, Иоанн написал немало сочинений в защиту святых икон, чем и вызвал против себя гнев императора. Оклеветанный в неверности халифу, Иоанн был подвергнут отсечению руки, которая была исцелена по его слезной молитве перед образом Пресвятой Богородицы. Но, невзирая на то, что невиновность Иоанна была полностью доказана, он не пожелал далее оставаться при дворе. Раздав все имущество бедным и даровав свободу всем своим рабам, Иоанн удалился в Иерусалимскую обитель святого Саввы. Но и здесь его испытания не закончились. За нарушение благословения старца, запретившему иноку Иоанну всякий вид литературной деятельности, преподобный своими руками очистил все нечистоты в обители. Здесь уже и сам старец был вразумлен явлением Пресвятой Богородицы, указавшей ему, каким благодатным сосудом для Церкви Христовой является Иоанн. С тех пор, как отмечает в своем труде об отцах Церкви свт. Филарет Черниговский, преподобный стал свободно «писать и петь во славу Православия» (Arhier. Filaret Gumilevskij, 1882, s. 197).

Это краткое описание духовного возрастания преп. Иоанна Дамаскина помогает нам раскрыть его личность как песнописца. Ведь надо понимать, что те эпитеты, образы, метафоры и сравнения, которые он употребляет в своем гимнографическом творчестве по отношению к Божией Матери, это не просто поэтические приемы и показатель художественного мастерства автора. Эти слова идут из глубины сердца. Сама жизнь автора родила эти слова, чтобы, по справедливому замечанию монахини Игнатии, «его песнопения вместили по возможности все глубины человеческой скорби и изобразили выход из нее в Едином Спасающем - Боге» (Shimon. Ignatiâ Puzik, 2005, s. 30).

Стоит обратить внимание на славянское словосочетание «от человек прозябшую», которое в греческом аналоге представлено, как τὴν ἐξ ἀνθρώπων σπαρέϊσαν. В переводе со славянского языка слово «прозябать» означает «произрастать», «производить», «рождать» (Svâš. Grigorij D'âčenko, 1993, s. 508). При произнесении слова «прозябать» каждому церковно-образованному человеку на ум сразу приходит параллель с историей из Ветхого Завета о прозябшем жезле Аарона: «И бысть на утрие, и вниде Моисей и Аарон в скинию свидения: и се, **прозябе** жезл Ааронъ в дому левиине, и израсти ветвь, и процветоша цветы, и израсти орехи» (Чис. 17; 8). Т.е., согласно значению церковно-славянского словаря, жезл Аарона как бы возродился, получил новую жизнь, поэтому далее он дал ростки и расцвёл миндалевидным деревом, что, как мы видим из дальнейшей Ветхозаветной истории, стало проявлением «суда Божьего» и послужило признаком богоизбранно-

сти левитов в их священном назначении. Поэтому славянское словосочетание «от человек прозябшую» можно объяснить тем, что Дева Мария «от людей рождена» или «от людей произошла». Да, действительно, согласно церковному преданию, Дева Мария родилась в галилейском городе Назарете от благочестивых родителей Иоакима и Анны. Иоаким происходил из рода царей, а Анна была дочерью первосвященника. Эти сведения мы получили из Церковного Предания, одного из источников нашего вероучения, наряду со Священным Писанием, поэтому эти факты ни у кого не вызывают никакого сомнения. Но такое объяснение словосочетания «от человек прозябшую» будет очень простым и поверхностным, т.к. смысл его намного глубже.

Чтобы это понять, необходимо проследить и сравнить употребление греческого эквивалента славянского слова «прозябшую» в догматике – σπαρέϊσαν – с примерами из книг Священного Писания. В Книге Чисел мы читаем: «И бысть на утрие, и вниде Моисей и Ааронъ в скинию свидения: и се, **прозябе** жезл Ааронъ в дому Левиине, и израсти ветвь, и процветоша цветы, и израсти орехи» (Чис. 17; 8). Как мы видим, в этом тексте Священного Писания употребляется одинаковое с догматиком славянское слово «прозябе», но в греческом переводе этой цитаты Ветхого Завета такой схожести мы не наблюдаем: «Καὶ ἐγένετο τῇ ἐπαύριον καὶ εἰσῆλθεν Μωϋσῆς καὶ Ααρων εἰς τὴν σκηνὴν τοῦ μαρτυρίου, καὶ ἰδοὺ **ἐβλάστησεν** ἡ ῥάβδος Ααρων εἰς οἶκον Λευι...» (ΑΡΙΘΜΟΙ, <https://azbyka.ru/biblia/UBS/index.htm?OT/Nu?17, 11. 03. 2019>). Итак, перед нами одно славянское слово «прозябать», которое имеет два греческих эквивалента: σπαρέϊσαν (aor. part. pass. fem. acc. sg.), употребляющееся в догматике со значением «сеять или сажать», «засевать», «обсеменять», «оплодотворять», «производить на свет», «(по)рождать», «рассеивать», «разбрасывать», «рассыпать», «наливать», «поливать», «распространять», «расточать» (Vejsman, 1899, s. 1144), и ἐβλάστησεν (aor. ind. act. 3rd. sg.), употребляющееся в Книге Чисел со значением «проросла», «возникать», «рождаться», «происходить» (Vejsman, 1899, s. 360). Как мы видим, два совсем разных греческих слова, и соответственно можно предположить, что и два совсем разных значения.

Приведу другой пример употребления греческого слова ἐβλάστησεν в церковно-богослужебном тексте. Во вторник первой седмицы Великого Поста на 2 – ой песни канона мы читаем: «Неоранная земле, **пропоровившая** всех Питателя, отверзающая руку, и благоволением Своим насыщающая всякое животное крепостию Божественною: утверди хлебом жизненным, ослабевшая сердца сытостию лютых наших прегрешений» (Postnaâ Triod', 1992, s. 96). В греческом аналоге этого текста мы вновь встречаем синоним слова ἐβλάστησεν: «Ἡ ἀγεώργητος, γῆ ἡ **βλαστήσασα**, τὸν τοῦ παντὸς τροφέα, τὸν ὑπανοίγοντα χεῖρα, καὶ εὐδοκίᾳ τῇ αὐτοῦ, ἐμπιπλῶντα πᾶν ζῶον, ἰσχύϊ θεϊκῇ, στήριξον ἄρτω ζωτικῷ, παρειμένας καρδίας, τῷ κόρῳ τῶν δυσχερῶν,

ἡμῶν παραπτώσεων» (ΤΡΙΩΔΙΟΝ. ΤΗ ΤΡΙΤΗ ΤΗΣ Α) ΕΒΔΟΜΑΔΟΣ, <http://glt.goarch.org/texts/Tri/t47.html>, 12.03.2019).

Теперь таким же образом проанализируем примеры употребления слова εβλάστησεν в книгах Нового Завета. Евангелие от Матфея: «Егда же прозябе (εβλάστησεν) трава и плод сотвори, тогда явишася и плевели» (Мф. 13: 26), Евангелие от Марка: «И спит, и востает нощию и дню: и семя прозябает (βλαστάνη) и растет, якоже не весть он» (Мк. 4: 27).

Все эти примеры показывают частое употребление слова εβλάστησεν и производных от него в церковных текстах. В переводе на славянский язык эти греческие слова переводятся словом «прозябать» со значением «прорастать» или точнее «произрастать» и имеют оттенок, как бы, физического получения жизни, жизнь передается от одного к другому. Например, жезл Аарона был засохшим, т.е. не имеющим в себе соков жизни, но Бог его оживил, травы не было, но она появилась, Иисуса Христа не было, но Его произрастила, т.е. явила на свет Дева Мария и т.д. Стоит отметить, что такой же смысл можно найти и в самом слове «прозябать», ведь корень слова «зяб» в переводе с праславянского означает «кол», т.е. наши предки, как опытные земледельцы, прекрасно понимали, что росток, прозябая-вырастая, как бы прокалывает, пробивает почву и появляется на свет.

Теперь обратим свое внимание на греческое слово σπαρέϊσαν (начальная форма σπείρω). Для правильного понимания смысла этого слова приведу выдержку из книги «Трактаты и гимны» митрополита Синезия Киренского: «Единый Источник, единый Корень! Просияла форма Трисветлого! Ибо там же, где бездна Отца, там же и славный Сын – некое Порождение [отчего] сердца, космотворящая Мудрость, и там же единящий Свет просиял Святого Духа. Единый Источник, единый Корень поднял богатство благ посредством Своего сверхсущего Отпрыска, в Котором кипят породительные порывы. Своим Светом Он пролагает путь наружу свету блаженных удивительных существ, пребывающих в [сфере] сущности, от которых происходит уже и внутрикосмический хор бессмертных царей, воспевающих в гимнах славу умным [существам], и первосеменной эйдос. Близ своих благожелательных родителей войско ангелов, не знающих старости: они то взирают в Ум, собирая начало красоты, то – глядя на круговращения [звездных сфер] – управляют глубинами [дольного] космоса, увлекая космос горний с [умопостигаемых] высей к пределам материи, где оседающая природа рождает толпы демонов многошумных и многохитрых. Отсюда же и герои, отсюда и Дух, **разлитый** (σπαρει) окрест Земли и оживляющий земные части многоискусными формами» (Mitr. Sinezij Kirenskij, 2012, s. 238). В греческом оригинале на месте слова «разлитый» стоит слово σπαρει (Mitr. Sinezij Kirenskij, 2012, s. 566), который является аористом от σπείρω, что значит «оплодотворять», «осеменять» (Vejsman, 1899, s. 1144).

Митрополит Синезий Киренский был представителем Александрийской школы неоплатонизма. В данных словах он объясняет образ рождения Пресвятой Троицы, Которая происходит из одного корня. Образ излияния демонстрируется происхождением и истечением третьей Ипостаси от Второй, а Второй — от Первой.

Теперь разберем примеры употребления слова σπαρέϊσαν и производных от него в книгах Священного Писания. Евангелие от Матфея: «Воззрите на птицы небесныя, яко **не сеют** (σπείρουσιν), ни жнут, ни собирают в житницы, и отец вашъ небесный питает их. Не вы ли паче лучши ихъ есте?» (Мф. 6: 26), «и глагола им притчами много, глаголя: се, изыде **сеяй** (σπείρων), да **сеет** (σπείρειν)» (Мф. 13: 3). Евангелие от Марка: «И бысть егда **сеяше** (σπείρειν), ово паде при пути, и придоша птицы, и позобаша е» (Мк. 4: 4), «и сии суть, иже на земли добрей **сеянии** (σπαρέντες), иже слышат слово и приемлют, и плодствуют на тридесять, и на шестьдесят, и на сто» (Мк. 4: 20). Послание к Галатам: «Не льститеся: Бог поругаемъ не бывает. Еже бо аще **сеет** (σπείρει) человек, тожде и пожнет» (Гал. 6: 7). Можно продолжать приводить примеры, но вывод будет один: греческое слово σπαρέϊσαν имеет оттенок появления не как факт, как мы это проследили на примере слова εβλάστησεν, а сам процесс подготовки к появлению, наполнение внутренней силой, оплодотворение и оживление изнутри, т.е. слово σπαρέϊσαν, в отличие от слова εβλάστησεν, указывает на длительность процесса.

Таким образом, несмотря на то, что греческие слова σπαρέϊσαν и εβλάστησεν переводятся на славянский язык одним словом «прозябшую», смысл их совершенно разный. И это различие помогает нам понять смысл словосочетания «от человек прозябшую» в догматике преп. Иоанна Дамаскина.

Да, действительно, факт рождения Пресвятой Богородицы действительно неоспорим. В честь этого события в Церкви был установлен двенадесятый праздник. Рождение Марии было великой радостью и утешением не только для праведных Иоакима и Анны. Их радость можно понять, ведь бездетность была их личной скорбью и вызывало общественное порицание. Но, кроме личного семейного счастья, рождение Марии было радостью для всей Вселенной. Это не просто радостное событие некой иудейской пары, это событие вселенского масштаба. Именно так мы поем в тропаре этого праздника: «Рождество Твое, Богородице Дево, **радость возвести всей вселенной**: из Тебе бо возсия Солнце правды Христос Бог наш, и, разрушив клятву, даде благословение, и, упразднив смерть, дарова нам живот вечный» (Mineâ, sentâbr', 1997, s. 236). Именно эту мысль и пытается донести до нас преп. Иоанн Дамаскин в своем догматике через слово σπαρέϊσαν. Дева Мария явилась не просто плодом соития Ее родителей, Она стала плодом многовековой истории еврейского народа, плодом духовных подвигов лучших его представителей. События рождения Пресвятой Богородицы, как бы, созревали, набирали в себе силу

на протяжении всей Ветхозаветной истории. Ее образ постепенно раскрывался через прообразы «лестницы Иакова» (Быт. 28: 12-16), «неопалимой купины» (Исх. 3: 2), «чудесного перехода через Черное море» (Исх. 14), «сосуда с Небесной манной» (Чис. 11: 7), «руна Гедеона» (Суд 6: 37-40), пока, наконец, ветхозаветный евангелист Исаия пророчески не возгласил: «Се, Дева во чреве примет и родит Сына, и нарекут имя Ему: Еммануил» (Ис. 7: 14). На протяжении всего этого долгого времени каждый человек маленькую частичку своего доброго подобно зерну передал Марии, которое в Ней проросло и, как из нитей разного цвета создается красивый ковер, так и все самое лучшее, что могло передать человечество, создало наиболее чистейшее, наиболее смиреннейшее существо, каким явилась Пресвятая Богородица. В своей беседе протопресвитер Александр Шмеман очень точно говорит, что в праздник Рождества Богородицы «мы празднуем и все то и всех тех, которые как бы подготовили Марию, наполнили Ее этой благодатью и красотой... Церковь тоже верит в наследственность, но духовную. Сколько веры, сколько добра, сколько поколений людей, живших высшим и небесным, нужно было, чтобы на древе человечества вырос этот изумительный и благоуханный цветок – пречистая Дева и всесвятая Мать!» (Шмеман, 1993, с. 254). Эта мысль подчеркивается и в стихире навечерия праздника Рождества Христова: «Что Тебе принесем, Христе, яко явился еси на земли яко Человек нас ради? Каяждо бо от Тебе бывших тварей благодарение Тебе приносит: Ангели – пение; небеса – звезду; волсви – дары; пастырие – чудо; земля – вертеп; пустыня – ясли; мы же – **Матерь Деву**. Иже прежде век, Боже, помилуй нас» (Mineâ. Dekabr'. 1997, s. 492). И, в довершение всех слов, приведу слова свт. Григорий Паламы, который сказал, что величие, святость и чистота Девы Марии - это «результат последовательных очищений, совершавшихся на протяжении многих ветхозаветных поколений и завершившихся в естестве Самой Девы» (Arhier. Grigorij Palama, 1965, s. 146). Причем надо подчеркнуть, что эти очищения совершались не механически и принудительно, но с соблюдением свободы как самой Девы Марии, так и ее предков.

Итак, подводя итог, можно сказать, что, выражением «от человек прозябшую» преп. Иоанн Дамаскин хотел выразить мысль о том, что Пресвятая Богородица явила Собой итог и плод всей ветхозаветной педагогической подготовки человечества к принятию воплощенного Бога. Эту мысль святой отец очень хорошо выразил в слове на Успение Пресвятой Богородицы: «Такого существа (Пресвятой Богородицы – прот. В. П.) никогда раньше не было и тоже никогда снова не будет... Она - нашему нынешнему житию подаренный дар, большой и любезнейший от всех Божиих даров» (Преп. Ioann Damaskin, 1997, s. 261 – 274).

Но возникает логический вопрос, почему при работе над богослужебными книгами переводчики оставили именно слово «прозябшую»? Чтобы ответить на этот вопрос, надо понимать, что перевод Библии и

других богослужебных текстов значительно отличается от перевода любого другого текста. Каждый переводчик при работе над текстом сталкивается, по крайней мере, с двумя главными проблемами. Во-первых, проблемой филологической, когда требуется сохранить точность перевода. И, во-вторых, проблемой богословской, когда требуется максимально близко и правильно передать мысль автора. Эту проблему правильно и точно определила в своей работе священник Георгий Кочетков: «Конечно, все переводы богослужебных текстов должны быть филологически достаточно выверенными и точными, но прежде всего они должны быть богословски адекватными» (Kocetkov, 2007, s.7). Как мы видим, выбор переводчиками слова «прозябшую» был «богословски адекватным». Ведь через слово «прозябшую» ум молящегося человека отсылается к ветхозаветной истории с прозябшим жезлом Аарона, как прообразу Девы Марии. Напомню, что в христианской экзегетике чудесно процветший жезл Аарона всегда считался прообразом Пресвятой Богородицы и в этом качестве часто встречается в иконографии, в миниатюрах, монументальной живописи и иконах. «Ныне Адам приносит от нас и за нас начатки Богу, достойнейший плод человечества - Марию, - говорит свт. Андрей Критский - в Которой (Новый Адам) делается Хлебом для восстановления человеческого рода... Ныне - по пророчеству - произрасла Отрасль Давидова, Которая, став вечно зеленеющим Жезлом Аарона, процвела нам Жезл Силы - Христа. Ныне от Иуды и Давида происходит Дева Отроковица, изображая Собою царское и священническое достоинство Принявшего (священство) Аарона по чину Мелхиседекову. Ныне благодать, убелив таинственный ефуд божественного священства, соделала его из левитского семени, и Бог украсил царскую порфиру кровию Давида» (Izbrannyâ slova svâtyh otcev v čest' i Slavupresvâtoj Bogorodicy, 1869, s. 44). Более очевидно мы можем увидеть это в богослужебных текстах. Например, «ныне жезл Ааронов, от корене Давидова прозябший, ныне Дева Чистая происходит, и сликовствует Небо и земля, и вся отечества языков, и Анна и Иоаким таинственно» (Mineâ, sentâbr', 1997, s. 241), «от суха прозябение жезла иерева Израилю показа проразсуждение, и ныне светлость прозябших преславно светит, от неплодове всеславное рождение» (Mineâ, sentâbr', 1997, s. 242), «днесь да веселятся ангельстии чини, песньми да ликуют сущии из Адама: родися бо жезл, Цвет возрастивший, Христа, Единого Избавителя нашего» (Mineâ, sentâbr', 1997, s. 242) и т.д.

Надо заметить, что сам преп. Иоанн Дамаскин в 4-ой книге «Точное изложение Православной веры» в главе под названием «О родословии Господа и о Святой Богородице», толкуя обращенные к царю Давиду слова Господа: «от плода чрева твоего посажу на престоле твоем» (Пс 131: 11), употребляет греческое слово ἐβλάστησε, а не στείρω. Он пишет, что «Она (Дева Мария – прот. В. П.), предопределенная предвечным и предузнающим советом Божи-

им и через Святого Духа как представленная, так и предвозвещенная различными образами и словами пророков, в предназначенное время прозябла от племени Давида, вследствие бывших по отношению к нему обетованию» (Прер. Ioann Damaskin, 2000, s. 298) (Αὕτη γὰρ τῇ προαιωνίῳ προγνωστικῇ βουλῇ τοῦ Θεοῦ προορισθεῖσα καὶ διαφόροις εἰκόσι καὶ λόγοις προφητῶν διὰ Πνεύματος Ἁγίου εἰκονισθεῖσα τε καὶ προκηρυχθεῖσα ἐν τῷ προορισμένῳ καιρῷ ἐκ Δαυιδικῆς ρίζης ἐβλάστησε διὰ τὰς πρὸς αὐτὸν γενομένας ἐπαγγελίας) (ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ 87. Περὶ τῆς γενεαλογίας τοῦ Κυρίου καὶ περὶ τῆς ἁγίας Θεοτόκου, https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Damaskin/ekdosis-akribes-tes-orthodoxou-pisteos/4, 26.03.2019).

Это, на первый взгляд, кажущееся противоречие можно объяснить тем, что центральной Личностью, о Которой ведет рассуждение преп. Иоанн Дамаскин в 14 (87) главе своей книги, является Иисус Христос, а не Дева Мария. История Его земного происхождения, описание Его родословной – это главные темы, которые раскрываются через описание тех событий, которые связаны с личностью Пресвятой Богородицы. Фигура Пресвятой Богородицы как бы вплетается в рассуждения о происхождении Христа. Как точно сказал епископ Афанасий (Евтич): «Учение о Пресвятой Богородице (преп. Иоанна Дамаскина – прот. В. П.) существует только внутри христологии, а не как некоторая самостоятельная мариология или как некоторая особая антропология, имеющая центром Святую Деву» (Ierom. Afanasij (Ievtič), 1971, s. 41). Эту же мысль мы находим и у прот. Георгия Флоровского: «Мариология - не самостоятельное учение, а лишь глава в трактате о Воплощении. Но, конечно, не случайная глава, не приложение, без которого можно обойтись. Она входит в самую сущность учения. Тайна Воплощения невысказима без Матери Воплощенного» (Florovskij, 2000, s. 256). Преп. Иоанн не мог объяснить земное происхождение Иисуса Христа без описания Его родословной, которая представляет собой последовательную смену поколений людей. Вот поэтому автор использует слово не σπεῖρω, а ἐβλάστησε, которое как нельзя лучше подходит для раскрытия этой темы.

Продолжая раскрывать личность Девы Марии, автор догматика именуется Ее «небесной дверью» (τὴν ἐπουράνιον πύλην, что в переводе с греч. ἐπουράνιον - masc/fem acc. sg. - ἐπ - в, на, над, οὐράνιος - «небесный», «относящийся к небу», «небесную»; πύλην - masc. acc. sg. - «ворота») (Vejsman, 1899, s. 520).

Событие рождества Пресвятой Богородицы имеет огромное значение для всей мировой истории человечества. По справедливому утверждению преп. Иоанна Дамаскина: «Праведно и воистину святую Марию называем Богородицей, ибо это имя составляет все таинство домостроительства» (Прер. Ioann Damaskin, 2000, s. 222). И это действительно так, ведь вся история Ветхого Завета сводилась к одному – подготовить народ Израиля к достойной встрече своего Мессии, сохранить и пронести через все человеческие поколения мысль о том, что когда-нибудь наступит время,

и Мессия, потомок Давида, Помазанный Божий явит, наконец, Себя миру и разрешит эпоху Ветхого Завета. Вот как об этом пишет профессор В. Н. Лосский: «Послушание Ноя, жертвоприношение Авраама, исход народа Божия под водительством Моисея через пустыню, Закон, пророки, ряд божественных избраний, при которых люди то пребывают верными обетованию, то падают и подвергаются наказаниям (пленение, разрушение первого храма), - все священное предание евреев есть история медленного и трудного продвижения падшего человечества по пути к «полноте времен», когда ангел будет послан, чтобы благовествовать избранной Деве Воплощение Бога и получить из Ее уст человеческое согласие на совершение божественного Домостроительства спасения» (Losskij, 1995, s. 72). Но Господь никогда не насилует свободу и волю человека. Он наоборот дает человеку мышление, чтобы он сам сделал выбор и пожал плоды этого выбора. Встреча человека с Богом, что на личном уровне, что на уровне всего общества, это всегда соединение двух волей, симфония воли земной или человека и воли Божественной. Как говорит преп. Иоанн Дамаскин: «Это Домостроительство Божие, подготавливавшее человеческие условия Воплощения Сына Божия, – действие не одностороннее. Божественная воля не уничтожает истории человечества. В своем Домостроительстве спасения Премудрость Божия сообразуется с колебаниями воли людей, с ответами людей на Божий призыв. Так в поколениях ветхозаветных праведников созидает Она Себе дом, чистейшую природу Пресвятой Девы, через Которую Слово Божие делается единосущным нам» (Прер. Ioann Damaskin, 2000, s. 223).

И поэтому, как только человечество принесло Богу это чистейшее и смиреннейшее существо, или, как далее в догматике мы называем Пресвятую Богородицу, принесло «верных украшение» (в переводе со славянского языка «удобрение» означает «украшение») (D'āčenko, 1993, s. 751), состоялся и сам факт Боговоплощения. Говоря другими словами, Рождество Пресвятой Богородицы - это начало нашего спасения, это дверь нашего спасения: «Днесь неплодная врата отверзаются и дверь девическая Божественная предгрядет, Днесь плод раждати благодать начинает, являючи миру Божию Матерь, Еюже земная с Небесными совокупляются, во спасение душ наших» (Mineâ, sentâbr', 1997, s. 233).

Боле того, мы можем найти тесную связь и параллель между выражением «небесная дверь (πύλης)» и книгой пророка Иезекииля. В 44 главе пророк говорит: «И привел он меня обратно ко внешним воротам (πύλης) святилища, обращенным лицом на восток, и они были затворены. И сказал мне Господь: ворота сии будут затворены, не откроются, и никакой человек не войдет ими, ибо Господь, Бог Израилев, вошел ими, и они будут затворены. Что до князя, он, [как] князь, сядет в них, чтобы есть хлеб пред Господом; войдет путем притвора этих ворот, и тем же путем выйдет. Потом привел меня путем ворот северных перед лице

храма, и я видел, и вот, слава Господа наполняла дом Господа, и пал я на лице мое» (Иез. 44; 1-4). «Кого же, как не Марию обозначают эти врата? – говорит свт. Амвросий Медиоланский, – Они заперты, потому что она – дева. Итак, врата обозначают Марию, чрез которую Христос вошел в этот мир, явившись от девственного рождения и не повредив ключей девства» (Svt. Amvrosijmediolanskij, 1901, s. 185). Как мы видим из толкования свт. Амвросия, в таинственном смысле врата святилища – это прообраз Девы Марии, через Которую в мир вступает Живой Бог. Подобная мысль сохраняется и в богослужебных текстах: «Аще и Божественным хотением светлыя неплоды жены прозябоша, но всех Мария рожденных боголепно превозсия: яко, от неплодыя преславно рождшися матери, породила плотию всех Бога, паче естества от безсеменныя утробы; **едина дверь Единороднаго Сына Божия, юже прошед, заключенну сохрани и, вся мудре устрой, яко весть Сам, всем человеком спасение содела**» (Mineâ, sentâbr', 1997, s. 232).

2.3 Богословско-экзегетический разбор второй части догматика

«Сия бо явися
Небо и храм Божества;
Сия преграждение
Вражды разрушивши,
Мир введе
И царствие отверзе,
Сию убо имуще
Веры утверждение,
Поборника имамы
Из нея рождшагося Господа».

Как мы видим, вторая часть догматика насыщена яркими образами и метафорами, которые делают этот текст более ярким и эмоциональным. Такой литературный прием подчеркивает, какую важную роль в деле нашего спасения занимает Дева Мария.

С первых строк второй части преп. Иоанн Дамаскин называет Деву Марию «небом Божества» (οὐρανός τῆς Θεότητος).

Такое сравнение мы очень часто встречаем и в богослужебных текстах. Например, «Ангеловым проречением плод пречист от Иоакима и Анны, праведников, Днесь произыде Дева, **небо и престол Божий**, и приятелище Чистоты, радость провозвещающа всему миру, живота нашего Ходатаица, клятвы отъятие, благословения подание. Тем в рождестве Твоем, Дево Богозванная, миру мир испроси и душам нашим велию милость» (Mineâ, sentâbr', 1997, s. 236), «Да радуется Небо, и земля да веселится: **Божие бо небо на земли родися, Богоневестная Сия**, от обетования. Неплоды Младенца доит Марию, и радуется о рождестве Иоаким: жезл, глаголя, родися мне, из негоже Цвет Христос прозябе, из корене Давидова. Воистину чудо преславно!» (Mineâ, sentâbr', 1997, s. 236) и т.д.

Слово «небо» (небеса) очень часто встречается и в книгах Священного Писания, но в своем употреблении имеет несколько лексических значений. Например, слово «небо» может употребляться в Священном Писании, когда речь идет о видимом небе, которое мы видим глазами. Например, «Он же сказал им в ответ: вечером вы говорите: «будет вѣдро, потому что **небо** красно»; и поутру: «сегодня ненастье, потому что небо багово» (Матф. 16: 2), «И вывел его вон и сказал: **посмотри на небо и сосчитай звезды**, если ты можешь счесть их. И сказал ему: столько будет у тебя потомков» (Быт. 15: 5).

В первом стихе книги Бытие мы встречаем слово «небо» в значении «вся Вселенная»: «В начале сотворил Бог небо и землю» (Быт. 1: 1). В понимании древних людей, видимое небо представлялось как опрокинутая чаша, которая своими краями касалась земли и таким образом замыкала всю Вселенную. Это дало повод Господу Иисусу Христу употребить такие выражения, как «и пошлет Ангелов Своих с трубою громогласною, и соберут избранных Его от четырех ветров, от края небес до края их» (Мф. 24: 31), «и тогда Он пошлет Ангелов Своих и соберет избранных Своих от четырех ветров, от края земли до края неба» (Мк. 13: 27).

Но слово «небо» в Священном Писании встречается и в значении «место обитания Бога». Например, Соломон молился Богу при посвящении храма: «Господи, Боже Израилев! Нет подобного Тебе Бога на небесах вверху и на земле внизу... Поистине, Богу ли жить на земле? Небо и небо небес не вмещают Тебя, тем менее сей храм, который я построил» (3 Цар. 8: 23 - 27; ср. с 2 Пар. 2: 6; 6: 18). Священное Писание совершенно ясно и неоднократно утверждает, что Бог обитает на небе: «С небес призывает Господь, видит всех сынов человеческих; с престола, на котором восседает, Он призывает на всех, живущих на земле» (Пс. 32: 13 - 14). Когда народ молится в направлении храма, Бог слышит на небе, месте Своего обитания, и прощает его: «Услышь моление раба Твоего и народа Твоего, Израиля, когда они будут молиться на месте сем; услышь на месте обитания Твоего, на небесах, услышь и помилуй» (3 Цар. 8: 30). Во времена царя Езекии «встали священники и левиты, и благословили народ; и услышан был голос их, и взошла молитва их в святое жилище Его на небесах» (2 Пар. 30: 27). Псалмопевец говорит: «Господь во святом храме Своем, Господь, - престол Его на небесах» (Пс. 10: 4), «Господь на небесах поставил престол Свой, и царство Его всем обладает» (Пс. 102: 19). Иисус Христос за время Своего общественного служения часто говорил о Боге, как о Небесном Отце: «Так да светит свет ваш пред людьми, чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего Небесного» (Мф. 5: 16), «да будете сынами Отца вашего Небесного, ибо Он повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных» (Мф. 5: 45) и т.д. Во всех приведенных цитат под словом «небо» подразумевается место обитания Бога. Небо – это жилище и обитель Бога, которое

апостол Павел называет «третьим небом» или «раем» (2 Кор. 12: 2, 3).

Однако, является ли небо буквальным местом обитания Бога? Этот вопрос снова проясняет мудрый царь Соломон: «Поистине, Богу ли жить с человеками на земле? Если небо и небеса небес не вмещают Тебя, тем менее храм сей, который построил я» (2 Пар. 6: 18). Поэтому в Священном Писании есть цитаты, в которых под словом «небо» подразумевается не только место обитания Бога и нахождения Его престола, но большее - небо и есть Сам Его престол, символ Его власти: «Так говорит Господь: небо - престол Мой, а земля - подножие ног Моих; где же построите вы дом для Меня, и где место покоя Моего?» (Ис. 66: 1).

Как мы видим, Бог в буквальном смысле этого слова не живет в материальной Вселенной, которую Он сотворил. Бог находится за пределами материальной Вселенной. Но тогда возникает логический вопрос: что подразумевается под словом «небо» как месте обитания Бога? Все станет на свои места, если вспомнить, что «Бог есть дух» (Ин. 4: 24). Если Бог - это духовная личность, то и небеса, в которых Он обитает - это духовная сфера жизни, неподвластная человеческому мышлению. Вот поэтому после возвращения из вавилонского плена иудеи стали использовать слово «небо» как синоним слова «Бог». В Новом Завете это явление также встречается достаточно часто. Например, в притче о блудном сыне вернувшийся домой сын говорит отцу: «Я согрешил против неба и пред тобою» (Лк. 15: 18). Здесь, как мы видим, происходит как бы олицетворение неба. Грех блудного сына был направлен против Бога. Свт. Филарет Дроздов в своем толковании говорит: «Вошел в себя, он (блудный сын – прот. В. П.) яснее сознает, чего требует душа его, и как многого ей недостает; воспоминает Отца небеснаго, и блага, которых лишился чрез удаление от Него; и решается возвратиться к Нему, т.е. оставить жизнь греховную и жить по заповедям Божиим» (Svt. Filaret Drozdov, 1885, s. 463). Подобным образом и с таким значением употребляет слово «небо» в Своей речи и Иисус Христос, когда говорит: «Клянущийся небом клянется Престолом Божиим и Сидящим на нем» (Мф. 23: 22). Здесь Бог представлен в символе места Своего обитания.

Таким образом, называя Деву Марию «небом Божества», автор подчеркивает, что Она сталаместилищем Самого Бога. За всю историю человечества Она стала единственным в истории мира человеком, в Которую вселился Сам Творец мира, Которая вместила в себя Невместимого. Как точно замечает преп. Ефрем Сирий: «Мария соделалась для нас небом - Божиим престолом, потому что в Нее низошло и в Ней вселилось высочайшее Божество. Чтобы нас возвеличить, умалилось в Ней Божество, не умаляясь, впрочем, в естестве Своем. В Ней облеклось Оно в ризу для нас же, чтобы нам доставить Ею спасение» (Преп. Efrém Sirin, 1912, s. 166).

Более того, образ Девы Марии как неба отсылает нас к первым главам книги Бытие. На заре человеческой истории в райском саду произошла драма, которую сам автор догматика описывает следующим образом: «Итак, когда все люди - скажу кратко - подверглись тлению, тогда милосердый Бог, не желая, чтобы уничтожилось создание рук Его, творит другое новое небо, землю и море, в которых Невместимый благоволил веститься для возсоздания рода человеческого. Это - блаженная и преславная Дева. О чудо! Она есть небо, потому что из неприступных сокровищ изводит солнце правды» (Преп. Ioanna Damaskina, 1997, s. 249).

Вот поэтому в своем обращении к Божьей Матери мы дерзаем называть Ее «небом», т.е. местом пребывания Бога или «храмом», как телесно вместившую Божество. «Как изображу я Твою величавую поступь? Как одяние? Как исполненное приязни лицо? - вопрошает св. Иоанн Дамаскин. - [У Тебя] старческий ум в младенческом теле. Одежда [у Тебя] скромная, избегающая роскоши и неги; поступь величавая, спокойная, чуждая вялости. Нрав строгий, но соединенный с радушием... слова кроткие, исходящие из незлобивой души. Что же иное [можно заключить], как не то, что Ты - достойное жилище Бога» (Преп. Ioanna Damaskina, 1997, s. 259).

Надо отметить, что в догматике на месте слова «храм» стоит греческое слово ναός.

Обычно в Новом Завете для обозначения Иерусалимского храма употребляется другое греческое слово - ἱερόν, что буквально означает «святилище» (Vejsman, 1899, s. 623). Например, «потом берет Его диавол в святой город и поставляет Его на крыле храма (ἱερόν)» (Мф. 4; 5), «или не читали ли вы в законе, что в субботы священники в храме (ἱερόν) нарушают субботу, однако невинны?» (Мф. 12; 5). Греческое же слово ναός чаще используется для выражения мысли о теле, как храме души. Например, «Иисус сказал им в ответ: разрушьте храм (ναός) сей, и Я в три дня воздвигну его. На это сказали Иудеи: сей храм строился сорок шесть лет, и Ты в три дня воздвигнешь его? А Он говорил о храме тела Своего (του ναού του σώματος αυτού)» (Ин. 2: 19-21), «разве не знаете, что вы храм (ναός) Божий, и Дух Божий живет в вас? - пишет апостол Павел. - Если кто разорит храм (τον ναόν) Божий, того покарает Бог: ибо храм (ο ναός) Божий свят; а этот храм - вы» (1 Кор. 3: 16-17). Можно привести и другие цитаты со словом ναός, но везде будет проследиваться мысль о том, что наше тело – это храм для души, а храм, как сказал Господь, осквернять нельзя. Поэтому, когда преп. Иоанн говорит, что Пресвятая Богородица – это «храм Божества», то здесь подчеркивается мысль о том, что Она телесно вместила в себя Господа Иисуса Христа. Ее тело – это храм (в значении ναός) для Премудрости Божией.

Когда же мы говорим о православных храмах, то здесь мы употребляем греческое слово οἶκος. Например, когда на мирной ектении мы призываем молящихся помолиться «о святем храме сем» (ὕπερ τοῦ ἁγίου οἴκου τοῦτου) (Н ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΑ ΤΩΝ ΚΑΤΗΧΟΥΜΕΝΩΝ,

<https://azbyka.ru/otechnik/greek/liturgija-svt-ioanna-zlatousta-na-grechskom-i-tserkovnoslavjanskom-jazykah/>, 28. 03. 2019), то мы молимся о святом доме (οἶκος – дом, жилище, (иногда) комната) (Вейсман, 1899, с. 869), в котором христиане собрались на молитву и совершения Таинства Евхаристии. Т.е. здесь подчеркивается мысль, что православный храм, как собственное здание, не является местом исключительного пребывания Божества. Для нас христиан православный храм – это особое место, где совершается Таинство Евхаристии. Есть храм – есть и Евхаристии. Поэтому, молитва «о святом храме сем» – это молитва-просьба к Богу не лишить нас этой возможности собираться здесь, в этом святом месте.

Теперь разберем выражение «Сия преграждение вражды разрушивши, мир введе и Царствие отверзе».

Слово «вражда» на страницах Священного Писания впервые встречается в 3 – ей главе книги Бытие: «И вражду положу между тобою и между женою, и между семенем твоим и между семенем ее; оно будет поражать тебя в голову, а ты будешь жалить его в пята» (Быт. 3, 15). Эти слова были обращены Богом к змею, который соблазнил первых людей в Эдемском саду. В результате бесовского искушения в Эдеме произошла катастрофа, которая кардинальным образом изменила отношения первых людей с Богом Творцом, с окружающим миром, отношения между собой и внутреннее состояние каждого из них в отдельности. В конечном итоге, все это привело к тому, что «праотцы, оказав преслушание Богу и склонившись в послушание диаволу, сами себя сделали чуждыми Бога, сами себя сделали рабами диавола» (Ер. Ignatij Kavkazskij, 1995, s. 307). Но именно в словах Бога к змею – «и вражду положу между тобою и между женою, и между семенем твоим и между семенем ее» – Православная Церковь видит прикровенное указание на приход в мир Спасителя, Который разрушит власть греха и смерти. Ведь здесь надо обратить внимание на то, что когда Бог обещает положить вражду между добром и злом, то Он говорит о семени жены, а не мужа, хотя согласно Библейской логики важно именно семя отца (мужчины). Т.е. перед нами пророчество о девстве Пресвятой Богородицы – Победитель обязательно родится от жены, но семя мужа в этом не примет участия. И это пророчество сбылось более двух тысяч лет назад, когда Дева Мария услышала от ангела дивные слова: «Не бойся, Мария, ибо Ты обрела благодать у Бога; и вот, зачнешь во чреве, и родишь Сына, и наречешь Ему имя: Иисус» (Лк. 1: 30).

Вот о разрушении какой преграды и вражды говорится в словах догматика «сия преграждение вражды разрушивши, мир введе и Царствие отверзе». Этого светлого и радостного события ожидал не только народ избранный – Израиль, но и все человечество, которое со времен прародителей Адама и Евы, подчас неясно, подспудно, но все-таки помнило Божие обетование о приходе в мир Спасителя. Эту же мысль мы находим и у апостола Павла: «Ибо Он есть мир наш, соделавший из обоих одно и разрушивший стоявшую посреди пре-

граду, упразднив вражду Плотию Своею» (Еф. 2; 14-15). Блаж. Феофилакт Болгарский объясняя эти стихи говорит: «В чем состояла преграда: во вражде к Богу и язычников, и иудеев, – во вражде, которая происходила, от наших преступлений, как и пророк говорит: беззакония ваши произвели разделение между вами и Богом (Ис. 59: 2)» (Svt. Feofilakt Bolgarskij, 2009, s. 8).

Наконец, преп. Иоанн Дамаскин в своем догматике говорит о Богородице как об «утверждении веры» или буквально, в переводе с греческого, «якорю» нашей веры (ἄγκυρα - fem. acc. sg. - якорь) (Vejsman, 1899, s. 8). Да, действительно, по справедливому замечанию прот. Георгия Флоровского, «все догматическое учение о Владычице нашей выражено в двух Ее именах: Богородица и Приснодева. Оба имени получили кафолическое признание, оба приняты Вселенской Церковью» (Florovskij, 2000, s. 238). Свт. Григорий Богослов говорит еще принципиальной: «Кто не исповедует Марию Богородицей, тот чужд Богу» (Florovskij, 2000, s. 247). Божья Матерь занимает совершенно особое место в сонме святых. Церковь именует Ее «честнейшую херувим и славнейшую без сравнения серафим», т.к. Она превосходит своей святостью не только человека, но и ангельский духовный мир. Ведь, кто может ближе к человеку, чем мать? Кто может любить больше, чем мать? Кто будет больше переживать, чем мать? Никто. Все мы являемся детьми Отца небесного, но ведь Бог то стал человеком и родился как человек из утробы Девы Марии. По человеческой природе Она Его мать, и Он Ее сын. Но во Христе невозможно отделить божественное от человеческого. Согласно Халкидонскому догмату, божество и человечество во Христе нераздельно, неразлучно, непреложно и неизменно. Поэтому, будучи самой близкой ко Христу, как к Своему Сыну, Она стала и самой близкой к Богу, Который был в Нем, и Которым Он был.

С другой стороны, любой моряк знает, что якорь – это всегда стабильность, покой и безопасность. И поэтому, называя Богородицу «якорем» (по-славянски, «утверждением») (D'āčenko, 1993, s. 765), перед глазами встает образ Божией Матери, именуемый как Отрада и утешение. Перед этим образом мы обращаемся к Деве Марии и в горе, и в радости, со всеми без исключения вопросами и проблемами, т.к. кто, как не Она, Богородица, является нашей гаванью и пристанью, где каждый из нас всегда найдет отраду и утешение.

Обратим внимание еще на одно греческое слово, употребленное в догматике. Это ὑπέρμαχος, переведенное на церковнославянский язык как «Поборник», а на русский – как «Защитник». Эта лексема встречается и в другом, не менее известном, богослужебном тексте, однако там она передана по-славянски несколько менее вразумительно, хотя, возможно, и более привычно, – Великий акафист, который начинается со слова «Взбранной Воеводе победительная» (Ἡ ὑπέρμαχος στρατηγὴ τῆς νικητήρια). В синаксаре Субботы Акафиста в Постной Триоди говорится, что этот кондак был исполнен в Константинополе 7 августа 626 г. как благодарственная песнь Богородице за избавление от нашествия ино-

племенников (аваров) (Ksanfopul, 2017, s. 54). Строго говоря, такое значение имеет только 1-й кондак, в котором Богородица воспевается как «Взбранная воевода», т.е. военачальница (воевода), всех превосходящая в бранях. Слово «взбранная» или «возбранная» (греч. «ὄβλερμάχου», что значит «сражаться») (Vejsman, 1899, s. 1281) происходит от слова «брань», а никак не от слова «выбор» или «избрание», как превратно перетолковывается это слово в некоторых других акафистах.

2.4 Богословско-экзегетический разбор третьей части догматика

Догматик заканчивается призывом, способным укрепить ослабевших, а потерявшим надежду на спасение возвратит упование на помощь Божью: «Дерзайте («дерзайте» в переводе со славянского «не бойтесь», «говорите и делайте смело» (D'âcenko, 1993, s. 142), такой же смысл сохраняется и в греческом тексте) убо, дерзайте, людие Божии, ибо Той победит враги, яко Всесилен».

Наверно эти слова воспримутся совсем по-другому, если вспомнить, что время жизни преподобного Иоанна Дамаскина - это время распространения ереси иконоборчества, поддерживаемой императором Львом III Исавром. Ересь иконоборчества - это не просто спор и некое недопонимание в терминах, это была настоящая война. Доходило до того, что самые ретивые и жестокие иконоборцы разрушали монастыри, казнили монахов. Поэтому, догматик преп. Иоанна Дамаскина по праву можно назвать и жемчужиной богослужеб-

ного творчества, и настоящим воззванием к защите и проповеди православной веры.

3. Заключение

По словам свт. Афанасия (Сахарова), «в богослужении, в Уставе Православной Церкви нет ничего случайного, в нем все строго продумано. И все, даже малейшие детали имеют свой, часто весьма глубокий смысл, сообщают отдельным чинам и последованиям свой колорит, придают им особую умиленность и трогательность... Наше богослужение – высокохудожественное произведение, сложный механизм тонкой работы... И если иногда нам неясен смысл той или иной детали богослужения, – это не значит, что его вовсе нет... Это значит только, что мы *пока* еще не умеем понять его, не знаем. Надо найти его и постараться уяснить себе...» (Svt. Afanasij Saharov, 1999, s. 22 – 26).

Поэтому, подводя итог всем рассуждениям, однозначно можно сказать, что воскресные догматики прп. Иоанна Дамаскина благодаря своей поэтической форме и стилю, особенностям построения, а главное, благодаря своему содержанию подтверждают мысль о том, что наша церковная гимнография – это храмовое исповедание наших церковных догматов, нашего вероучения и нравоучения, а при внимательном слушании и изучении этих глубоко-догматичных песнопений каждый христианин во время богослужения имеет возможность посвятить себя в таинственные глубины нашей веры.

Bibliografia

- Bibliâ. *Svâšennoe Pisanie Vethogo i Novogo Zaveta*. (1992.). Moskva: Izdanie Moskovskoj Patriarhii. [Библия. Священное Писание Ветхого и Нового Завета. (1992.). Москва: Издание Московской Патриархии].
- Amvrosij Mediolanskiĭ, svt. (1901). *O vospitanii Devy i Prisoedevstvesvâtoj Marii k Evseviu*, Kazan'. [Амвросий Медиоланский, свт. (1901). О воспитании Девы и Приснодевстве святой Марии к Евсевию, Казань].
- Afanasij (Saharov), svt. (1999). *O pominoventii usopših po Ustavu pravoslavnoj Cerkvi*, Sankt-Peterburg. [Афанасий (Сахаров), свт. (1999). О поминовении усопших по Уставу Православной Церкви, Санкт-Петербург].
- Grigorij Palama, svt. (1965). *Besedy (Omilii)*, Monreal': izdanie bratstva prep. Iova Počaevskogo. [Григорий Палама, свт. (1965). Беседы (Омиили), Монреаль: издание братства преп. Иова Почаевского].
- Dimitrij (Rostovskij), svt. (1906). *Žitie svâtyh*, k. 4, Moskva, Sinodal'naâ tipografîâ. [Димитрий (Ростовский), свт. (1906). Житие святых, к. 4, Москва, Синодальная типография].
- Efrem Sirin, prep. (1990). *Tvoreniâ*, Moskva. [Ефрем Сирий, преп. (1990). Творения, Москва].
- Ignatij Brânčaninov, svt. (2001). *Asketičeskie opyty*, t. 2, Moskva. [Игнатий Брянчанинов, свт. (2001). Аскетические опыты, т. 2, Москва].
- Ioann Damaskin, prep. (2000). *Točnoe izloženie pravoslavnoj very*, Moskva: «Lod'â». [Иоанн Дамаскин, преп. (2000). Точное изложение православной веры, Москва: «Лодья»].
- Ioanna Damaskina, prep. (1997). *Hristologičeskie i polemičeskietraktaty. Slova na bogorodičnye prazdniki*, Moskva. [Иоанна Дамаскина, преп. (1997). Христологические и полемические трактаты. Слова на богородичные праздники, Москва].
- Ignatij Kavkazskij, svt. (1995). *Slovo o čeloveke*, Sankt-Peterburg. [Игнатий Кавказский, свт. (1995). Слово о человеке, Санкт-Петербург].
- Irinej Lionskij, svt. (1900). *Tvoreniâ*, Sankt-Peterburg. [Иринеи Лионский, свт. (1900). Творения, Санкт-Петербург].
- Nikifor Kallistsanfopul. (2017). *Sinaksari Postnoj i Cvetnoj Triodi. Perevod s grečeskogo svâšennika M. Pokrovskogo*, Svâto-Troickaâ Sergieva Lavra. [Никифор Каллист Ксанфопул. (2017). Синаксари Постной и Цветной Триоди. Перевод с греческого священника М. Покровского, Свято-Троицкая Сергиева Лавра].

- Sinezij Kirenskij, mitr. (2012). *Polnoe sobranie tvorenij*, t. 1, Sankt-Peterburg: «Svoe izdatel'stvo». [Синезий Киренский, митр. (2012). Полное собрание творений, т.1, Санкт-Петербург: «Свое издательство»].
- Feofilakt Bolgarskij, svt. (2009). *Tolkovanie na Poslaniâ svâtogo apostola Pavla*, t. 2, Sankt-Peterburg. [Феофилакт Болгарский, свт. (2009). Толкование на Послания святого апостола Павла, т. 2, Санкт-Петербург].
- Filaret (Gumilevskij), svt. (1882). *Istoričeskoe učenie ob Otcahcerkvi*, t. 3, Sankt-Peterburg. [Филарет (Гумилевский), свт. (1882). Историческое учение об отцах Церкви, т. 3, Санкт-Петербург].
- Filaret (Drozdov), svt. (1885). *Slova i reči*, t. 5, Moskva. [Филарет (Дроздов), свт. (1885). Слова и речи, т. 5, Москва].
- Mineâ, *dekabr'*. (1997). Moskva: izd. «Pravilo veru». [Минея, декабрь. (1997). Москва: изд. «Правило веры»].
- Mineâ, *sentâbr'*. (1997). Moskva: izd. «Pravilo veru». [Минея, сентябрь. (1997). Москва: изд. «Правило веры»].
- Oktoih. (1981). Moskva: izd. Moskovskoj Patriarii. [Октоих. (1981). Москва: изд. Московской Патриархии].
- Postnaâ Triod'. (1992). Moskva: izd. Moskovskoj Patriarii. [Постная Триодь. (1992). Москва: изд. Московской Патриархии].
- Tipikon, (1992). Svâto-Troice-Sergievalavga. [Типикон, (1992). Свято-Троице-Сергиева Лавра].
- Ignatiâ (Puzik), shimonahinâ. (2005). *Cerkovny epesnotvorcy*, Moskva. [Игнатия (Пузик), схимонахиня. (2005). Церковные песнотворцы, Москва].
- Izbrannyâ slova svâtyh ocev v čest' i slavu Presvâtoj Bogorodicy*. (1869). Sankt-Peterburg: izd. Russkogo na Afone Panteleimonova Monastygâ. [Избранные слова святых отцев в честь и славу Пресвятой Богородицы. (1869). Санкт-Петербург: изд. Русского на Афоне Пантелеимонова Монастыря].
- Losskij V. N. (1995). *Po obrazu i podobiû*, Moskva: izd. Svâto-Vladimirskogo bratstva. [Лосский В. Н. (1995). По образу и подобию, Москва: изд. Свято-Владимирского братства].
- Florovskij G. V. (2000). *Izbrannye bogoslovskie stat'i*, Moskva: izdatel'stvo «Probel». [Флоровский Г. В. (2000). Избранные богословские статьи, Москва: издательство «Пробел»].
- Šmeman A., protopresviter. (1993). *Voskresnye besedy*, č. 3, Moskva. [Шмеман А., протопресвитер. (1993). Воскресные беседы, ч. 3, Москва].
- Afanasij (Levtič), ierom. (1971). *Učenie o Presvâtoj bogorodice u sv. Ioanna Damaskina*, Pariž: Pravoslavnaâ mysl', vup. 14. [Афанасий (Иевтич), иером. (1971). Учение о Пресвятой Богородице у св. Иоанна Дамаскина, Париж: Православная мысль, вып. 14].
- Vejsman A. D. (1900). *Grečesko-russkij slovar'*, Sankt-Peterburg. [Вейсман А. Д. (1900). Греческо-русский словарь, Санкт-Петербург].
- D'âčenko G., svâš. (1993). *Polnyj cerkovno-slavânskij slovar'*, Moskva. [Дьяченко Г., свящ. (1993). Полный церковно-славянский словарь, Москва].
- Sedakov O. A. (2000). *Slovar' trudnyh slov iz Bogosluženiâ*, Moskva. [Седаков О. А. (2000). Словарь трудных слов из Богослужения, Москва].
- ΑΡΙΘΜΟΙ, <https://azbyka.ru/biblia/UBS/index.htm?OT/Nu?17>, 11.03.2019.
- ΤΡΙΩΔΙΟΝ. Τῆ ΤΡΙΤῆ ΤΗΣ Α' ΕΒΔΟΜΑΔΟΣ, <http://gl.goarch.org/texts/Tri/t47.html>, 12.03.2019.
- ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ 87. Περὶ τῆς γενεαλογίας τοῦ Κυρίου καὶ περὶ τῆς ἀγίας Θεοτόκου, https://azbyka.ru/otechnik/Ioanna_Damaskin/ekdosis-akribes-tes-orthodoxou-pisteos/4, 26.03.2019.
- Η ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΑ ΤΩΝ ΚΑΤΗΧΟΥΜΕΝΩΝ, <https://azbyka.ru/otechnik/greek/liturgija-svt-ioanna-zlatousta-na-grechskom-i-tserkovnoslavjanskom-jazykah/>, 28.03.2019.

Теология в принятии управленческих решений

Давид Рахимов

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Россия

ORCID 0000-0002-4554-9772

rakhimov-t@mail.ru

D. Rakhimov, *Theology in Management Decision Making*, Elpis, 23 2021: 41-46.

D. Rakhimov, *Teologia w podejmowaniu decyzji zarządczych*, Elpis, 23 2021: 41-46

Abstract: Management decisions are always based on a set of non-random options. Each option is spiritual in nature. Faced with uncertainty, a person makes his choice not from random alternatives, but within the framework of the situation presented to him by God. In fact, a person makes his choice between virtue and passion, good and evil.

Streszczenie: Decyzje dotyczące zarządzania są zawsze podejmowane na podstawie zestawu nieprzypadkowych alternatyw. Każda opcja ma charakter duchowy. W obliczu niepewności człowiek wybiera nie przypadkowe alternatywy, ale w ramach sytuacji, którą zaoferował mu Bóg. W istocie człowiek dokonuje wyboru między cnotą a pasją, dobrem a złem.

Аннотация: Управленческие решения всегда принимаются из набора неслучайных альтернатив. Каждый вариант имеет духовный характер. Столкнувшись с неопределенностью, человек выбирает не из случайных альтернатив, а в рамках той ситуации, которую предложил ему Бог. По сути своей, выбор человек осуществляет между добродетелью и страстью, добром и злом.

Keywords: management, decision-making, change management

Słowa kluczowe: zarządzanie, podejmowanie decyzji, zarządzanie zmianą

Ключевые слова: менеджмент, принятие решений, управление изменениями



Введение

Теория управления занимает важное место в экономическом учении. Предметом теории управления в политэкономии считается построение моделей для практической деятельности руководителей организаций. Теория разделяет процесс управления на планирование, организацию, контроль и координацию действий участников.

По мнению автора, теория управления, опираясь на парадигму, не учитывающую духовную основу нашего мира, формирует фрагментарное мышление, не позволяя тем самым воспринять все аспекты, влиянию которых подвержены как руководители, так и организация в целом. Без понимания взаимозависимости духовного и материального миров умпостроения, сколь бы логичными они ни казались, будут неполными и, следовательно, неверными. Значителен перечень нереализованных людских идей, безрезультатно израсходованных ресурсов, напрасно растрченного времени, внезапных поражений.

Автор предлагает на примере одного из частных случаев теории управления, учения об управлении изменениями, рассмотреть некоторые богословские суждения, в результате чего будет выявлена сторона, не учитываемая теорией, но оказывающая значимое влияние на процесс принятия решений. Читателю, не знакомому с учением управления изменениями, пред-

лагается составить о нем представление на основании некоторых его положений.

Предметом учения об управлении изменениями указаны методы перевода организаций из текущего состояния в некое желаемое будущее состояние, учитывающие при этом воздействие управляющей системы не только на саму себя, но и на внешнюю среду в связи с изменениями (переменами) внутри системы. Таким образом, учением формируются не только способы воздействия субъекта на управляемый объект, но и методы, изменяющие объект, например, его привычки и состояние. Предлагаемый учением инструментарий широк, и включает в себя как математические, так и психологические решения.

Например, одним из рецептов управления изменениями является метод «восьми шагов» (Kotter, 2014), предлагающий следующие действия (Kotter, 2014).

1. Внушение людям ощущения необходимости перемен.
2. Создание влиятельной команды реформаторов, агентов перемен.
3. Создание видения (образа) желаемого будущего с целью повышения активности сотрудников.
4. Пропаганда нового видения.
5. Внесение изменений в структуру организации, устранение блокирующих препятствий, противоречащих новому видению.
6. Получение быстрых результатов и их пропаганда.

7. Закрепление достигнутых успехов и углубление перемен, создание атмосферы доверия к новым подходам, смена кадрового состава и кадровые перестановки.
8. Укоренение изменений в корпоративной культуре, формализация правил поведения.

Таким образом, учение убеждает, что стимулированием выхода организации из состояния внутреннего равновесия запускается механизм достижения желаемого развития. Необходимость изменений системы, по мнению учения, побуждается некими макроэкономическими силами, под воздействием которых организации вынуждены непрерывно искать новые возможности для роста, сокращать издержки, повышать производительность, улучшать качество сервиса. При этом отмечается, что это влияние особенно усилилось в последние десятилетия.

В учении об управлении изменениями мир представляет собой нестабильную, неустойчивую и непрерывно эволюционирующую систему. В развитии мира спокойный этап поступательных изменений по некоей причине сменяется периодом обострения – сверхбыстрым нарастанием изменений, и действовавший ранее детерминизм событий трансформируется в случайность. Таким образом, по учению, в точках бифуркации¹ действует случайность, между точками бифуркации – детерминизм. При этом периоды устойчивости и равновесия системы указываются как тупики эволюции. Неустойчивость, происходящая от случайности, утверждается источником развития мира. В точках бифуркации руководитель выбирает из сформировавшихся случайным образом альтернатив.

Хаос, с одной стороны, представляется разрушительным, с другой принимается конструктивным и созидательным. Полагается, что хаос имеет локальную природу, он возникает и присутствует в рамках неких тенденций развивающейся более глобальной системы. То есть развитие представляется как последовательность кратковременно упорядоченных периодов в русле хаотичного или вероятностного поведения мира при некоей внешней стабильности. Иными словами, мир как бы еще находится в состоянии выбора пути дальнейшего своего развития. В таком мире системы самопроизвольно возникают, относительно устойчиво существуют и затем саморазрушаются.

В учении различаются процессы организации и самоорганизации. Для процесса организации характерно внешнее линейное руководящее влияние на систему. В случае самоорганизации упорядоченность восстанавливается за счет неких внутренних свойств подсистем, входящих в систему, с одновременным воздействием на нее также и со стороны внешней среды. То есть утверждается, что система может самостоятельно самоупорядочиться, когда она без видимого воздействия

на нее извне обретает некую гармоничную функциональную структуру. Это самоупорядочивание происходит несмотря на внешнюю спонтанность и отсутствие видимого детерминизма в поведении подсистем и самой системы. При этом отмечается, что процессы, переводящие систему в новое состояние, могут наблюдателю сначала представляться не благоприятными, но затем часто оцениваются им как полезные.

Согласно учению, внешняя среда лишь инициирует определенные потенциальные изменения внутри самой системы. Поэтому управляющее воздействие на систему будет эффективным, только если оно согласовано с внутренними свойствами этой системы, чтобы стать для нее резонансным. При этом итог смены состояний в значительной степени определяется взаимосвязями во внутренней структуре, а не силой внешнего воздействия. Например, некая творческая идея, возникшая случайно, способна явиться толчком для сохранения или же разрушения системы. То есть под воздействием вроде бы незначимых факторов внешне устойчивая организация может резко изменить свое состояние. Поэтому, по учению, даже непривычный, казалось бы, отказ от тщательного планирования – свобода творчества, оригинальная идея – могут стать источником самосохранения организации и ресурсом ее дальнейшего развития. Следовательно, ни одна организация не может быть уверена в собственной устойчивости, благоприятное состояние дел является преходящим. Любой период благоприятного состояния следует воспринимать лишь как промежуточное состояние в эволюционном процессе обновления. Таким образом, устойчивость организации зависит от умения перестраиваться, отвечая поставленным целям, иначе ей грозит гибель.

Учением также отмечается одна из особенностей, присущая системам, а именно необратимость процесса самоорганизации. Спровоцированные в системе изменения сами не подавляются, а накапливаются и усиливаются. Попытки преодолеть активность самоорганизации воздействием извне сталкиваются с невозможностью изменить направленность процессов самообразования в каждый определенный момент. Процесс самоорганизации системы противодействует сознательному руководству, протекая по неким «собственным» законам.

Согласно учению, наличие в системе противоречий является нормальным для ее развития. К таковым в деловой среде относят противоречия между предпринимателями и наемными работниками, владельцами бизнеса и менеджерами, потребителями и производителями, предпринимателями и органами государственного контроля. В то же время учением отмечается, что внутренние противоречия могут привести к ослаблению бизнеса вплоть до его полного разрушения.

Для успешной деятельности, согласно учению, руководитель должен обладать такими качествами, как лидерство, жажда успеха, напористость, агрессивность, уверенность в своих силах в ситуациях соперни-

¹ Точкой бифуркации называют критический момент, точку разветвления вариантов развития системы. Предсказать дальнейшее направление в развитии системы в этот момент невозможно. В этой точке системой избирается некая траектория движения.

чества, умение работать в турбулентной бизнес-среде. Утверждается, что эти качества необходимы руководителю, чтобы удовлетворять *личным*, «законным» желанием. Увеличивая объем знаний, человек способен управлять возрастающей неустойчивостью мира. Правильный сознательный подбор инструментов управления гарантирует руководителю однонаправленное развитие организации в сторону процветания и увеличения объемов прибыли. В конкурентной борьбе гибнут лишь слабые и наименее рационально организованные предприятия.

Вместе с тем, предлагая систему управления, учение с сожалением констатирует, что формирование полного набора управленческих решений в ответ на возможные изменения состояний внешней среды невозможно, нередко процессы оказываются неуправляемыми (одним из примеров таких безуспешных усилий являлась попытка внедрить японские кружки качества в США и Западной Европе). Наблюдаемое число состояний даже небольшой фирмы столь велико, что попытки выработать алгоритм и полностью автоматизировать процесс управления оказываются тщетными. Зачастую руководителю остается доступной лишь возможность предвидеть отдельные фрагменты будущего развития предприятия. Следовательно, стратегическое управление не является сегодня панацеей гарантии успешности предприятия. Шансы выжить у организаций, действующих в соответствии с четкой стратегией и не имеющих таковой, практически равны. Таким образом, учение приходит к противоречивому выводу: ключевым ресурсом, позволяющим предприятиям успешно функционировать на протяжении длительного времени без стратегического плана, оказывается не агрессивное и активное поведение, а способность поддержания равновесия со своим окружением.

Для дальнейшего обсуждения философский базис учения об управлении изменениями можно, по мнению автора, привести к следующим его утверждениям:

- развитие мира идет посредством хаоса и случайностей;
- в природе существуют системы, способные самоорганизовываться;
- выбор человека состоит из так называемых «случайных альтернатив».

Переходя к богословской оценке утверждений учения об управлении изменениями, напомним, что в каждом принимаемом руководителем решении не только содержится опыт управленца, но и отражается его мировоззрение. Не всякий способ решения проблемы находит солидарность в душе, иной отвергается, несмотря на внешнюю рациональную привлекательность.

1. О хаосе и случайностях

Христианское вероучение отвергает существование хаоса и случайностей, утверждая, что мир сотворен

Богом разумно и развивается в полном соответствии с Его замыслом. Ничто и никто не существует в мире вопреки Его плану: «Все через Него начало быть, и без Него ничего не начало быть, что начало быть» (*Bibliâ. Russkij sinodal'nyj perevod*, 2003, Ин. 1:3). Во всем творении присутствует порядок и мера, нет ничего недостающего и ничего избыточного, Бог все «расположил мерою, числом и весом» (*Bibliâ. Russkij sinodal'nyj perevod*, 2003, Прем. 11:21) и определил всему место и время (*Bibliâ. Russkij sinodal'nyj perevod*, 2003, Еккл. 3:1-2).

Библейское повествование дает нам примеры Божьего планирования и исполнения. Сказал Бог земле произвести «траву, сеющую семя и дерево плодovitoe... И стало так» (*Bibliâ. Russkij sinodal'nyj perevod*, 2003, Быт. 1:11). Все сотворенное Богом есть «хорошо весьма» (*Bibliâ. Russkij sinodal'nyj perevod*, 2003, Быт. 1:31). Священное Писание раскрывает нам Божьи планы и на будущее человечества, которые, по христианской вере, однозначно осуществляются. Слово Его всегда исполняется: «...слово Мое ... не возвращается ко мне тщетным, – говорит Господь, – но исполняет то, что Мне угодно, и совершает то, для чего Я послал его» (*Bibliâ. Russkij sinodal'nyj perevod*, 2003, Ис. 55:11).

И грехопадение Адама в раю не было для Бога случайностью. Решение о спасении человека было принято Богом еще до сотворения человека: «Не только то Бог предвидел, что Адам согрешит, но и то, что падшего Он восставит посредством домостроительства» (Макарий Булгаков, 1883, с. 125). Предвидя падение человека, Бог прежде сотворил из ребра Адама жену, помощницу, подобную ему, чтобы род человеческий после преступления сохранился посредством размножения людей.

Хотя человек был изгнан из рая, однако Господь не оставил Своего попечения о человеке и мире. Человеческая история развивается в русле границ, определенных Богом, по Его плану, ибо «все от Него, Им и к Нему» (*Bibliâ. Russkij sinodal'nyj perevod*, 2003, Рим. 11:36). Как уточняет преподобный Иоанн Дамаскин (Ioann Damaskin, 1992), «Бог все предвидит, но не все предопределяет». Бог предвидит все, что находится в человеческой власти, но не понуждает человека, имея готовое решение на каждый его выбор. Все решения человека известны Богу. Пророк Давид обнаруживает, что Бог ведает все помышления человека: «Еще нет слова на языке моем, – Ты, Господи, уже знаешь его совершенно» (*Bibliâ. Russkij sinodal'nyj perevod*, 2003, Пс. 138:4). Каждый выбор человека укладывается в Божий план, который в полном объеме охватывает жизнь не только отдельного человека, но и народа, мира и всего бытия.

Завершим эту часть исследования словами архимандрита Иоанна Крестьянкина (цит. по Orlova, 2016): «Случайностей в жизни нет и быть не может, Бог-Промыслитель правит миром, и каждое обстоятельство имеет высший духовный смысл».

2. О самоорганизующихся системах

Христианское вероучение указывает, что Господь осуществляет Свое попечение о мире непрерывно. Природа подчиняется Божьей воле, исполняя установленные Им законы. Бог дал приказание утру и указал заре ее место, Им даны уставы небу, Его слова слушаются облака и молнии, Он ловит добычу львице (*Bibliâ. Russkij sinodal'nyj perevod*, 2003, Иов. 38) и питает птиц небесных, которые сами не сеют и не жнут (*Bibliâ. Russkij sinodal'nyj perevod*, 2003, Мф. 6:26).

Из земных творений лишь человек получил от Бога дар принимать решение, преобразовывать природу Божью и организовывать себе подобных, то есть самоорганизовываться. Бог, даровав человеку свободу воли, тем как бы умалил Свое всемогущество для проявления выбора человека. Вселенная существует по Божьей воле, во всем присутствует гармония, планеты движутся установленным Им путем, солнце согревает в свое время, Его волей организованы колонии муравьев и пчел. Лишь в человеческом обществе постоянно возникают неустройства по причине неразумного пользования даром свободы. Поэтому Бог, предвидя заранее будущее произволение воли падшего человека, попускает воле его иметь столько силы, сколько полезно душе действующего и воспринимающего. Господь не попустит влияния одного человека на другого сверх допущенного Им.

Священное Писание указывает, что устойчива будет лишь та организация, которую охранит Бог. Без Бога собрание людей никогда бы не приняло форму общества, оно быстро было бы разрушено внутренними страстями. Это была бы группа индивидов, отрицающих любую социальную иерархию. Об этом говорит пророк: «Если Господь не созиждет дома, напрасно трудятся строящие его; если Господь не охранит города, напрасно бодрствует страж» (*Bibliâ. Russkij sinodal'nyj perevod*, 2003, Пс. 126:1).

Итак, завершая исследование второго утверждения теории, повторим, что из земных творений самоорганизовываться может лишь человек, прочие творения организуются Богом, непрерывно осуществляющим промысл о мире.

3. О «случайных» альтернативах выбора

Христианское вероучение утверждает, что весь мир существует волей Божьей, случайностей нет. Столкнувшись с неопределенностью, человек выбирает не из случайных альтернатив, а из того, что предложил ему Бог: «...жизнь и смерть предложил я тебе, благословение и проклятие. Избери жизнь» (*Bibliâ. Russkij sinodal'nyj perevod*, 2003, Втор. 30:19). Каждое обстоятельство имеет высший духовный

смысл, и, по сути своей, выбор человек осуществляет между добродетелью и страстью, добром и злом.

Святоотеческое Предание учит, что человек при выборе решений не одинок, мысли его имеют три источника: от Бога, от себя и от бесов. Мысли от Бога всегда истинны и спасительны. Мысли о себе естественны и ограничены лишь личным опытом. Помыслы от бесов разрушительны, они противоположны тому, что желает Бог и несут в себе опасность как для лица, принимающего решение, так и для других людей. Конечная цель бесовских помыслов – погубить человека, бес «сам же вложит мысль греховную в душу человека, да тут же и запишет ее, как его собственную, дабы впоследствии на Страшном Суде Божиим обвинить человека» (Амвросий Оптинский, цит. по Kandalicev, 2010). Враг подбрасывает ему перечень аргументов, ища слабые стороны в нравственной защите человека, чтобы добиться своего. Помыслы от дьявола зовут человека в мир плотских наслаждений: власти, удовольствий, представляя все это привлекательным. Но бесы скрывают, что предлагаемый ими мир обманчив, удовольствия скоротечны и не дают утешения, подталкивая человека к ненасытности. Томление и мучения совести, возникающие по принятии решения, являются сигналом о выборе человеком бесовского совета. Путаница и противоречия в мыслях нередко вызываются прямым воздействием беса. «...Вся эта противоречащая путаница есть действие врага, который борет и десными [справа] и шуими [слева], то тоскою и страхом, то высокоумием и самонадеянностью», – наставляет преподобный Амвросий Оптинский (Kandalicev, 2010).

Действия беса разнообразны и настырны, он имеет множество уловок и готов вновь и вновь лстыть человеку. Бес с помощью навязываемых помыслов стремится уловить душу человека. Грешные помыслы горделивого ума получают простор для развития: забрать или принудить силой, подкупить, осудить, полагать себя более осведомленным, оправдываясь тем, что «...я не таков, как прочие люди, грабители, обидчики, прелюбодеи» (*Bibliâ. Russkij sinodal'nyj perevod*, 2003, Лк. 18:11). Внутреннее несогласие с греховными мыслями, их неприятие указывает, что они пришли от бесов. Бог попускает атаку дьявола на ум человека, чтобы человек увидел устройство своей души и понял, с кем он солидарен. Какой бы рациональной ни казалась идея, если она противоречит нравственной установке (а для христиан это заповеди и установления Божьи), такую мысль следует отвергнуть. Господь предупреждает: «...какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит?» (*Bibliâ. Russkij sinodal'nyj perevod*, 2003, Мф. 16:26). Страсти создают противоречия в обществе людей и ведут к разрушению организации. Проявлениями этих страстей являются неподчинение властям, высокое самомнение, осуждение других, сквернословие, безответственность, некачественная сумбурная работа, зависть к успехам других.

Подводя итог обсуждению тезиса о «случайности» выбора, повторим, что человек делает выбор не из случайных альтернатив, а избирает между познанием Бога и Его отрицанием. Несмотря на глубокое падение современного человека, отметим, что Богоданная добродетель еще действует в его сердце. Его душе ближе не борьба за существование, а взаимопомощь, сотрудничество и жертвенность.

Заключение

Христианское вероучение указывает, что ситуации, в которых оказывается человек или группа людей, не случайны, они возникают в зависимости от прошлых деяний и личного предназначения каждого. Порою связь очевидна: ты украл – у тебя украли, ты угнетал – тебя принудили. Господь попускает до времени событиям следовать воле страстного человека, чтобы выбор стал очевидным для него самого. Позднее Бог ставит грешника в такую ситуацию, в которой он ощутит на себе зло, кое ранее совершил сам. Бог подводит грешника к зеркальной ситуации не сразу, а спустя некоторое время. Как сеяние отстоит от жатвы, так и назидание Божие следует после созревания души грешника, чтобы лучше усвоился урок Господний. «Не обманывайтесь: Бог поругаем не бывает. Что посеет человек, то и пожнет», – предупреждает апостол Павел (*Bibliâ. Russkij sinodal'nyj perevod*, 2003, Гал. 6:7).

Когда наступит срок, Господь сдержит развитие организации, и сообщество человеческое сразу испытает на себе давление, как «давит колесница, нагруженная снопами» (*Bibliâ. Russkij sinodal'nyj perevod*, 2003, Ам. 2:13), как будто весь мир восстал против. События выстраиваются в череду непрерывных потерь от действий конкурентов и надзорных государственных органов, как если бы они скрытно объединились. Против такого давления действия людей оказываются бессильны. Новая ситуация становится «толчком» будущего преобразования, посредством которого проявятся страсти, сокрытые в сердце каждого члена коллектива. В такие моменты система приходит в движение, Господь выводит ее на иной уровень, выше или ниже, соответствующий ее месту в истории всего человечества: «Господь делает нищим и обогащает, унижает и возвышает» (*Bibliâ. Russkij sinodal'nyj perevod*, 2003, 1Цар. 2:7).

Противиться Божьему решению человек не способен, как не может сырой глиняный горшок противиться горшечнику. В такие моменты особое значение приобретают терпение, взаимопомощь, согласованность и сотрудничество, а не «война всех против всех». Христианское вероучение утверждает, что человек планирует и действует, но свершится лишь то, что дозволит Бог: «В полу бросается жребий, но все решение его – от Господа» (*Bibliâ. Russkij sinodal'nyj perevod*, 2003, Прит. 16:33).

Священное Писание указывает, что особые требования предъявляются Богом к царям народов. Так, например, пока царь Давид правильно поступал перед

лицом Бога, то всякая битва была вместе с тем и победой. И пока царь Иоас «делал угодное в очах Господних» (*Bibliâ. Russkij sinodal'nyj perevod*, 2003, 4Цар. 12:2), царство его пребывало в мире, но как только отступил Иоас от Господа, стал служить идолам, сразу подверглось его царство нападению сирийцев, которых Бог избрал для назидания всего общества и царя Иоаса (*Bibliâ. Russkij sinodal'nyj perevod*, 2003, 4Цар. 12).

Страдания народа за грех правителя не означает, что он более грешен, чем его народ, или Бог несправедлив. Все начинается с греха народа, действия царя лишь отражают духовное состояние народа (*Bibliâ. Russkij sinodal'nyj perevod*, 2003, 2 Цар. 24:1). «Нечестивым же нет мира, говорит Господь» (*Bibliâ. Russkij sinodal'nyj perevod*, 2003, Ис. 48:22). В то же время ради добродетелей царя Господь дарует всему обществу мир и «покой от всех врагов его кругом» (*Bibliâ. Russkij sinodal'nyj perevod*, 2003, 1Пар. 22:9). Начальники, чтящие Бога, самую жизнью своей обеспечивают мир и преуспевание в делах организации.

Библия также учит, что не принесет пользу организации и союз с теми, кто делает «неудобное в очах Господних». При заключении союза должны иметь главенствующее значение не материальная мощь, производство или денежные средства, а духовные и моральные качества общества будущего партнерства. Беззаконный партнер навлекает беду и на себя, и на своих союзников. В Библии мы видим немало примеров, подтверждающих, что союз со злым приносит зло. Так, например, царь Охозия заключил союз с нечестивым и беззаконным Иорамом. Результатом неудачного объединения военных сил стала не только проигранная Сирии война, но и гибель самого царя Охозии (*Bibliâ. Russkij sinodal'nyj perevod*, 2003, 4Цар. 9:27).

Христианская Церковь со скорбью отмечает, что, пребывая в мире и изобилии, люди становятся безбожными и эгоистичными. Вместо Бога в центре оказывается личное «я», обычным становится идолопоклонство, себялюбие и неразборчивость в средствах. Как невозможно построить крепкий дом без фундамента, так и решения человеческие становятся ущербными, когда исключена Основа. Люди восстают против Бога, и это влечет за собой беспорядки, кризисы и, «как венец всего, войну» (Nikolaj Serbskij, 2016), как единственное верное средство отрезвления народа. Пророк предупреждает, что Бог судится «со всякой плотью» (*Bibliâ. Russkij sinodal'nyj perevod*, 2003, Иер. 25:31), и наиболее возгордившиеся перед Ним окажутся наиболее пострадавшими.

Назидание Божье неотвратимо, хотя и долго назревает, то «приближая, то отдаляя момент своего начала» (Nikolaj Serbskij, 2016). Наступает момент, и вот малозначимое действие становится толчком изменений в организации. Свяtitель Николай (Nikolaj Serbskij, 2016) отмечает, что часто «Бог употребляет, на человеческий взгляд, незначительные средства, чтобы поразить гордых и неверующих». Простое поднятие рук избранником Божьим поражает сильного врага в бою

(*Bibliâ. Russkij sinodal'nyj perevod*, 2003, Исх. 17:11), звук труб разрушает стены города (*Bibliâ. Russkij sinodal'nyj perevod*, 2003, Нав. 6:19).

Христианское вероучение воспринимает противоречия в обществе, восхваляемые наукой, как бесполезное разделение. Такое разделение разрушает здоровое тело общества и вредит, в первую очередь, самим спорщикам. Священное Писание учит, что в обществе в главном важно хранить единство, во второстепенном допустимо разномыслие, чтобы «открылись... искусные» (*Bibliâ. Russkij sinodal'nyj perevod*, 2003, 1Кор. 11:19), и во всем должна присутствовать любовь. Без любви нет никакой пользы от разномыслия. Евангелие раскрывает нам, что только благодаря любви и поддержке мирных отношений сохраняется устойчивость организации, потому что «Бог не есть Бог неустойчивости, но мира» (*Bibliâ. Russkij sinodal'nyj perevod*, 2003, 1Кор. 14:33).

Священное Писание дает нам пример того, как принимать управленческое решение: «...вы, говорящие: «сегодня или завтра отправимся в такой-то город, и проживем там один год, и будем торговать и получать прибыль»; вы, которые не знаете, что случится завтра: ибо что такое жизнь ваша? пар, являющийся на малое время, а потом исчезающий. Вместо того чтобы вам

говорить: «если угодно будет Господу и живы будем, то сделаем то или другое»» (*Bibliâ. Russkij sinodal'nyj perevod*, 2003, Иак. 4:13-15). Человеку, склоняющему свою волю к воле Божьей, Господь дает Свою помощь: «...ибо Я Господь, Бог твой; держу тебя за правую руку твою, говорю тебе: «не бойся, Я помогаю тебе»» (*Bibliâ. Russkij sinodal'nyj perevod*, 2003, Ис. 41:13). Когда «Бог посреди» (*Bibliâ. Russkij sinodal'nyj perevod*, 2003, Пс. 45:6), тогда все гармонично и устойчиво.

Возможно, автору возразят, что не все народы исповедуют христианство и веруют в единого Бога, есть народы, придерживающиеся иных верований. Значит ли это, что установления Бога не распространяются на них? На это Священное Писание дает ответ: как солнце светит для всех, так и законы Божьи касаются всех людей, верующих и неверующих. Для христиан значимость имеет их отношение к Богу и Его закону, явленному через Иисуса Христа; для нехристиан значение имеет следование закону, записанному у них в сердцах, «о чем свидетельствуют совесть их и мысли их, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую» (*Bibliâ. Russkij sinodal'nyj perevod*, 2003, Рим. 2:15). Бог нелицеприятен и «во всяком народе боящийся Его и поступающий по правде приятен Ему» (*Bibliâ. Russkij sinodal'nyj perevod*, 2003, Деян. 10:35).

Библиография

- Avva Dorofej, prp. (2010). *Dušepoleznye poučeniâ i poslaniâ. Poučenie 12. O strahe budušego mučeniâ i o tom, čto že-laŭšij spastis' nikogda ne dolžen byt' bespečen o svoem spasenii*. Blagovest. [online] <https://azbyka.ru/otechnik/Dorofej/dushepoleznye-poucheniya-i-poslanija/>, [11.02.2021].
- Bibliâ. Russkij sinodal'nyj perevod* (2003). [online] <https://bibleonline.ru/bible/rst78/gen/>, [11.02.2021].
- Grigorij Bogoslov, svt. (2010). *Tolkovanie na Byt. 1:31: Tolkovaniâ Svâšennogo Pisaniâ. Vvedenskij mužskoj stavropigial'nyj monastyr' Optina Pustyn'*. [online] http://bible.optina.ru/old/gen:01:31#svt_grigorij_bogoslov, [11.02.2021].
- Ivanova, T. Ū. i Prihod'ko, V. I. (2006). *Teoriâ organizacii*. Kno-Rus. [online] <https://may.alleng.org/d/manag/man169.htm>, [11.02.2021].
- Ioann Damaskin, prp. (1992). *Točnoe izloženie pravoslavnoj very. Priazovskij kraj*. [online] https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Damaskin/tochnoe-izlozhenie-pravoslavnoj-very/, [11.02.2021].
- Ioann Zlatoust, svt. (1906). *Beseda 1. O lŭbvi: Vyborki iz raznyh slov svâтого Ioanna Zlatoustâ* (tom 12, kniga 2). Izdanie SPB. Duhovnoj Akademii. [online] https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/vyborki/1, [11.02.2021].
- Ioann Tobol'skij (Maksimovič), svt. (2014). *Iliotropion ili so-obrazovanie čelovečeskoj voli s volej Božestvennoj* (3 izd.). Izdatel'stvo Sretenskogo monastyrâ. [online] https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Tobolskij/iliotropion/, [11.02.2021].
- Isaak Sirin, prp. (2008). *Slovo dvadcat' pervoe: Slova podviž-nečeskie*. Svâto-Troickaâ Sergieva Lavra. [online] https://azbyka.ru/otechnik/Isaak_Sirin/slova-podvizhnicheskie/21, [11.02.2021].
- Kandalincev, V. (2010). *Gl. 6. Pravila bor'by spomyslami: Učenie optinskih starcev*. ООО 'IPC 'Maska'. [online] https://azbyka.ru/otechnik/prochee/uchenie-optinskih-startsev/6_2, [11.02.2021].
- Kotter, Dž. P. (2014). *Vperedî peremen*. Olimp-biznes. [online] <https://baguzin.ru/wp/wp-content/uploads/2015/01/Джон-П.-Коттер.-Впередî-перемен.pdf>, [11.02.2021].
- Koževina, O.V. (2012). *Upravlenie izmeneniami: učebnoe posobie*. Infa-M. [online] <http://padaread.com/?book=101372&pg=3>, [11.02.2021].
- Makarij (Bulgakov), mitr. (1883). *Pravoslavno-dogmaticeskoe Bogoslovie*. (t. 1). Tip. R. Golike. [online] https://azbyka.ru/otechnik/Makarij_Bulgakov/pravoslavno-dogmaticeskoe-bogoslovie-tom1/, [11.02.2021].
- Nikolaj Serbskij, svt. (2016). *Vojna i Bibliâ. Rodnoe slovo*. [online] https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Serbskij/vojna-i-biblija/, [11.02.2021].
- Orlova, A. (2016). «Lučše po krohamučastvovat' v sozidanii, čem odnim mahom razorât'» — sil'nye citaty starca Ioanna (Krest'tânkina). *Foma*. [online] <https://foma.ru/arhimandrit-ioann-krestyankin-aforizmyi.html>, [11.02.2021].
- Rampersad, H. (2004). *Universal'naâ sistema pokazatelej. Al'pina Biznes Buks*. [online] <https://pqm-online.com/assets/files/lib/books/rampersad3.pdf>, [11.02.2021].

Библейская концепция колебаний конъюнктуры в экономике человека

Давид Рахимов

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Россия
ORCID 0000-0002-4554-9772
rakhimov-t@mail.ru

D. Rakhimov, *The biblical concept of fluctuations in the human economy*, Elpis, 23 2021: 47-53.

D. Rakhimov, *Biblijna koncepcja wahań koniunkturalnych w gospodarce człowieka*, Elpis, 23 2021: 47-53

Abstract: The reasons for conjunctural fluctuations in the economy are of a spiritual nature. God allows a man to act unlawfully for a certain time, but a moment comes when God humbles the running of man. The cessation of economic growth, desired by man, and its subsequent slump occurs according to God's will, which saves man from self-destruction.

Streszczenie: Przyczyny wahań koniunkturalnych w gospodarce mają charakter duchowy. Bóg pozwala człowiekowi czynić niegodziwość do czasu, jednak później nadchodzi moment, gdy Bóg poskramia bieg człowieka. Zatrzymanie wzrostu gospodarki pożądanej przez człowieka, a następnie jej recesja następuje z woli Bożej, która ratuje człowieka przed samozniszczeniem.

Аннотация: Причины конъюнктурных колебаний в экономике имеют духовную природу. Господь попускает до времени человеку творить беззаконие, однако наступает порог, когда Бог смиряет бег человека. Прекращение роста экономики, желаемого человеком, и последующее ее падение происходит по воле Божьей, спасающей человека от самоуничтожения.

Keywords: economic conjuncture, economic crisis, market fluctuations, downfall of the economy

Słowa kluczowe: cykle gospodarcze, kryzys gospodarczy, wahania rynkowe, upadek gospodarczy

Ключевые слова: экономические циклы, экономический кризис, колебания конъюнктуры, падение экономики



Введение

Теория о закономерно повторяющихся колебаниях экономической конъюнктуры в виде последовательно сменяющихся фаз – подъема, спада, рецессии и нового медленного роста – занимает устойчивое место в учении политэкономии. Оживление интереса к этой теории обычно наблюдается в периоды спада мировой экономики, когда ранее процветающие базисные отрасли приходят в упадок, растет безработица, обостряются социальные конфликты. Как пишет в предисловии к 4 изданию 1926 г. австрийский экономист Й. Шумпетер (Šumpeter, 1982), «стоит нам выйти за рамки теории равновесия, как мы оказываемся в сфере проблем конъюнктуры».

Кризисы нарушают стабильный ход развития экономики, прерывают его поступательное движение, выводят промышленную динамику из привычного русла. При этом остановившаяся в развитии экономика не только не сохраняет достигнутый уровень, но и теряет массу приобретенных ценностей под воздействием изменившихся условий и обстоятельств. Меняется и установившаяся к тому времени система стоимостей и цен на товары. За каждой волной подъема экономики неизбежно следует провал. Отметим также, что позднее для продолжения своего поступательного движения экономика нуждается в восстановлении, а система

цен – в перестройке. Прежние ценности и надежды утрачивают актуальность, на смену им приходят новые. Явления эти происходят в последние несколько столетий постоянно и потому воспринимаются как неизбежные и неминуемые.

Для объяснения подобного явления на основании статистических наблюдений экономическая наука выдвинула гипотезу о существовании самовозникающих и самоуспокаивающихся экономических циклов конъюнктуры с временным лагом в 3-4 года, 7-11 лет, 15-25 лет и 45-60 лет. Ученые поставили перед собой задачу выяснить, как «экономическая система производит ту силу, которая беспрестанно ее изменяет» (Šumpeter, 1982, przedmowa do wydania japońskiego 1934 г.). Экономистами, изучающими природу экономических циклов, отмечается, что длительные колебания – феномен, присущий в первую очередь развитым капиталистическим странам. Изучение причин циклов конъюнктуры, по мнению экономистов, может дать науке объяснение природы катастроф, происходящих в экономической и социальной сфере, и позволит делать прогнозы на будущее.

По мнению автора, в исследовании теории экономических колебаний можно выделить две школы: первая утверждает существование регулярных волнообразных колебаний в развитии экономики, вторая склоняется к выводу, что волна независима и возникает под

воздействием случайных нерегулярных экзогенных шоков. К первой школе, по мнению автора, можно отнести продолжателей диалектических идей К. Маркса: Н. Кондратьева, П. Баккара, Л. Фонтвьея, Э. Манделя, Д. Гордона, ко второй школе – Й. Шумпетера, С. Кузнецца, Г. Менша, А. Клайнкнехта.

Первая школа придерживается диалектического и материального подхода к восприятию волны. Каждая волна воспринимается в форме очередной фазы детерминированного непрерывного колебания экономики отдельного государства: рост сменяется падением, за которым следует новый рост. Причины колебаний, по мнению представителей этой школы, эндогенны и кроются в самой природе рынка. Мнения об источнике этих причин различны для тех или иных групп экономистов данной школы: одни видят источником регулярное возникновение научно-технических открытий, другие – колебания в секторе мировых инвестиций в основной капитал, третьи – закономерную смену доминирующих источников энергии.

Обращает на себя внимание гибкость рассуждений экономистов. Так, например, если причина, заявленная учеными, статистически явно не наблюдается, то, по их уверению, она все равно присутствует, но проявляется «преимущественно в скрытом виде» (Menšikov i Klímenko, 1989, s.144). Другой пример: при существовании большого количества изобретений в науке на некий момент времени (инновационный пул) рост экономики может по факту не наблюдаться, так как, уверяют экономисты, предприниматели были недостаточно информированы о наличии этих инноваций.

Депрессия представителями этой школы воспринимается диалектически, она «представляет собой не просто задержку экономического развития, но синдром противоречий между технико-экономической системой и институциональным каркасом» (Menšikov i Klímenko, 1989, s. 235).

Относительно продолжительности каждого цикла мнения экономистов этой школы также разнятся. Она может зависеть от среднего срока жизни производственных инфраструктурных сооружений (Kondrat'ev, 1989) или от ограничения роста экономики границей «платежеспособного спроса» населения, по мнению французского экономиста М. Боккара (Menšikov i Klímenko, 1989, s. 37). Так или иначе, по логике представителей этой школы, рост ограничен физическим существованием некоего фактора с позиции экономической целесообразности.

Наиболее известным представителем этого направления считается Н.Д. Кондратьев (Kondrat'ev, 1989), желавший организовать планирование народного хозяйства таким образом, чтобы оно всегда находилось в поступательно растущем эволюционном динамическом равновесии без каких-либо колебаний. Он полагал, что обладание идеальными знаниями о хозяйственном положении должны позволить человеку «предсказывать события, как результат перекрещивания закономерностей» (Kondrat'ev, 1989, s. 73).

По мнению Кондратьева, таким способом экономисты смогут спрогнозировать момент краха капитализма, который должен наступить именно по экономическим причинам. Одним из доказательств существования регулярных волнообразных экономических циклов для ученого служил факт существования сезонности в годичном круге.

По нашему мнению, суждения Кондратьева имеют сходство с мысленным экспериментом, предложенным в 1814 г. французским математиком Пьером Лапласом, полагающим, что, обладая идеальными знаниями о частице во Вселенной (время, положение, скорость), возможно предсказать ее эволюцию как в будущем, так и в прошлом. Такой разум называли «демоном Лапласа».

Концепция второй школы утверждает, что всплески в каждой национальной экономике нерегулярны и являются спонтанными. По мнению представителей этой школы, экономику выводят из равновесия экзогенные шоки, влияние которых таково, что после внешнего толчка система уже не возвращается к прежнему равновесию. Экономисты соглашаются, что каждый отдельный всплеск можно воспринять как волну: «...за каждым «подъемом следует «депрессия», а за каждой «депрессией» — «подъем»» (Šumpeter, 1982, s.386). Однако они обращают внимание на то, что падение в экономике происходит не плавно, а быстро. После падения начинается депрессия, позднее сменяющаяся длительным подъемом. Новый рост начинается в период очередной депрессии и при этом с иного уровня равновесия.

Наука сигналом оживления экономики считает рост торговых операций. Также индикатором изменения конъюнктуры может служить показатель потребления стали. Рост экономики сопровождается увеличением числа новых предприятий, которые появляются рядом со старыми и конкурируют с ними. На этом этапе у предпринимателей отмечается значительная покупательная способность. Волна подъема охватывает всю экономику государства, стимулируя всеобщее процветание. Заказы розничных магазинов постоянно растут, и производители постепенно загружают все свои производственные мощности, которые ранее простаивали. Безработица сокращается, увеличивается заработная плата.

Все экономисты сходятся во мнении, что стимулом для начала роста экономики является стремление участников рынка к прибыли. Толчком для роста, по мнению экономистов, может служить широкий спектр событий как экономического, так и внеэкономического характера. К экономической причине роста экономисты относят внезапно повысившуюся норму прибыли, к внеэкономическим причинам – изменения политического или социального характера, войны, миграционные волны, «бэби-бум». При этом указанные события обязательно должны сопровождаться внедрением какого-либо технического новшества. В результате внешнего толчка экономика выходит из сложившегося ранее равновесия, начинает расти и переходит в состояние

нерегулируемого движения, направленного к новому состоянию равновесия.

Повод для спада экономики, по мнению ученых, кроется в одной или в сочетании ряда причин, таких как исчерпание эффективности очередного этапа научно-технического прогресса, перенакопление основного капитала, противоречия между спросом и предложением на производимые товары, психологические факторы в форме различных запаздываний реагирования производителей товаров на изменения ситуации. Кроме того, по мнению экономистов, виновником спада также может стать результат накопления ошибочных решений, так как во время подъема деловая активность зачастую осуществляется в отношении новых и неиспытанных комбинаций внедрения достижений научно-технического прогресса. Влияние неурожаев на падение экономики, которые ранее считались основной причиной кризисов, в современной экономической науке оценивается как несущественное.

Последствия спада всеми экономистами оцениваются негативно: снижаются доходы производителей, сокращается модернизация производств, население экономит на тратах, падает спрос на товары и услуги. При этом экономисты предупреждают, что каждый спад в экономике имеет риск перехода к кризису с последующей депрессией, который характеризуется «массовой безработицей, предложением на рынке сырья, машин и оборудования, домов и т.д. по ценам ниже издержек производства, но в первую очередь низким уровнем процента» (Šumpeter, 1982, s. 400). Кризис характеризуется крахом в кредитной системе, прочие отрасли затрагиваются им дифференцированно. Это состояние экономики зачастую сопровождается паникой и банкротствами. Отмечается, что депрессия в разной степени влияет на отрасли: она больше затрагивает производство предметов роскоши, чем пищевую промышленность. При этом состояние депрессии охватывает значительно больше отраслей и предприятий, чем подъем. Новые предприятия в этот период зачастую страдают значительно больше, чем старые. Этот процесс приводит экономику к состоянию нового, не прежнего равновесия. Подавленное экономическое состояние требует от участников адаптации к новым условиям, снижаются издержки производства, предприниматели вынуждены *вести дела скромнее*.

Для выхода экономики из состояния депрессии государством зачастую осуществляются адресные субсидии, вводятся оградительные пошлины. Экономисты, не считая неурожаи причиной падения экономики, вместе с тем подчеркивают, что обильный урожай в национальном сельском хозяйстве имеет большое значение для выхода из кризиса: «...большую роль играют случайности, к примеру, в нужный момент — хороший урожай» (Šumpeter, 1982, s. 422).

По сей день теоретики волн в экономике не пришли к единому мнению об их причине (научно-технические открытия, монетаризм, цены, износ основных средств, строительный бум, социальные процессы,

ошибки принятия решений в каждом втором поколении) (Men'šikov i Klimentko, 1989, s. 232). Вместе с тем экономисты полагают, что получение знаний о природе циклов конъюнктуры поможет раскрыть закон взаимодействия разных рынков современного мира, без знания которого экономическое развитие и разумная политика внутри отдельной страны невозможны. Пока же экономисты ограничиваются рецептами для сглаживания всплесков, при этом давая политикам рекомендации, часто противоречащие друг другу.

Гипотеза о существовании циклических волн в экономике побудила автора взглянуть на нее с привлечением Священного Писания, чтобы приблизиться к ответам на вопросы, поставленные экономической теорией, а именно:

1. Почему экономика развивается не плавно, а рывками, почему за поступательным движением следует возвратное и лишь после него вновь возобновляется поступательное движение?
2. Почему причина, какова бы она ни была, действует так, что ее последствия не могут постоянно устраняться?
3. Как может возникнуть такая всеобщая ошибка, в результате которой опасность угрожает всей экономике? И почему периодически совершаются подобные ошибки? (Šumpeter, 1982, s. 400, 404).

Рассуждая о динамике развития экономики, отметим, что экономический рост наблюдался экономистами, начиная с конца XVIII века, в государствах Западной Европы, затем, с конца XIX века, — в США, России и Японии. Этот период охарактеризовался тем, что каждое десятилетие среднедушевой доход в указанных странах в среднем рос на 15%, что не отмечалось в более ранний исторический период.

Сразу хотелось бы заметить, что, по мнению автора, для целей построения выводов о закономерности циклов в развитии национальных экономик исследованный экономистами период в 140 лет является слишком малым. Также обращает на себя внимание выдвинутые школой материализма предположения о детерминизме таких событий, как технические изобретения, открытия новых месторождений источников обогащения или война, по мнению автора, не могут служить доказательством, так не указывают на причину, а лишь подменяют ее.

Очевидно, что развитие экономики в наблюдаемых странах происходило не непрерывно, периоды всплеска деловой активности заканчивались и переходили в режим борьбы за выживание. Стремление людей получить как можно больше прибыли от своей деятельности сменялось апатией и разочарованием. Несомненно, рост общей численности населения планеты за обсуждаемый период и поступательное вовлечение в мировой товарооборот все большего числа народов, живших ранее обособленно, положительно повлияли на общие экономические показатели. Вместе с тем хотелось бы отметить особую популярность, которую приобрели в Европе, США, России и Японии политэ-

кономические учения, призывающие человечество к приобретению богатства как необходимого элемента для достижения счастья. Христианское вероучение, призывающее трудиться для обретения Царства Божьего, было подменено новым учением, стимулирующим активность в делах и заботах о еде, одежде и комфортной жизни на земле.

Далее автор предлагает обратиться к Священному Писанию в целях выявления сезонов, установленных Богом, способных оказывать явное влияние на экономику человека. Библия с начала повествования указывает, что Бог сначала создал день и ночь, отделив свет от тьмы (Библия. Русский синодальный перевод, 2003, Быт. 1:4), назначив каждому периоду свое время. Присутствие в сутках фаз с разными характеристиками является Божиим установлением: день для бодрствования, вечер для успокоения от активности дня, ночь для отдыха и утро для пробуждения к активной жизни: «И был вечер, и было утро: день один» (*Bibliâ. Russkij sinodal'nyj perevod*, 2003, Быт. 1:5). Затем Бог соединил сутки в седмицу, благословив и освятив при этом особо день седьмой, «ибо в оный почил от всех дел Своих, которые Бог творил и созидал» (*Bibliâ. Russkij sinodal'nyj perevod*, 2003, Быт. 2:3).

Обратим внимание, что все творения Божьи предназначены для непрерывного труда, и человеку в саду Эдема никакой день не был выделен Богом особо. Первым людям было заповедано трудиться во все дни седмицы в саду Эдема, чтобы «возделывать и хранить его» (*Bibliâ. Russkij sinodal'nyj perevod*, 2003, Быт. 2:15). По согрешению своему человек, нарушив запрет Божий, тем противопоставил себя всему творению, которое отныне стало способным отвечать на усилия человека не только добрым и полезным, но и вредными «терниями и волчцами». С момента изгнания человека из рая благо материальное стало доступно ему только посредством труда «в поте лица» (*Bibliâ. Russkij sinodal'nyj perevod*, 2003, Быт. 3:19). В библейском тексте, повествующем о событиях до завершения потопа, об иных сезонах, кроме суточного круга и седмицы, не говорится. По изгнанию из рая человек в течение продолжительного периода еще был способен слышать голос Божий и отвечать Богу, ему было дозволено трудиться во все дни седмицы: «...со скорбью будешь питаться от нее во все дни жизни твоей» (*Bibliâ. Russkij sinodal'nyj perevod*, 2003, Быт. 3:17).

По завершении потопа Господь указывает на сезонность в годовом круге, на дни сеяния и жатвы, холода и зноя, лета и зимы (*Bibliâ. Russkij sinodal'nyj perevod*, 2003, Быт. 8:22). Богом также определено время дождя и снега, «время насаждать и время вырывать посаженное» (*Bibliâ. Russkij sinodal'nyj perevod*, 2003, Еккл. 3:2). По мнению автора, погодные различия в сезонности годового круга стимулируют человека быть сотворцом Бога, проявлять образ Божий в ремеслах. Колебания природы создают нужды, благодаря которым люди оказываются взаимозависимы посредством труда друг для друга. Недостаток любви в людях Бог возместил

нуждами, которые объединили их в единый организм. Как пишет святитель Иоанн Златоуст, «потому Бог и соединил все таким образом и не попустил достигать своей пользы иначе, как путем пользы других» (Ioann Zlatoust, 1906).

Непосредственно народу Израиля Бог дал заповеди, в которых указал необходимость им соблюдать субботний день: «...день седьмой – суббота Господу» (*Bibliâ. Russkij sinodal'nyj perevod*, 2003, Ish. 20:10), и субботний год: «...седьмой год да будет суббота покоя земли, суббота Господня» (*Bibliâ. Russkij sinodal'nyj perevod*, 2003, Lev. 25:4). В эти периоды евреям возбранялся хозяйственный труд (*Bibliâ. Russkij sinodal'nyj perevod*, 2003, Ish. 20:10). Субботний день нес в себе Божественное напоминание о необходимости падшему человеку хотя бы один раз в седмицу понуждать себя освобождаться от рабства плоти и восстанавливать общение с Богом. Каждый седьмой год напоминал евреям об избавлении их от рабства египетского и важности творить дела милосердия (*Bibliâ. Russkij sinodal'nyj perevod*, 2003, Lev. 25:14,23). Особо был отмечен Богом и каждый пятидесятый (юбилейный) год. Чтобы в субботние и юбилейные годы евреи не испытывали недостатка в пище, по особому благословению Божьему земля давала им в предшествующий год трехкратный урожай, который обеспечивал их на три года вперед (*Bibliâ. Russkij sinodal'nyj perevod*, 2003, Lev. 25:21,22). То есть можно отметить, что в преддверии каждого седьмого и пятидесятого года народ Израиля получал богатый урожай, который, несомненно, благотворно сказывался на экономике всего еврейского общества.

Ветхозаветный текст также содержит указание, что по попустительству Божьему природа может возмущаться в ответ на действия человека: за благо – благо, за зло – зло, «время разбрасывать камни, и время собирать камни» (*Bibliâ. Russkij sinodal'nyj perevod*, 2003, Еккл. 3:5).

В Новом Завете для христиан значимость субботних дней и лет изменена, Господь, как «господин субботы» (*Bibliâ. Russkij sinodal'nyj perevod*, 2003, Мф. 2:8), указал, что новозаветный смысл соблюдения субботы не столько в покое, сколько в труде добрых дел; должно людям «в субботу делать добро» (*Bibliâ. Russkij sinodal'nyj perevod*, 2003, Мф. 12:12; Мк. 3:4). Апостолы учат, что с заключения Нового Завета субботние дни теряют свою прежнюю значимость, так как закон Ветхого Завета имел «тьму будущих благ, а не самый образ вещей» (*Bibliâ. Russkij sinodal'nyj perevod*, 2003, Евр. 10:1). Новый Завет указал на важность празднования дня восьмого, воскресного, сняв осуждение за несоблюдение субботы: «...никто да не осуждает вас за пищу, или питье, или за какой-нибудь праздник, или новомесячие, или субботу» (*Bibliâ. Russkij sinodal'nyj perevod*, 2003, Кол. 2:16). В Новом Завете Господь призвал христиан молиться и за все благодарить непрерывно (*Bibliâ. Russkij sinodal'nyj perevod*, 2003, 1Фес. 5:16).

Таким образом, библейское повествование позволяет выделить следующие природные колебания, которые влияют на ритм труда человека:

- сутки имеют собственный цикл, различающийся по фазам: вечер – ночь – утро – день;
- в годовом сезонном круге определены дни сеяния и жатвы, холода и зноя, лета и зимы;
- природа по воле Божьей может особым образом реагировать на деяния людей: богатым урожаем или недородом, засухой, наводнением, нашествием насекомых или диких зверей;
- в седмице евреям для труда определено шесть дней, а седьмой отделен для напоминания о необходимости восстановления Богообщения;
- народу Израиля было заповедано вести экономическую жизнь особо в каждый седьмой и пятидесятый годы, отсчет которых идет от дня исхода из египетского плена.

Христиане, заключив с Богом Новый Завет, избрали для себя пятидневное ограничение для труда, уделяя особое внимание дням субботным и воскресным для более активного Богообщения.

Возвращаясь к обсуждению наблюдаемых всплесков развития экономик национальных государств, сразу следует подчеркнуть, что Бог, зная все заботы человеческие, насыщает «все живущее по благоволению», дает пищу каждому «в свое время» (*Bibliâ. Russkij sinodal'nyj perevod*, 2003, Ps.144:15-16). Он заповедал человеку трудиться и «повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных» (*Bibliâ. Russkij sinodal'nyj perevod*, 2003, Мф. 5:45). Бог окружает человека заботой и пути человеческие все Ему известны. (*Bibliâ. Russkij sinodal'nyj perevod*, 2003, Ps. 138:3). В гармонии пребывает весь мир, сотворенный Богом «хорошо весьма» (*Bibliâ. Russkij sinodal'nyj perevod*, 2003, Вят. 1:31), неустройства случаются лишь у людей.

Далее автор предлагает обратиться к богословскому видению причин колебаний экономической конъюнктуры через призму Священного Писания и святоотеческого Предания.

О всплеске экономики

Человек, обладая даром свободной воли, ежедневно делает выбор, кому он будет служить: Богу или маммоне. Забыв о Боге и избрав маммону, человек погружается в суету мира. Люди устремляются к поклонению идолам, предавая забвению заповеди и установления Господа. На этом пути деловая активность растет, увеличивается товарооборот в попытке обустройства рая на земле без Бога. От обширности торговли душа человека наполняется неправдой, его сердце тщеславится (*Bibliâ. Russkij sinodal'nyj perevod*, 2003, Iez. 28:16-17). Растеряв в себе страх Божий, люди подчиняются лукавству, тщеславию, сребролюбию, чревоугодию, стра-

сти бунта против властей. Активность людей в этом случае нацелена не на восстановление связи с Богом, а на службу греху для удовлетворения похоти плоти, похоти очей и гордости житейской (*Bibliâ. Russkij sinodal'nyj perevod*, 2003, 1Пн. 2:16). Нравственность низводится до морали выгоды. Страсть греха увеличивает потребление товаров и услуг сверх нормального, преграды, созданные религиозным постом, нарушаются: «...сел народ есть и пить, а после встал играть» (*Bibliâ. Russkij sinodal'nyj perevod*, 2003, Ish. 32:6). Экономика бурно растет, предприниматели строят новые склады, повторяя события Евангельской притчи и как бы говоря себе: веселись душа, «много добра лежит у тебя на многие годы» (*Bibliâ. Russkij sinodal'nyj perevod*, 2003, Lk. 12:19).

Евангелие нас предупреждает, что «никто не может служить двум господам: ибо или одного будет ненавидеть, а другого любить; или одному станет усердствовать, а о другом нерадеть. Не можете служить Богу и маммоне» (*Bibliâ. Russkij sinodal'nyj perevod*, 2003, Мф. 6:24). Священное Писание напоминает, что Бог есть Бог ревнитель (*Bibliâ. Russkij sinodal'nyj perevod*, 2003, Ish. 20:5) и славу Свою бесам не отдаст (*Bibliâ. Russkij sinodal'nyj perevod*, 2003, Is. 42:8).

О падении экономики

Бог назначил роду человеческому «предопределенные времена и пределы» (*Bibliâ. Russkij sinodal'nyj perevod*, 2003, Деян. 17:26). Господь попускает до времени человеку творить беззаконие, однако наступает порог, когда Бог как бы говорит человечеству: «...доселе дойдешь и не перейдешь, и здесь предел надменным» желанием твоим (*Bibliâ. Russkij sinodal'nyj perevod*, 2003, Iov. 38:11). Он смиряет бег человека, чтобы тот, кого Он возлюбил, не воссмердел, не превратился в червя земного, чтобы мир полностью не погрузился во тьму.

События, сопровождающие действие Бога, могут быть различны, судьбы Его – «бездна великая» (*Bibliâ. Russkij sinodal'nyj perevod*, 2003, Ps. 35:7). Наступает период, когда искусственная пирамида деловой активности внезапно для человека как бы *претывает* о непреодолимый барьер. Воплощение ранее продуманных планов прекращается, проекты становятся неуспешными, торговля падает, кредиторы требуют погашения займов, обвиняя заемщиков в нерасчетливости. Товары лежат на складах и не продаются, доходы населения снижаются, ограничивая каждого потребителя в удовлетворении своей прихоти. Бог попускает неурожаи, войны, которые разоряют страну (*Bibliâ. Russkij sinodal'nyj perevod*, 2003, Vtor. 28:49-51). Люди, ранее хваставшиеся своей силой и талантами в торговле, впадают в уныние, обвиняя в неудачах случай. Но «случай» – это действие Бога. Человек не может устоять перед десницей Господа, «кто устоит пред лицом» Его? (*Bibliâ. Russkij sinodal'nyj perevod*, 2003, Ps. 75:8),

в Его «руке сила и крепость» (*Bibliâ. Russkij sinodal'nyj perevod*, 2003, 2Par. 20:6).

Бог предупредил *народ*, заключивший с Ним договор, что если тот предаст забвению исполнение своих обязательств, то тогда ощутит он на себе тяжелую десницу Божью, которая давит как «колесница, нагруженная снопами», и у проворного не будет сил бежать, и крепкому не хватит крепости его (*Bibliâ. Russkij sinodal'nyj perevod*, 2003, Am. 2:13-14). Депрессия наполнит деловой мир плачем и скрежетом зубов (*Bibliâ. Russkij sinodal'nyj perevod*, 2003, Mf. 8:12). Придет скудость, и люди будут вынуждены «терпеть за свое беззаконие» (*Bibliâ. Russkij sinodal'nyj perevod*, 2003, Lev. 26:43). Скорби смиряют грешника: «Страшно впасть в руки Бога живаго!» (*Bibliâ. Russkij sinodal'nyj perevod*, 2003, Evt. 10:31).

О медленном восстановлении экономики

Бог сказал, что не желает смерти грешника, но чтобы грешник «обратился от пути своего и жив был» (*Bibliâ. Russkij sinodal'nyj perevod*, 2003, Iez. 33:11). Господь по милосердию Своему вновь раскрывает «добрую сокровищницу Свою», дает изобилие благ и благословляет все дела рук человеческих (*Bibliâ. Russkij sinodal'nyj perevod*, 2003, Vtor. 28:12). После скорбей люди вынуждены воздерживаться от прожектов, и каждый день их поглощен заботами лишь этого дня (*Bibliâ. Russkij sinodal'nyj perevod*, 2003, Mf. 6:34). Человек возвращается к труду «в поте лица» (*Bibliâ. Russkij sinodal'nyj perevod*, 2003, Vyt. 3:19), зарабатывая свой хлеб насущный. Вновь земля дает «произрастения свои» и «деревя полевые» дают «плод свой» (*Bibliâ. Russkij sinodal'nyj perevod*, 2003, Lev. 26:4). Экономика восстанавливается и продолжает развитие в равновесии интересов всех участников.

О повторяемости колебаний

Люди, устремившись ко греху, испытывают колебания в экономике за свое поколение. Хотя Господь предупредил людей, что может наказать детей за вину отцов до третьего и четвертого колена, но каждый страдает «за свое собственное беззаконие» (*Bibliâ. Russkij sinodal'nyj perevod*, 2003, Ier. 31:30). Сказано, что дети не отвечают за грехи родителей, но они как бы удобопреклонны ко греху (*Bibliâ. Russkij sinodal'nyj perevod*, 2003, Rim. 7:18-20). Бог не понуждает человека принимать благодать, в увлечение грехом всегда присутствует свобода человека. Каждый раз, попуская скорби людям, Господь стучится в их сердца (*Bibliâ. Russkij sinodal'nyj perevod*, 2003, Otkr. 3:20), не откроют ли, не образуются ли.

Таким образом, по мнению автора, наблюдаемые колебания в экономике имеют не столько материали-

стическое, сколько духовное происхождение, являясь внешним, видимым проявлением отношения человека к Богу. Автор убежден, что объяснение развития экономики регулярными волнообразными циклами является попыткой экономистов измерить волю Божию циркулем. Теории, если они верны, должны обладать свойством предсказания, однако этого не наблюдается при гипотезе о волновых циклах в экономике, ибо Бог «не в рукотворенных храмах живет... Сам давая жизнь и дыхание и все» (*Bibliâ. Russkij sinodal'nyj perevod*, 2003, Deân. 17:24-25).

О поступательном росте экономики в последнее столетие

Очевидно, что за последние столетия экономика мира значительно изменилась. Из года в год товарооборот между народами растет, в орбиту научно-технического прогресса вовлекаются народы, обитающие в самых дальних уголках планеты. Бог попускает человечеству строительство новой технократической башни «высотой до небес» (*Bibliâ. Russkij sinodal'nyj perevod*, 2003, Vyt. 11:4).

Господь предсказал, что в последние времена мира вера в людях будет умиляться (*Bibliâ. Russkij sinodal'nyj perevod*, 2003, Lk. 18:8), они будут «самолюбивы, сребролюбивы, горды, надменны, злоречивы, родителям непокорны, неблагодарны, нечестивы, недружелюбны, непримирительны, клеветники, невоздержны, жестоки, не любящие добра, предатели, наглы, напыщенны, более сластолюбивы» (*Bibliâ. Russkij sinodal'nyj perevod*, 2003, 2Tim. 3:2-4). И это наблюдается в наши дни, усиливается служение маммоне, оттого и торговля растет.

Следует отметить, что при этом реализуется и другое предсказание Господа о наступлении времени технического рабства, когда «никому нельзя будет ни покупать, ни продавать, кроме того, кто имеет это начертание» (*Bibliâ. Russkij sinodal'nyj perevod*, Otkr. 13:17). Новые изобретения появляются не случайно. Мобильные приборы, спутники связи, цифровая документация, совершенствуясь и распространяясь как бы во благо технического прогресса и социального спокойствия, поступательно становятся видимым инструментом контроля за человеком.

В то же время Промыслом Божиим благодаря современным средствам связи Евангелие получило возможность беспрепятственно распространяться во всем мире, «по всей вселенной, во свидетельство всем народам» (*Bibliâ. Russkij sinodal'nyj perevod*, 2003, Mf. 24:14). Как пишет святитель Григорий Нисский (1863), «от Бога даровано все то, что дано нам умом». Бог попускает общий рост экономики как инструмента, через который исполняется Его слово, которое не возвращается к Нему тщетным (*Bibliâ. Russkij sinodal'nyj perevod*, 2003, Is. 55:11).

Заклучение

Подводя итог сказанному, автор полагает, что о природе экономических колебаний конъюнктуры можно сказать следующее.

1. Каждое колебание в развитии экономики имеет свой видимый внешний повод, причина же находится в духовном состоянии души человека.
2. Прекращение роста экономики, желаемого чело-

веком, и последующее ее падение происходит по воле Божьей, спасающей человека от самоуничтожения.

3. Попустив развитие экономической деятельности по воле человека, Бог затем попускает скорби, которые несут в себе очистительные для души свойства.
4. Новый рост происходит спустя некоторое время, когда жажда наживы вновь овладевает сердцами людей.

Библиография

- Bibliâ. Russkij sinodal'nyj perevod.* (2003). [online] <https://bible-online.ru/bible/rst78/gen/>, [24.02.2021]
- Grigorij Nisskij, svt. (1863). *Protiv Evnomiâ* (kniga 12): Tvo-reniâ. [online] https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/oproverzhenie-evnomija/12, [24.02.2021]
- Ioann Zlatoust, svt. (1906). *Beseda 1. O lûbvi: Vyborki iz raznyh slov svâtogo Ionna Zlatousta* (t. 12, kniga 2). Izdanie SPB. Duhovnoj Akademii. [online] https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/vyborki/1, [24.02.2021]

- Kondrat'ev, N. D. (1989). *Problemy èkonomičeskoj dinamiki. Èkonomika.* [online] <https://search.rsl.ru/ru/record/01001512606>, [24.02.2021]
- Men'sikov, S. M. i Klimenko, L. A. (1989). *Dlinnyevolny v èkonomike. Meždunarodnye otnošeníâ.* [online] <http://www.pseudology.org/Bank/DlinnyeVolny.pdf>, [24.02.2021]
- Šumpeter, J. (1982). *Teoriâ èkonomičeskogo razvitiâ.* Progress. [online] <https://b-ok.cc/book/3155027/4a47c2>, [24.02.2021]

Rozmiar artykułu: 0,8 arkusza wydawniczego

University Textbooks of Theology: Lexical Features in Relation to Academic Theological Papers

Ivana Knežević

University of Belgrade, Faculty of Orthodox Theology, Department of Languages

(Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Катедра за језике), Serbia

ORCID 0000-0002-5170-2614

iknezevic@bfspc.bg.ac.rs

I. Knežević, *University Textbooks of Theology: Lexical Features in Relation to Academic Theological Papers*, Elpis, 23 2021: 55-62.

I. Knežević, *Uniwersyteckie podręczniki teologiczne: charakterystyka leksykalna w odniesieniu do akademickich prac teologicznych*, Elpis, 23 2021: 55-62

Abstract: The style characteristic of scientific works of theology differs greatly from the scientific style of other fields of science, but it also shows many common characteristics and similarities with them. The specific methodology of theology as well as the peculiarities of its scientific knowledge inevitably affect the extralinguistic and intralinguistic features of theological scientific works. The lexical layer of language is the most prominent representative of each field of science individually, and of the theology as well. This paper deals with the issue of the specific features of the linguistic level of university textbooks of theology. In the analysis of the mentioned problem the author has conducted and applied the results of the statistical analysis of the representative corpus of the university textbooks and academic works of theology, and, where possible and necessary, the contrastive analysis has been applied.

Streszczenie: Styl charakterystyczny dla prac naukowych z zakresu teologii w znacznym stopniu różni się od stylu naukowego innych dziedzin naukowych lecz można również zauważyć wiele wspólnych cech i podobieństw. Specyficzna metodologia z zakresu teologii i specyfika tego rodzaju wiedzy naukowej niewątpliwie wpływa na pozajęzykowe i wewnątrzjęzykowe cechy teologicznych prac naukowych. Warstwa leksykalna języka jest czołowym przedstawicielem każdej dziedziny nauki, w tym również teologii. W niniejszym artykule podjęto kwestię specyfiki poziomu językowego podręczników uniwersyteckich z zakresu teologii. W trakcie analizy wyżej przedstawionego problemu autorka przeprowadziła i zastosowała wyniki analizy statystycznej reprezentatywnego korpusu podręczników uniwersyteckich i naukowych prac z zakresu teologii, a tam, gdzie było to możliwe i konieczne, zastosowano również analizę kontrastową.

Keywords: university textbooks of theology, academic works of theology, scientific-educational substyle, functional stylisticthe-
olinguistics

Słowa kluczowe: uniwersyteckie podręczniki z zakresu teologii, akademickie prace teologiczne, naukowo-podręcznikowy podstyl,
poziom leksykalny, teolingwistyka



1. Introduction

The problem of the scientific style in the field of theology is a field of functional stylistics which in English, even in fragments, has not been the subject of research – both from the monolingual and from the contrastive point of view. The style that is characteristic of scientific works in the field of theology differs greatly from the scientific style of other fields of science, but it also shows many common characteristics and similarities with them. The basic extralinguistic features of theological expression that are identical with the features of the scientific style of other disciplines are precision, abstractness, logic and objectivity. However, the specific methodology of theology as well as the peculiarities of its scientific knowledge inevitably affect the extralinguistic and intralinguistic features of the theological scientific works (cf. Knežević & Ranković, 2015, pp. 46-58).

Theological scientific style is realized in three basic substyles: scientific proper (or academic), scientific-textbook (scientific-educational or didactic), and popular sci-

entific, and in a number of genres, such as monographs, scientific articles, studies, discussions, dissertations, textbook literature, encyclopedias, lexicons, presentations in scientific discussions, scientific papers, academic lectures, seminar, final and graduate theses of students, popular scientific presentations and genres of popular scientific literature.

The works of the social sciences, and thus of theology, possess greater independence and universality in terms of stylistic features than is the case with works in the field of natural sciences. This uniqueness, the impossibility to unify, and perform a simple, definite, all-encompassing analysis and classification, is particularly noticeable in the sphere of vocabulary. The lexical layer of language is the most prominent representative of each field of science individually.

The specificity of the subject of research in theology itself, i.e. the fact that, in addition to science, it also covers the sphere of religion as a form of social consciousness, is most clearly expressed on the lexical level, which is the most visible indicator of this relationship between science

and religion. Specific lexical elements are present in scientific theological works to a greater or lesser extent and depending on several factors, such as belonging to a certain scientific substyle, target readership, genre of a scientific text, basic subject of research of a given scientific work, individuality of the author, etc.

2. The Study

The starting point of our paper is the analysis and consideration of the lexical level of theological scientific papers, primarily scientific-textbook and scientific proper (academic) substyle.

For the purposes of this paper, we have then carried out a statistical analysis of the vocabulary of a representative corpus of scientific-textbook and academic papers in the field of theology in English, and performed a contrastive analysis of the obtained results. The analysis includes the following works of scientific-textbook substyle: *The Church in the Ancient Society*, Henry Chadwick; *The Cambridge Companion to St Paul*, D.G. Dunn; and *An Introduction to the New Testament and the Origins of Christianity*, Delbert Burkett; as well as works of scientific proper (academic) substyle: *The New Testament: Introduction*, Paul Nadim Tarazi; *Of Water and the Spirit*, Alexander Schmemmann; and *The Byzantine Legacy in the Orthodox Church*, John Meyendorff.

Statistical analysis has been conducted on a corpus of a thousand words of each individual paper, in order to determine the percentage of general scientific and narrowly professional terminology separately and as a whole, as well as internationalisms and Church Slavonicisms. Based on the analysis, we have pointed out the differences at the lexical level between university textbooks of theology, on one hand, and academic theological papers, on the other. We have analyzed the vocabulary of each university textbook individually and represented it, emphasizing the specifics not only of the vocabulary in general, but also the specifics of each individual work where and if it was necessary. This was necessary both because of the nature of the theological science itself, and because of the subject of research, but also because of the individuality of the author expressed here.

Since the nature of scientific expression strives for precision and conciseness, the use of terminological apparatus is inevitable for science in general. Therefore, the important distinctive feature of science, that is, the one that distinguishes it from other areas of human activity, is the specific vocabulary, primarily terms. In all, even in theological scientific works within the terminology, two subgroups can be distinguished: general scientific terminology; and narrowly professional or nomenclatural terminology – terminology characteristic of a narrow field of science (here theology).

General scientific vocabulary is a common lexical apparatus of science in general. It indicates the connection of all sciences, and makes theology a member of this sphere

of human activity which is of great importance for the entire human society, for its progress and development (economic, material, spiritual, etc.). These lexical means are an important distinctive feature of the scientific style, i.e. they clearly differentiate it in relation to other styles in which general scientific vocabulary is almost never used, or that is very rarely done, and then the terms get a different function (cf. Gumovskaâ, 2008, pp. 35-36). A large part of the general scientific vocabulary consists of internationalisms, which is especially the case with terms of Latin and Greek origin. For the purpose of science a large part of basic, common words is rather undefined, so they borrow words from Greek and Latin (Kristal, 1987, p. 380). These terms in English often retain their plural forms by transferring them from the language from which they originate (e.g. *datum-data; analysis-analyses*).

However, what forms the basis of every paper, even a scientific work, is not terms, but basic, common vocabulary words. They are dominant in the scientific text and represent the link between the language of science and the language of literature, journalism, administration, etc. – that is, of the language as a means of communication that nurtures and maintains a strong connection of all members of the human community.

As in the common vocabulary words a large number of semantically neutral words have several meanings, in scientific papers there is a need to use the given words in only one or two probable (vocabulary, primary) meanings that they have in the general, standard language. Insisting on the precision of the theological text also affects the narrowing of polysemy. The semantic span is lost, but in the works of science it is not felt as scantiness or poverty of expression, but as a necessity without which the logical movement of thought would not be possible as well as the way to verbalize and convey it in an understandable way.

In addition, some of the words of general vocabulary in the language of science can acquire the character of terms, both of general scientific and narrowly professional, theological terms, e.g. (*predestination, divine, paradise, sin, disciple, reveal*) which in professional theological scientific work almost always have one specific meaning. The need for precise and unambiguous expression affects the narrowing of their meaning when they are used in the very framework of a scientific text.

The narrowing of the meaning of some commonly used lexemes in the language of theology is also indicated by the capital letter with which they are most often written (*Cross, Church, Resurrection, the Father, the Son*).

In the theological works of the scientific-textbook substyle, narrowly professional terms are not as numerous as is the case with the scientific works of the scientific proper substyle. This is understandable given the fact that the authors of scientific proper papers count on interlocutors equal to themselves, i.e. on a professional readership instructed in the meaning of the terms used, whom even their high frequency in the text does not obstruct in adopting information; on the contrary, it makes it easier since the terms carry precise, informatively saturated data. For the

same reasons, the terms used in such scientific papers will not be further explained or defined, which is not the case with scientific-textbook (and far less with scientific popular) works.

Terms also appear in scientific papers in the form of phraseologisms, in other words, they are phraseological units of terminological character. According to their composition, they are phraseologisms of the syntagm type, multi-unit names of scientific concepts which in the scientific style are very often considered only multi-unit terms, not phraseologisms (Stanojčić & Popović, 2008, p. 203). In the theological scientific literature, these are phraseologisms such as *the original son*, *Holy Mysteries*, *the Holy Spirit*, etc.

A significant part of the lexicon of theological works consists of internationalisms, words that are also found in various other languages in a more or less adapted form. By using internationalism instead of a native, mother-tongue equivalent, the author marks his work and himself as a member of the international scientific community, as important and separate in relation to other spheres of human activity.

Among internationalisms, there are not only general scientific terms, but, what is far more important for this paper, narrowly professional terminology. When it comes to narrowly professional terms, they are primarily derived from Latin and Greek, but also from Hebrew. They are adapted mainly by the transcription process or are phonologically and morphologically adapted in English. They mostly entered the English language during the Middle Ages and eventually became domesticated. The following are some of the examples from the corpus of the analyzed works with the data on their etymology according to the *Word Origin* dictionary:

Liturgy – Etymologically, liturgy means ‘public performance’. It comes via late Latin *līturgia* from Greek *leitourgia* ‘public service or worship’
anathema—Originally in Greek *anáthēma* was a ‘votive offering’ (it was a derivative of the compound verb *anatithénai* ‘set up, dedicate’, formed from the prefix *ana-* ‘up’ and the verb *tithénai* ‘place’, source of English *theme* and related to English *do*)

Collins English Dictionary gives the etymology for the following terms:

exegesis—From Greek, from *exēgeisthai* “to interpret”, from EX- *hēgeisthai* “to guide” (1991, p. 542)
hesychast—From Medieval Latin *hesychasta* mystic, from Greek *hēsukhasets*, from *hēsukhazein*, to be tranquil, from *hēsukhos* quiet. (1991:729)
synod—From late Latin *synodus*, from Greek *sunodos*, from SYN- + *hodos* a way. (1991, p. 1564)

In addition, the theological nomenclature vocabulary includes a large number of words that are calques or loan translations (translated, either in part or in whole, to corresponding English words while still retaining the original

meaning in English), most often from the original Greek form of the word. Thus, for example, *the Birthgiver of God* would be a translation of an originally Greek word, which is also found in theological scientific texts, primarily by Orthodox authors, in the transcribed form *Theotokos*. English dictionaries rarely record this form, while there is a far better known and generally accepted form *Virgin Mary*.

An important feature and a special layer of the lexicon of theological works are numerous Church Slavonicisms. They are not so frequent in papers in English and often appear depending on the origin of the author of the scientific paper in English (usually of Russian or Serbian origin), but also in connection with the substyle and subject of research.

The use of Church Slavonicisms in theological works, as well as internationalisms (Latinism, Grecism, Hebraism), either in transliterated or in a copied form of the original form, gives the scientific text a tone of seriousness, distance and uniqueness, and leaves the impression of “high style”. Sometimes such copied forms of words or constructions are woven into the very fabric of a scientific text, with or without translation or with an explanation of the meaning in the further course of the text or in parentheses, and are present primarily in academic works.

Authors of all scientific papers, even theologians, in an effort to mark their works, emphasize their universality and separation from other segments of human activity, in addition to the use of terms-internationalisms, as markers of “high style” seldom use foreign words and expressions “copied”, most often from the Latin language, in its original form – that is, in the form and alphabet of the given source language. These foreign words refer to: *clined* phrases that are characteristic of scientific texts in general (*ad hoc*, *de facto*, etc.); and abbreviations – “auxiliary apparatus”, for which almost every language has appropriate equivalents (e.g. *ibid*, *et al*, *vs*, etc.).

Apart from the mentioned cases, the authors of scientific papers often tend to use foreign language words even when it comes to terms – in the form of words, phrases, constructions, which are usually taken from the original source. This is often the case with those terms that are in a given form in a foreign language well known to scientists in the given field. However, these can also be newly created terms, which as such have not yet been adopted, recognized and accepted in a given scientific environment, and other authors, in case they mention them, have a need to give their original form in a given foreign language in addition to the translated form.

Besides, authors often cite entire constructions or sentences in a foreign language, with or without translation, which do not include terminological but also basic, everyday vocabulary. This is the case when quoting other people’s thoughts, as well as original titles of some works. In this way, the authors demonstrate their erudition, competence for dealing with the problems of the given area, confirming their authority and trust with the reader.

Similar markers of “high style” are archaic forms of words present in theological scientific works, but Church

Slavonicisms, especially those adapted phonologically and morphologically, can often be felt as archaisms. Church Slavonicisms are not the dominant and distinct feature of the lexicon of theological scientific works, and their appearance is usually conditioned by the individuality of the author of a given scientific work.

In theological scientific papers in English, there are archaic, obsolete forms of nouns (*charger* – a large platter; *exchanger* – money changer, banker), pronouns (*thou, thee, thy, thine*), adjectives (*meet* – appropriate, suitable, fitting; *untoward* – perverse, intractable, crooked), adverbs (*aforehand* – beforehand; *annon* – immediately, at once), verbs (*adjure* – to bind by oath or solemnly entreat; *assay* – to attempt, try), as well as verb-endings from Middle English (*hath, art, knowest*) (Ricks), and they are almost always a part of the content of the Holy Scripture which is quoted in a given scientific work with a certain intention.

Abstractness is another feature of the vocabulary of all scientific and also of theological works. The tendency of science to express knowledge generally influences the fact that abstract vocabulary, both terminological and basic, is far more represented in scientific works than concrete. This is even further supported by the very nature of the subject of research and interest of theology.

In addition, in the field of science, authors get the opportunity to express their creativity when it comes to creating new words – neologisms or coinages. As Crystal notes, science is an especially productive field for new coinages (Kristal, 1987, p. 380). Terms can appear as coinages – newly created lexical forms for naming certain terms in science. The author is obliged to define them when he uses them for the first time if he is their creator, and then they can be generally accepted, adopted in a given scientific field and eventually come to life as independent terms. Some of them, which do not resonate with the scientific audience, will end their lives as neologisms. The field of theology, in contrast to the vast majority of other scientific spheres, gives opportunities to the author-expert to express individuality and creative abilities not only when it comes to terms but also the “connective tissue”, basic vocabulary as a carrier of expression. For some authors, this word creativity in particular becomes recognizable as a personal stamp, bringing the style of even scientific proper papers in close connection with the belles-letters style, without damaging the expression itself in terms of ambiguity, inaccuracy, or obscurity.

Every presentation, even a theological one, which pretends to be scientific, imposes an obligation on the author to use one very important tool. Namely, out of the need to point out the logical sequence of thoughts and organize a complex exposition, theological texts, as well as texts of other sciences, resort to „auxiliary means“, i.e. words that have the function of organizing the presentation. For that purpose, various conjunctions, adverbs, introductory words and syntagms, phrases, impersonal and indefinite sentences are used. Their functions are numerous, and express different relationships between the facts and the arguments presented by the author. In the examined cor-

pus of scientific papers, they are especially numerous and diverse (i.g. *thus, moreover, nevertheless, on the one...on the other hand, first of all, finally*).

Insisting on the precision of the theological text, in addition to narrowing the polysemy, also affects the frequent repetition of the same words, that is, the uniformity and stinginess of the scientific vocabulary, which is not perceived here as the roughness of style and poverty of language. Moreover, this is an expected and necessary property of scientific expression so that the reader’s attention would not diffuse and be lost in the search for the meaning of the expression, but in order to focus on the essence of the text – the information that the author seeks to present.

In the case of repetition, the professional term cannot be replaced by another with a similar meaning, or descriptively transferred without losing its exactness. In addition, the frequent appearance of the same term will not be perceived by the reader (listener) as stylistically inappropriate, nor sound vexing. Their repetition does not make the scientific style less valuable, nor is it perceived as a disadvantage. On the contrary, the use of a small number of words, both professional and from basis, common vocabulary, can make it easier for the reader to “master the content of the text”, i.e. to monitor and receive (new) information.

3. Methodology

Based on the statistical analysis of the corpus of scientific proper and scientific-textbook works in the field of theology in English, the following results have been obtained.

In university textbooks in English, general scientific terms make up on average about 7% of the total lexical fund, more precisely in *The Church in the Ancient Society* they make up about 7%, in *An Introduction to the New Testament and the Origins of Christianity* about 5%, while in *The Cambridge Companion to St Paul* 10%. In the corpus of analyzed works of scientific proper substyle, general scientific terms are represented almost uniformly, and make up about 11% of the total lexical fund. More precisely, in *The New Testament: An Introduction* they make up about 10% of the total vocabulary, in *The Byzantine Legacy in the Orthodox Church* 11%, and in *Of Water and the Spirit* about 12%. Thus, in comparison with the share of general scientific vocabulary in works of scientific proper substyle (11%), in the works of scientific-textbook substyle, this share has been reduced by about 4%.

Narrowly professional terms in the corpus of university textbooks in English also make up on average about 9% of the total lexical fund – in *The Church in the Ancient Society* they make up about 6%, in *An Introduction to the New Testament and the Origins of Christianity* about 16%, while in *The Cambridge Companion to St Paul* about 5%. Of the examined corpus of scientific proper substyle in English, narrowly professional terms make up 7-11%, which on average is about 9% – in *The New Testament: An Introduction* they make up about 9% of the total vocab-

ulary, in *The Byzantine Legacy in the Orthodox Church* 7%, and in *Of Water and the Spirit* about 11%. The share of narrowly professional terms in the works of university-textbook and scientific proper substyle is therefore equal (9%).

The total percentage of general and narrowly professional terms in university textbooks in relation to the total vocabulary is on average about 16%, more precisely in *The Church in the Ancient Society* about 13%, in *An Introduction to the New Testament and the Origins of Christianity* about 21%, while at *The Cambridge Companion to St Paul* 15%. The total representation of terms, both general and narrowly professional, in relation to the entire vocabulary in academic papers is on average about 20% – in *The New Testament: An Introduction* about 18%, in *The Byzantine Legacy in the Orthodox Church* 18%, and in *Of Water and the Spirit* about 23%. The difference in relation to the use of the total number of narrowly professional and general scientific terms between the scientific-textbook and scientific proper substyle is about 4%.

This difference in the use of terms is visible not only when it comes to their frequency, but also the way they are used. In the works of the scientific proper substyle, the professional term itself is most often used without definitions, except in cases of original or non-traditional use. In contrast, professional terms, primarily narrowly professional, in university textbooks, when mentioned for the first time, are usually accompanied by a definition, explanation or detailed description, in accordance with the goals and objectives of the scientific course or textbook. Once explained, it can then appear more than once in the same text. Such nomenclature terms in textbooks are often accompanied by etymological data, with forms from foreign language given in parentheses from which they originated and their possible original, primary meaning. Sometimes they require extended presentations about possible changes in their meaning throughout history or in different environments, etc. The author of such scientific papers becomes a linguist himself, and refers to etymology in order to achieve certain didactic goals.

Within narrowly professional terms, university-textbook authors prefer to use internationalisms (Grecisms, Latinisms and Hebraism) which make up an average of 29% of the total fund of narrowly professional vocabulary (or about 2.6% of the total lexical fund), in *The Church in the Ancient Society* about 34%, in *An Introduction to the New Testament and the Origins of Christianity* about 28%, while in *The Cambridge Companion to St Paul* 27%. Of the total fund of narrowly professional terms, the average of internationalisms in academic papers is about 12% (or 1% of the total lexical fund): in *The New Testament: An Introduction* they make up about 6% of the total narrowly professional vocabulary (0.5% of the total lexical fund), in *The Byzantine Legacy in the Orthodox Church* 12% (1% of the total lexical fund), and in *Of Water and the Spirit* about 18% (2% of the total lexical fund).

However, the authors of the examined corpus of works of both scientific proper and scientific-textbook substyle

are not inclined to use Church Slavonicisms in narrowly professional terminology, so they are completely absent in the given corpus of works.

4. Discussion

The high frequency of internationalisms in the total share of narrowly professional terminology in the examined textbook corpus can be explained by the fact that these are university textbooks of theological. The authors had in mind that the target readership consists of future experts, who are on the verge of becoming full members of a group of experts in the given field, and who already have a high level of knowledge in the field. On the other hand, the analysis also shows that it is a case of the repetition of the same nomenclature internationalisms, which also affects their number. Unlike scientific proper papers, where the author has no need of repetition, in textbooks the repetition of the same terms is necessary and expected for a more detailed explanation, so the sentences are shorter making the presentation more accessible. Moreover, a term once used and explained if necessary, makes the author free to use it further in the text without fear of causing confusion among readers. In addition, repetition in the university textbooks is not considered a disadvantage, but is common and expected by the target audience. Thus, e.g. in the examined part of the corpus (of 1000 words) in *Introduction to the New Testament* internationalism-noun *Gentiles* and adjective *Gentile* (Hebraism, according to *Collins English Dictionary*: from 4th century, from Late Latin *gentilis*, from Latin: one belonging to the same tribe or family (644)) appear as many as 17 and 15 times, respectively; and *apostles* as many as 6 times.

Important markers of a scientific text, foreign words by which we primarily mean “obsolete” phrases, but also abbreviations, most often from the Latin language, will seldom appear in textbook texts. We have rare examples of abbreviations in the English corpus, e.g. in *Introduction to the New Testament*:

In Luke 8:19-21, Jesus identifies his true family not as those who are physically related to him (i.e. the Jews), but as all who hear and do his word. (Burkett, 2002, p. 264)

We rarely find an example of a phrase in a foreign, Latin language, additionally separated from the rest of the text, either given in parenthesis or in italics, such as:

The archdeacon thought this brawling in church and rebuked her; she went off in a huff (*irata discessit*) (Chadwick, 2003, p. 54).

It is *par excellence* a gift of leadership (Dunn, 2003, p. 81).

Foreign words, primarily nomenclature terms, which are transliterated into English, or used in their original form, i.e. in the alphabet of the original language (in the-

ology most often from Greek, Latin or Church Slavonic), appear less often in textbooks than is the case with professional scientific papers. They almost never appear on their own, without explanation, because the author cannot expect the target audience to be acquainted with their meaning, particularly when it comes to textbooks in the field of theology. The author does not have a reader-expert equal to himself, so having that in mind, he does not use the words that the reader will not be able to understand, or that will divert his attention from the basic idea. Foreign words, as we mentioned earlier, can appear next to the appropriate nomenclature term in English, definition, or other type of explanation, and functioning as additional information in brackets, or, less often, vice versa. The authors of the analyzed corpus in English did this in the following ways. In *The Church in the Ancient Society* we have:

At first they bore the simple title ‘deacon’; the female ‘deaconess’ (*diakonissa*) is a later form (Chadwick, 2003, p. 54).

It was also called the Thanksgiving; in the Didache, Ignatius, and Justin this word is already technical: *eucharistia*.

A consequence of this in the past has been the feeling among the clergy that so sacred a text as the central eucharistic prayer of consecration and offering, in Latin the ‘canon of the mass’, in Greek ‘anaphora’, should be mumbled, not said aloud, because it has mystery at its heart (Chadwick, 2003, p. 212).

The author translates these foreign words by transliteration into English from the Greek language, separating the given word either in italics or placing it under quotation marks. He cannot expect the readership to be able to read the given words in the original alphabet (here in the Greek alphabet), so in this way he brings them closer to the original form. The meaning of these words is previously explained in the sentence, or in the text, and this form appears as a kind of additional information, which the recipient, as necessary or at least desirable, should in the author’s opinion adopt.

Similarly to this in *The Introduction to the New Testament* we have the following examples:

In Acts 5:11, Luke refers to this community of believers as the “church” (Greek *ekklesia*, “assembly”), the translation of a term used in the Hebrew Scriptures to designate the “congregation” or “assembly” of God’s people (Burkett, 2002, p. 270).

In parentheses, the author provides the origin, the transliterated form (of an originally Greek term) separated by italics, as well as the meaning in the given original language, and gives the word itself outside the brackets, dealing, according to the purpose of the textbook, with the etymology of the same term.

In *The Cambridge Companion to St Paul*, words of foreign origin (Greek, Latin, Hebrew and German) are

highlighted in italics in the text, and their meaning can be found in the Glossary at the beginning of the paper, or is given in the text before or after the given word. Here are the following examples:

There has rarely been much doubt about the principal letters (*Hauptbriefe*) – Romans, 1 and 2 Corinthians and Galatians (Dunn, 2003, p. 3).

In common with many other (particularly American) scholars, Martyn reinforces the christocentric character of Paul’s gospel by advocating Paul’s talk of ‘faith’ in his key polemical discussion on the theme is a reference not to human trust (*pistis Christou* = ‘faith in Christ’) but to the faithfulness of Christ (*pistis Christou* = ‘faith of Christ’) (Dunn, 2003, p. 12). The main idea in Paul’s mind seems to have been his commission to missionary work in universal dimensions, i.e. to permeate with the gospel what his contemporaries considered the ‘Western world’ and liked to talk of as ‘inhabited world’ (*oikumene*), that is, the Mediterranean world under Roman rule (Dunn, 2003, p. 28).

What is true of Paul as ‘ambassador’ is true also of Paul as ‘apostle’ (*apostolos*), the much more frequent self-designation (Gal. 1:1; 1 Cor. 1:1; Rom. 1:1) (Dunn, 2003, p. 36).

He and Apollos are both ‘servants’ (*diakonoi*) of God and ‘fellow workers’ (*sunergoi*) in relation to each other (Dunn, 2003, p. 37).

The message Paul preached (‘our gospel’ – 1:15) to these Macedonians was a narrative of ‘good news’ (*euaggelion*) which he characterized variously as ‘the gospel of God’ (1:5; 2:2, 8, 9) and ‘the gospel of Christ’ (3:2) (Dunn, 2003, p. 52).

Once explained, they may appear later in the text, also in italics, such as:

Well into the twentieth century, indeed, the key question was when ‘old Catholicism’ or ‘early Catholicism’ (*Frühkatholizismus*) first emerged (Dunn, 2003, p. 4).

And further on in the text:

And on the other, the *Frühkatholizismus* issue has been restated in terms provided from the sociology of Max Weber (Dunn, 2003, p. 5).

Here are some more examples:

This was the belief that the human condition was one of imprisonment and ignorance, the spirit within (‘sparks o light’) needing to be enlightened, given knowledge (*gnosis*) as to its true nature and origin. In the myth, salvation is brought by the ‘light-person’ who enters this lower world to bring the saving, life-giving *gnosis* (Dunn, 2003, p. 8).

It is hardly to be denied, of course, that Paul sha-

red with his environment language and concept like 'knowledge' (*gnosis*) and 'spiritual' (*pneumatikos*) (Dunn, 2003, p. 9).

The use of foreign words, in addition to the Greek language and the Greek alphabet, which are woven into the fabric of the text without translation and explanation, is still an extremely rare occurrence in university textbooks.

Neologisms are also a rarity in textbooks. Authors of university textbooks do not have the freedom as authors of scientific proper papers. The form and scope of scientific information is dictated by the scientific program, and the system of presentation and proof must be adjusted to the level of prior knowledge and the age of the recipient. Therefore, in the scientific-textbook substyle, there is no such creative freedom, both when it comes to forging new expressions, and the use of expressive means of language (stylistic figures), which is possible in scientific proper works. Communication between the author-expert and a potential future expert can be difficult or even impossible if the author of the textbook violates these restrictions, which would call into question the validity of the same textbook as a didactic tool. We have a rare case in *The Cambridge Companion to St Paul*, where the author creates a new word, but by derivation and from English elements, so the meaning can be easily understood:

To a limited practical extent the incoming Judaizers were 'Corinthianized' and the local Spirit-people 'Judaized' (Dunn, 2003, p. 84).

Or it is a compound of also familiar elements from English:

Martyn reinforces the christocentric character of Paul's gospel by advocating Paul's talk of 'faith' in his key polemical discussions (Dunn, 2003, p. 12).

The entire lexical fund must be adjusted to the level of knowledge of the target readership. In this regard, the narrowing of polysemy remains a necessary feature of textbook texts, in order to facilitate the reception of information. The used words always have one, specific meaning in the textbook scientific text, and not more (either figurative or secondary meanings). Thus e.g. in *The Church in the Ancient Society* we have the word *tradition* which has several meanings (*Collins English Dictionary* records as many as seven), but in theological texts it is always used in the meaning (given under number 4) *Christianity – a doctrine or body of doctrines regarded as having been established by Christ of the apostles though not contained in Scripture*. This corresponds to the only definition of this noun offered by *The Concise Dictionary of the Christian Church* (*The Concise Dictionary of the Christian Church*, 2000, p. 585). While the word *disciple* has two meanings (according to *Collins English Dictionary*), in theological texts only one meaning is always implied, here it is the second of the following:

disciple, noun

1. a follower of the doctrines of a teacher or a school of thought.

2. one of the personal followers of Christ (including his 12 apostles) during his earthly life.

Jesus of Nazareth, a charismatic prophet from Galilee, gathered to himself a community of disciples to help in a reform of the Jewish religious tradition, which looked back to the Hebrew prophets and their expectation of divine intervention. (*Collins English Dictionary*, 1991, p. 5).

We also find only one, narrow meaning of this term in *The Concise Oxford Dictionary of the Christian Church*:

Disciples, the. A term sometimes used of the 12 Apostles whose names are recorded in the Gospels (*The Concise Dictionary of the Christian Church*, 2000, p. 170).

The repetition of the same words is a feature of the scientific-textbook, as well as of the academic substyle. Even in textbooks, repetition does not feel like a stylistic irregularity, but rather as a rule and a necessity. The abundance of synonyms would not correctly and accurately convey information when it comes to terms. The richness of vocabulary (which is a feature primarily of belles-lettres style) would make it difficult to perceive information, and the primary goal of the textbook would not be achieved.

We have singled out some interesting examples from the analyzed corpus, e.g. in *The Cambridge Companion to St Paul*:

Love is the greatest of all the *gifts* because it is totally dedicated to the good of the other (Ch. 13). It is what makes Christians Christlike. Paul singles out one expression of love for special mention, the *gift* of prophecy (14:1-25). It is *par excellence* a *gift* of leadership. It is the *gift* which most builds up, directs, and sustains the community (14:3) (Dunn, 2003, p. 22).

Here, the term *gift* is irreplaceable in its narrow meaning (= gift from God), and a synonym should not be used so as not to confuse the reader by leading him to think that it is another term.

Words as organizers of the presentation (conjunctions, conjunction words, adverbs, introductory words and syntagms, phrases, impersonal and indefinite sentences) are present in smaller numbers and are less diverse. The system of proving and presenting knowledge must be adapted to the target audience. The author of textbooks avoids long, complex constructions and sentences whose meaning can hardly be followed by the reader of the textbook. As the author of a textbook should not only convey information, but also do so in such a way that the reader can easily understand and adopt it, he must take care to present his thoughts in a clear and understandable way. This is often neglected by the authors of some textbooks, creating textbooks that

lose their didactic value due to the pretentious motives of the authors themselves or their “inability” to adapt to the intellectual level and prior knowledge of the readership to whom they address. The example of these words in textbooks is small, they are quite uniform and are often repeated several times.

5. Conclusion

The works of the scientific-textbook substyle differ in the goal, content and character of the target readership from the works of the scientific proper substyle. Namely, the character of the addressee – prior knowledge, motivation and needs, will influence the style of texts of the scientific-textbook substyle, which will be reflected on all three language levels (lexical, morphological and syntactic), and the most obvious influence will be on the lexical level. The specificity of theology as a science will particularly impact the lexical level of theological scientific works.

The addressees of texts of a scientific proper substyle are primarily experts specialized in a given scientific field, who are at the highest level familiar with the issue, so academic papers are the most saturated with content and information of all other scientific substyles and are characterized by increased use of terms. Unlike them, the addressees of the scientific-textbook substyle are young people, future experts who have a desire for knowledge in a given field,

as well as the already formed motivation for improvement. Based on all the above, we can conclude that the vocabulary of university textbooks differs somewhat from the vocabulary of academic papers, especially when we consider the use of general scientific vocabulary and the total share of terms, while the use of narrowly professional terms is identical, and the use of internationalisms-terms in the corpus of the selected university textbooks is higher in relation to their use in academic papers.

Repetition of words and narrowing of polysemy remains an important feature of university textbooks, while phrases in a foreign (Latin) language, foreign words as a nomenclature term and words that have the function of organizing a presentation are less frequent. However, despite these differences, we do not notice extreme differences at the lexical level between academic papers and university textbooks. The reason for this is the fact that the addressees of university textbooks have a dose of seriousness and are ready to receive and adopt the transmitted information, with the potential aspiration to become one day a part of a narrow circle of experts in a given field of science. However, this will not be the case when it comes to the addressee of (primary or secondary) school textbooks, which should be the subject of an analysis of a some new paper, since it opens the possibility of comparing the scientific-textbook substyle with regard to a specific target readership, i.e. university and (primary or secondary) school audience.

Bibliography

- Ayto, J. (2005). *Dictionary of Word Origins*. London: A&C Black. [online] <https://epdf.pub/word-origins3614fb1227e6bc66395f8df79e544a3691633.html>, [19.09.2020]
- Burkett, D. (2002). *An Introduction to the New Testament and the Origins of Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chadwick, H. (2003). *The Church in the Ancient Society: From Galilee to Gregory the Great*. Oxford: Oxford University Press.
- Collins English Dictionary*. (1991). Glasgow: HarperCollins Publishers.
- Concise Oxford Dictionary of the Christian Church*. (2000). Oxford: Oxford University Press.
- Dunn, J. D. G. (2003). *The Cambridge Companion to St Paul*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gumovskaâ, G. (2008). *LSP: English for Professional Communication: Anglijskij âzyk professional'nogo obšeniâ*. Moskva: Aspekt Press.
- Knežević, I. i Ranković, Z. (2015). Naučni stil i žanrovi naučnih radova u oblasti teologije. *Komunikacija i kultura online*, 6. Beograd. 46-58. <https://www.komunikacijaiikultura.org/index.php/kk/article/view/63>
- Kristal, D. (1987). *Kembrička enciklopedija jezika*. Beograd: Nolit.
- Meyendorff, J. (1982). *The Byzantine Legacy in the Orthodox Church*. New York: St Vladimir's Seminary Press.
- Schememann, A. (1974). *Of Water and the Spirit*. New York: St Vladimir's Seminary Press.
- Stanojčić, Ž. i Popović, Ĺ. (2008). *Gramatika srpskog jezika*. Beograd: Zavod za udbenike.
- Ricks, E. *A Short Glossary of Obsolete Words in the King James New Testament* [online] <https://www.churchofjesuschrist.org/study/new-era/1977/04/a-short-glossary-of-obsolete-words-in-the-king-james-new-testament?lang=eng>, [27.09.2020]
- Tarazi, P. N. (1999). *The New Testament: An Introduction*. New York: St Vladimir's Seminary Press.

«Российская Древлеправославная церковь Христова Белокриницкой иерархии» – юрисдикции «епископа» Алимпия (Вербицкого): история возникновения и современное состояние

Павел Бочков

Кафедра теологии и христианской коммуникации, Межрегиональная Академия управления персоналом, Украина

ORCID 0000-0002-3218-6706

fpavel@inbox.ru

rev. Pavel Bochkov, "The Russian Ancient Orthodox Church of Christ of the Belokrinitskaya Hierarchy" – the jurisdiction of "bishop" Alimpiy (Verbitsky): history of origin and current state, *Elpis*, 23 2021: 63-67.

rev. Pavel Bochkov, „Rosyjska Stara Cerkiew Chrystusa Hierarchii Bialokrynickiej” – jurysdykcja „biskupa” Alimpjusza (Wierbickiego): historia powstania i stan obecny, *Elpis*, 23 2021: 63-67.

Abstract: The article tells about the history of the emergence of a small Old Believer jurisdiction that emerged in 2010 against the background of administrative turmoil and crisis within the Russian Orthodox Old Believer Church. A small group of believers, united by the Old Believer Bishop Alimpiy (Verbitsky), still exists and conducts its religious activities on the territory of Russia and Ukraine. It is also represented on the Internet.

Streszczenie: Artykuł opowiada o historii powstania małej jurysdykcji staroobrzędowców, która pojawiła się w 2010 roku na tle zawirowań administracyjnych i kryzysu wewnątrz Rosyjskiej Prawosławnej Cerkwi Staroobrzędowej. Niewielka grupa wiernych, zjednoczona przez biskupa staroobrzędowca Alimpjusza (Wierbickiego), nadal istnieje i prowadzi swoją działalność religijną na terenie Rosji i Ukrainy. Jest ona również obecna w Internecie.

Аннотация: В статье рассказывается о истории возникновения малочисленной старообрядческой юрисдикции, появившейся в 2010 году на фоне административных нестроений и кризиса внутри Русской православной старообрядческой церкви. Незначительная группа верующих, объединенных старообрядческим епископом Алимпием (Вербицким), и в настоящее время существует и ведет свою религиозную деятельность на территории России и Украины. Она также представлена и в сети «интернет».

Keywords: Alimpiy (Verbitsky), Old Believers, schism, non-canonical jurisdictions

Słowa kluczowe: Alimpjusz (Wierbicki), staroobrzędowcy, schizma, jurysdykcje niekanoniczne

Ключевые слова: Алимпий (Вербицкий), старообрядчество, раскол, неканонические юрисдикции



Во второй половине 2000-х гг., в самой крупной старообрядческой поповской юрисдикции – Русской Православной Старообрядческой Церкви (РПСЦ) (известной также как церковь старообрядцев, приемлющих Белокриницкую иерархию), возникло разделение, приведшее к возникновению новых неканонических структур, одной из которых стала «Российская Древлеправославная церковь Христова Белокриницкой иерархии» (РДЦХ БИ).

События, предшествовавшие возникновению нового раскола, связаны с избранием нового Предстоятеля РПСЦ, старообрядческого Митрополита Московского и всея Руси Корнилия (Титова), которое состоялось 18 октября 2005 года в Москве (*Izbranie Predstoátelá Russkoj Pravoslavnoj Staroobrádčeskoj Cerkvi*, 2006). До своего возведения в сан митрополита Корнилий (Титов) всего несколько месяцев был епископом Казанским (*Kratkaá biografía Vysokopreosvášennejšego*

Korniliá, Mitropolita Moskovskogo i vseá Rusi, 2006, s. 120) и еще не успел проявить себя на ниве церковного служения в должной мере, и, как следствие, не имел достаточного количества соратников и симпатизирующих ему клириков. На фоне своего харизматичного предшественника митрополита Андриана (Чертвегова) (*Preosvyashchenneyshiy Andrian, Mitropolit Moskovskiy i vseya Rusi. Nekrolog*, 2005; *546 dnei staroobrádčestva v XXI veke*, 2006), только недавно рукоположенный в сан епископа Корнилий (Титов) выглядел осторожным и скромным иерархом. Первые его шаги на посту предстоятеля РПСЦ вызвали критику со стороны части верующих и клириков, усмотревших в его политике малое внимание к вопросам внутренней жизни РПСЦ (*Naša Cerkov' v krizise*, 2007), во взглядах – екуменизм, а затем и предательство идеалов РПСЦ и старообрядчества в целом. В преддверии Собора РПСЦ 2007 года появилось «Открытое письмо духовенства, иночеству-

ющих и мирян Освященному Собору РПСЦ по поводу развития ереси экуменизма в старообрядческой среде», в котором ряд клириков и мирян указали на вышеперечисленные тенденции (Barmin Mihail. Sobor gešil problemu!? – vskrýv veny Cerkvi, 2007, s. 4 – 5).

«Одновременно с этим в Иркутско-Амурской и всего Дальнего Востока епархии РПСЦ возник конфликт епископа Германа (Савельева) с иереем Константином Луневым (г. Владивосток) относительно вопроса возможности моления с еретиками и с другими христианами-старообрядцами Приморского края относительно церковной Соборности. На внеочередном Епархиальном Съезде Дальневосточной епархии РПСЦ, состоявшемся весной 2007 года в с.Суходол Приморского края, епископ Герман (Савельев) был отстранен от управления епархией, которая перешла под прямое управление митрополита Корнилия (Титова). Со своей стороны, епископ Герман не признал решения Съезда и запретил в служении семерых из девяти священнослужителей епархии, которые в свою очередь не подчинились решению отстраненного епископа. Освященный собор, проходивший 16-19 октября 2007 года не только ничего не решил в дальневосточном вопросе, но напротив, отказ митрополита Корнилия прочесть публичное исповедание веры вызвало негативную реакцию у дальневосточной делегации, которая покинула Собор. Покинувшие Собор 18 октября объявили о разрыве молитвенного общения с РПСЦ, 9 ноября 2007 года о разрыве молитвенного общения с РПСЦ объявил и епископ Герман. 13 ноября под давлением комиссии РПСЦ, посетившей г. Хабаровск, он объявил о возвращении в РПСЦ, но 20 ноября в г. Москве он объявил о прерывании молитвенного общения с митрополитом Корнилием и возглавил «Собор» ДЦХ (Древлеправославной Церкви Христовой – прим. свящ. П. Бочкова) в Москве (в Алтуфьево)» (Drevlepravoslavnaâ Cerkov' Hristova (Belokrinickaâ ierarhiâ)).

В 2007 году состоялся Собор РПСЦ, на котором, в числе критиков, выступил инок Алимпий (Вербицкий) осудив деятельность митрополита Корнилия, усмотрев в его официальных встречах и действиях уклонение в ересь и экуменизм. Кроме того, инок обвинил митрополита в тайных переговорах с представителями Русской Православной Церкви Московского Патриархата (РПЦ МП) на предмет возможного соединения (Alimpij (Verbickij), inok. Otkrytoe piš'mo Osvâšenному Soboru Russkoj Pravoslavnoj Staroobrâdčeskoj Cerkvi). Сам митрополит Корнилий (Титов) «в своих выступлениях не раз признавал допущенные им по неопытности ошибки во время межконфессиональных контактов и так называемого «диалога» с РПЦ МП» (Ezerov i Šiškin, 2007, s. 10). Мысли, выраженные Алимпием (Вербицким) (Ezerov i Šiškin, 2007, s. 11) вполне разделяли несколько клириков РПСЦ, деятельных мирян, представителей старообрядческой журналистики. В частности, главный редактор старообрядческого журнала «Общий Дом» Михаил Бармин из Нижнего Новгорода опубликовал пространную статью с жесткой

критикой действий руководства РПСЦ и лично митрополита Корнилия (Титова) (Barmin, 2007). В своей критике М. Бармин особое внимание уделил новшествам, которые стали происходить в РПСЦ сразу же «после избрания митрополита. Спустя всего месяц был отправлен в отставку издательский отдел, сформированный при митрополите Андриане, затем Рогожское покинули настоятель Покровского собора протоиерей Иоанн Думнов, главный архитектор Алексей Синельников и другие. Параллельно с этими событиями происходили необычно частые и близкие встречи с новообрядческими архиереями. Без традиционного соборного обсуждения, на Совете митрополии была создана комиссия по диалогу с РПЦ МП, наличие которой впоследствии вызвало большие потрясения и раздоры» (Barmin, 2007, s. 3). Вследствие критики митрополита Корнилия и конфликта в Дальневосточной епархии возникла новая юрисдикция во главе с епископом Германом (Савельевым) под наименованием «Древлеправославная Церковь Христова (Белокриницкой иерархии)» (Barmin, 2007, s. 6). Однако сами последователи новой юрисдикции отметили, что собор их юрисдикции от 20.11.2007 г. «не говорил о создании новой конфессии, но четко указал свое правопреемство» (Eliseev, 2007, s. 64).

По состоянию на конец 2007 г. данная юрисдикция представляла собой довольно крупную группу общин и клириков и насчитывала «в своих рядах одного епископа и восемь священников (протоиерей Елисей Елисеев, являющийся икономом – управляющим делами Д[альне]В[осточной] епархии, протоиерей Георгий Иванов – иконом Московской епархии, протоиерей Никола Спижевой (Хабаровск), иерей Александр Шестаков (Бурятия), иерей Константин Лунев (Приморье), иерей Сергей Боголюб (Амурская область), Александр Черногор (Рязанская область), иерей Виктор Иванов (Читинская область), инок Алимпий (Вербицкий), а также порядка 20 церковных общин и религиозных групп (не менее десятка общин на Дальнем Востоке РФ, две в Рязанской области, домашний храм священника Георгия Иванова, а также малочисленная группа в Москве и Подмоскowie)» (Drevlepravoslavnaâ Cerkov' Hristova (Belokrinickaâ ierarhiâ)). В ответ на уклонение в раскол, РПСЦ на Совете Митрополии в феврале 2008 г. издала постановлением, в котором признала новообразованную юрисдикцию «раздорническим сообществом», к которому обратилась с призывом к покаянию и возвращению в состав РПСЦ (Obrašenie Episkopov Cerkvi Hristovoj, 2008), продлив при этом наложенные прещения на ряд критиков митрополита Корнилия (Postanovlenie Soveta Mitropolii Russkoj Pravoslavnoj Staroobrâdčeskoj Cerkvi, 2008).

В последующие несколько лет данная юрисдикция разделилась на несколько непримиримых по отношению друг к другу партий (Postanovlenie Soveta Mitropolii Russkoj Pravoslavnoj Staroobrâdčeskoj Cerkvi, 2008; Razdory v RPSC XXI vek. O sovremennoj specifike deleniâ Cerkvi na učašûi i učimûi, 2013), одной из которых стала крайне малочисленная община верующих,

объединенных вокруг священника Александра Черного и инока Алимпия (Вербицкого). Однако уже в 2010 г. между ними произошел раздор по «богословскому вопросу о степени причастности еретиков 2-го и 3-го чина к Церкви Христовой, в результате чего стороны анафематствовали друг друга» (*Rossijskaâ Drevlepravoslavnââ Cerkov' Hristova (Belokrinickaâ ierarhiâ)*). В результате и эта группа распалась на две части, одну из которых возглавил инок Алимпий (Вербицкий).

Биография инока Алимпия (Вербицкого) изложена им самим на различных ресурсах и в изданиях его юрисдикции, однако и представители РПСЦ подробно излагают некоторые детали его жизненного пути. В миру – Юрий Александрович Вербицкий. Родился в 1965 году в г. Евпатория, в Крыму в греческо-польской семье (*Razdory v RPSC XXI vek. O sovremennoj specifike deleniâ Cerkvi na uçašui i ućimuû, 2013, s. 17*). С юности увлекся графикой и иконописью. С середины 1980-х гг. стал профессионально заниматься иконописью, трудился в храмах Русской Православной Церкви. В частности, им были написаны иконы для иконостасов православных храмов в г. Сегеже (Республика Карелия, 1986 г.) и г. Калининграде (1987 г.). Его труды и таланты были замечены архиепископом Смоленским и Калининградским Кириллом (с 2009 г. – патриарх Московский и всея Руси, Предстоятель Русской Православной Церкви). Архиепископом Кириллом он был приглашен на должность епархиального иконописца Смоленской епархии. В этом качестве им был расписан домовый храм архиепископа. По его «архитектурным проектам было построено несколько храмов: в Монастырщине, в Сафоново, в Ельне» (*Verbickij, 2010, s. 21*). Кроме того, Вербицкий фактически стал клириком Смоленской епархии Русской Православной Церкви, так как у архиепископа Кирилла «был посошником, а в 1988 г. принял от него рясофорный постриг» (*Verbickij, 2010, s. 21*). В том же году, согласно исследованиям представителей РПСЦ, Вербицкий «резко пересматривает своё отношение к новообрядчеству, вдруг узнаёт о безблагодатности обливательного крещения и заново крестится трёхпогружательно у единоверческого священника о. Иринарха (Денисова) в Михайловской слободе под Москвой. Он же постригает Юрия Вербицкого в монахи с именем Алимпий» (*Razdory v RPSC XXI vek. O sovremennoj specifike deleniâ Cerkvi na uçašui i ućimuû, 2013, s. 17*). Однако сам Алимпий (Вербицкий) утверждает, что принял в единоверческой общине лишь таинство Крещения: «Осенью того же года, я ушел от архиепископа Кирилла и присоединился 2-м чином, через миропомазание и отречение от никонианской ереси, к нашей святой Русской Православной Старообрядческой Церкви, где и был пострижен в монашество. Постриг совершил митрополит Алимпий (Гусев). Монашество я принял в возрасте 22-х лет» (*Verbickij, 2010, s. 21*). В другом своем тексте он утверждает, что в возрасте 23-х лет (*Portfolio staroobrádčeskogo episkopa Alimpiâ Verbickogo, s. 3*). В 1996 г. он поселился в лесу в Рязанской области, где обустроил небольшой скит, в

котором прожил 20 лет. «На жизнь зарабатывал иконописанием и продолжал штудировать источники церковной письменности» (*Portfolio staroobrádčeskogo episkopa Alimpiâ Verbickogo, s. 3*). Несмотря на удаленность от центра духовной и административной жизни РПСЦ в Рогожском посёлке в Москве, инок Алимпий живо интересовался событиями в жизни старообрядчества, резко реагируя (в письменной форме) на некоторые факты, связанные с отступлением от чистоты верования и благочестия (*Verbickij, 2010, s. 23*). Оппоненты Алимпия (Вербицкого) утверждают, что в это же время ряд клириков РПСЦ попали под его влияние, вследствие чего были запрещены в служении: «несколько молодых священников, попавших под влияние инока Алимпия в 1990-е, были запрещены в служении митрополитом Алимпием и с тех пор не служат. Среди них о. Александр Кукушкин (Рязань, впоследствии священноинок Агапий), о. Александр Илющенко (Клинцы), о. Симеон Семёнов (с. Микварово Кировской области), о. Михаил Ниякий (священноинок Макарий – служил в Большом Мурашкино и Николо-Улейминском монастыре)» (*Razdory v RPSC XXI vek. O sovremennoj specifike deleniâ Cerkvi na uçašui i ućimuû. s. 17*). В это же время, инок Алимпий продолжал заниматься иконописью, трудился над росписями храмов, оформлял старообрядческие издания. В 2004 – 2007 году являлся членом Канонической комиссии «РПСЦ при митрополите, откуда был исключен на Освященном Соборе 2007 года. Одним из вопросов, по которому он делал доклад на Соборе 2005 года, была практика допуска мирян к исповеди и причастию во время между постами» (*Razdory v RPSC XXI vek. O sovremennoj specifike deleniâ Cerkvi na uçašui i ućimuû. s. 18*).

Оставшись в середине 2010 года единственным духовным лицом, во главе группы единомышленников, не имея ни одного священнослужителя для удовлетворения нужд общины, Алимпий (Вербицкий) стал искать возможности для рукоположения в священный сан, обосновывая такой шаг на примерах из истории старообрядчества, когда некоторые старообрядцы принимали посвящения от новообрядцев, т.е. в РПСЦ. Итогом этих поисков стали контакты с представителями неканонических малочисленных юрисдикций с довольно либеральной идеологической направленностью.

«В середине июня 2010 г. епископ Макарий (Мамонтов) первым вступил с нами в диалог. Он заявил о правоте Староверия и о необходимости покаяния новообрядческой церкви за гонения на Старую Веру. Выяснилось, что епископ Макарий знаменует только двоеперстно, служит по старым книгам и имеет правильное трех-погружательное крещение. Он с пониманием отнесся к критической ситуации в нашей Церкви и выразил готовность совершить архиерейскую хиротонию. По этому случаю мы созвали внеочередной Освященный Собор (12.07.2010), на котором было решено обратиться за хиротонией к еп[ископу] Макарию, при условии, если подтвердится подлинность его сана. В случае неудачи постановили «изыскать другие воз-

возможности восстановления епископства нашей Церкви» (Arkhiyereyskaya khirotoniya svyashchennoipoka Alimpiya Verbitskogo, s. 13).

На тот момент «епископ Чеховский и Ковровский» Макарий (Мамонтов), состоял в неканонической группе известной как «Истинно-Православная Церковь, Южнороссийская митрополия» («Православная Российская Церковь») («митрополита» Кириака (Темерциди). Данная группа на протяжении всей недолгой истории своего существования охотно совершала многочисленные «архиерейские посвящения», вследствие чего в настоящее время к ней возводят свое преемство несколько десятков неканонических «иерархов», действующих в странах постсоветского пространства (Vočkov, 2018, s. 68-76). Исследовав историю рукоположений в данной группе, инок Алимпий (Вербицкий) пришел к выводу о подлинности данных рукоположений и троекратном погружательном крещении «епископа» Макария (Мамонтова) и «митрополита» Кириака (Темерциди) (Vočkov, 2018, s. 16-17). В результате 7 июля 2010 года вышеназванные лица совершили хиротонию Алимпия (Вербицкого) в сан «епископа Рязанского и Тумского для общин Древлеправославной Церкви Христовой Белокриницкой иерархии» (Stavlennaâ gramota № 74 ot 07.07.2010 g. Koriâ. Pečat'. Podpisi.), то есть без иерархического или административного подчинения группе «митрополита» Кириака (Темерциди). Незадолго до этого, Макарий (Мамонтов) совершил диаконскую и пресвитерскую хиротонию над иноком Алимпием (Вербицким).

Факт принятия рукоположения в неканонической и к тому же новообрядческой юрисдикции, в очередной раз расколол и без того малочисленную группу последователей Алимпия (Вербицкого), в результате чего он остался в совсем тесном кругу единомысленников. Его критики из РПСЦ утверждали в 2014 г.: ««Паства» его состоит не более чем из пяти последователей, большинство из которых банально живут в непосредственной близости от него и не имеют другой альтернативы» (Razdory v RPSC XXI vek. O sovremennoj specifikе deleniâ Cerkvi na učasûi i uči muû, 2013, s. 19). В ответ на критику, в старообрядческом сегменте сети «интернет» «епископ» Алимпий (Вербицкий) заявил о своей верности каноническому порядку: «Я, Алимпий, епископ Российской Древлеправославной Церкви Христовой Белокриницкой иерархии, опровергаю высказывания хулителей Церкви и открыто заявляю, что анафематствую все без исключения древние и новые ереси, а в особенности, никонианскую ересь и ересь религиозной толерантности. Руководствуясь Священным Преданием, я последовательно анафематствую митрополита Корнилия (Титова), патриарха Кирилла (Гундяева), а также все существующие разновидности новообрядчества и единоверия. Воспользуюсь словами священномученика и исповедника протопопа Аввакума: «никониан за все их коби еретические анафеме трижды предаем и держим от отец преданное все!» (Verbickij, 2010, s. 26).

Уже 18 июля 2010 г. Алимпий (Вербицкий) созвал предсоборное совещание, на котором подтвердил правильность принятого решения о получении хиротонии и изменил свой титул на «епископ Московский» (Postanovlenie čezvyučajного predsobornого sovešaniâ Drevlepravoslavnoj Cerkvi Hristovoj Belokrinickej ierarhii 18 iûlâ 2010 g.). 25 августа того же года, на очередном предсоборном совещании, его группа усвоила себе наименование: «Российская Древлеправославная церковь Христова Белокриницкой иерархии» (Postanovlenie čezvyučajного predsobornого sovešaniâ Drevlepravoslavnoj Cerkvi Hristovoj Belokrinickej ierarhii 25 avgusta 2010 g.).

Несмотря на обретение «иерархии», юрисдикция не приступила к активной организации новых приходов и привлечению новых членов в свою группу, решив сосредоточиться на внутренней богослужебной жизни. В Рязанском скиту был оборудован алтарь в домовый церкви, и стали совершаться регулярные богослужения, «во всем стараясь придерживаться древних церковных традиций, ныне забытых даже в старообрядческой среде: ночные богослужения, натуральные вещества для литургии и освещения, неспешные знаменные песнопения, священнические облачения старинного покроя» (Verbickij, *O našem upovanii*). Регулярная богослужебная жизнь немного сплотила последователей, которые вскоре создали «Покровскую общину. 18 сентября 2011 года еп[ископ] Алимпий рукоположил диаконом Павла Мефодиевича Иванова. 13 ноября 2011 года еп[ископ] Алимпий совершил иноческий постриг Людмилы Громзиной с именем Феодора, инокиня поселилась в заброшенной лесной деревне Куприно (неподалеку от Покровской общины). В марте 2012 года к церкви присоединились две инокини, вышедшие из РПСЦ – Палладия (Нестерович) и Варавара (Глотова), они поселились в Куприно вместе с и[нокней] Феодорой и образовали Мещерский женский скит, а 18 марта 2012 Феодора была произведена в игуменьи Мещерского скита» (Rossijskaâ Drevlepravoslavnaâ Cerkov' Hristova (Belokrinickaâ ierarhiâ)).

В 2014 году события в Украине, а затем вооруженный конфликт на Донбассе не оставили равнодушным Алимпия (Вербицкого), который заявил о своей поддержке «Украины, восставшей против неосоветчины и властного произвола» (Verbickij, *O našem upovanii*). Его заявления на политические темы привлекли внимание российских спецслужб, вследствие чего «епископ» Алимпий (Вербицкий) покинул Россию и, переехав в Украину, поселился в Киеве. Его скиты в Рязанской области прекратили свое существование (Alimpij (Verbickij), *episkop. O našem upovanii*).

По состоянию на 2021 год, юрисдикция Алимпия (Вербицкого) продолжала свою деятельность в рамках служения самого Алимпия (Вербицкого), активно переписывающегося со своими последователями, духовно окормляя тех старообрядцев, которые пожелали остаться под его «омофором». При этом «иерарх» продолжает заниматься графикой и иконописью. Все таинства (кроме Крещения), и обряды в юрисдикции совершаются заоч-

но, при этом Алимпий (Вербитский) считает свою группу подлинной старообрядческой церковью, «традиционалистами (единственным во всем старообрядчестве)» (Postanovlenie črezvyčajnogo predsobornogo sovešaniâ Drevlepravoslavnoj Cerкви Hristovoj Belokrinickoj ierarhii 25 avgusta 2010 g.) и «единственными старообрядческими бескомпромиссными фундаменталистами» (Postanovlenie črezvyčajnogo predsobornogo sovešaniâ Drevlepravoslavnoj Cerкви Hristovoj Belokrinickoj ierarhii 25 avgusta 2010 g.). У «епископа» Алимпия имеются собственные антимины, используется миро освященное в РПСЦ митрополитом Алимпием (Гусевым) в 1990-х гг. (Postanovlenie črezvyčajnogo predsobornogo sovešaniâ Drevlepravoslavnoj Cerкви Hristovoj Belokrinickoj ierarhii 25 avgusta 2010 g.). Информация о количестве клириков и монашествующих – членах юрисдикции не разглашается из соображений безопасности.

Подводя итог описанию данной старообрядческой группы, стоит отметить, что нестроения в среде старообрядчества, иногда выливающиеся в противостояние

и обособленное существование, приводимое к возникновению самостоятельных церковных юрисдикций, на протяжении всех четырех сотен лет являются обыденным явлением. Находясь вне орбиты канонической Церкви, противопоставляя себя ей, требуя акривии в вопросах канонического права и догматизируя формы обряда и нормы благочестия, любая церковная община неизменно утрачивает дух мира Христовой правды. Оставшись без него, разрушается и соборное начало. Развивается разномыслие об истине, приводящее к распрям и расколам в среде христиан любых деноминаций. История юрисдикции Алимпия (Вербицкого), побывавшего и монахом Русской Православной Церкви, и иноком Русской Православной Старообрядческой Церкви показывает, что в своей бескомпромиссной борьбе за чистоту исповедания, в поисках юрисдикционной независимости и приемлемых канонических форм для своих сторонников вполне можно отпасть от церковного единства и остаться не только в канонической изоляции, но и просто в одиночестве.

Библиография

- Izbranie Predstoâtelâ Russkoj Pravoslavnoj Staroobrâdčeskoj Cerкви. (2006). *Vestnik Mitropolii*.
- Kratkaâ biografîâ Vysokopreosvâšennejšego Korniliâ, Mitropolita Moskovskogo i vseâ Rusi. (2005). *Pravoslavnyj staroobrâdčeskij cerkovnyj kalendar' 2006*. Moskva: Russkaâ Pravoslavnaâ Staroobrâdčeska Cerkov'. s. 119 – 120.
- Preosvyashchennyshiy Andrian, Mitropolit Moskovskij i vseya Rusi. (2005). Nekrolog. *Vestnik Mitropolii*. № 4. s. 6 – 9.
- 546 dnej staroobrâdčestva v XXI veke. Andrian, mitropolit Moskovskij i vseâ Rusi. (2006). *Vehi arhipastyrskogo puti*. Ermolenko, E. G. (red). Moskva.
- Naša Cerkov' v krizise. (2007). *Obšij Dom*. № 6 (16). s. 13 – 14.
- Barmin, M. (2007). Sobor rešil problemu!? – vskryv veny Cerкви. *Obšij Dom*. № 7 – 8 (17 – 18). s. 3 – 9.
- Drevlepravoslavnaâ Cerkov' Hristova (Belokrinickaâ ierarhiâ). [online] <http://www.hierarchy.religare.ru/h-orthod-starob-dch.html>, [13.02.2021].
- Alimpij (Verbickij), inok. *Otkrytoe pis'mo Osvâšennomu Soboru Russkoj Pravoslavnoj Staroobrâdčeskoj Cerкви*. [online] <https://drive.google.com/file/d/0Bzp6lcb1WLSBeXdDX2J6aUluZ2M/view>, [13.02.2021].
- Ezerov, A. i Šiškin, A. (2007). Hronika Osvâšenogo Sobora RPSC 2007 goda glazami ego delegatov. *Obšij Dom*. № 7 – 8 (17 – 18). s. 9 – 13.
- Eliseev, E. (2007). O poslednih publikaciâh žurnala «Obšij Dom». *Golos" Cerкви*. Vypusk 1. s. 63 – 65. Mešerskij skit.
- Obrašenie Episkopov Cerкви Hristovoj. *Vestnik Mitropolii*. (2008) № 1. s. 5. Moskva.
- Postanovlenie Soveta Mitropolii Russkoj Pravoslavnoj Staroobrâdčeskoj Cerкви (g. Moskva, 26 – 27 fevralâ 2008). *Vestnik Mitropolii*. (2008). № 1. s. 4 – 5. Moskva.
- Hohlov, O. (red.). (2013). Razdory v RPSC XXI vek. O sovremennoj specifike deleniâ Cerкви na učašu i učimuû. Issledovanie sajta www.STAROVE.RU. s. 27. Moskva.
- Rossijskaâ Drevlepravoslavnaâ Cerkov' Hristova (Belokrinickaâ ierarhiâ). [online] <http://www.hierarchy.religare.ru/h-orthod-starob-rdch.html>, [13.02.2021].
- Verbickij, A. (2010). Avtobiografičeskij očerk. *Golos" Cerкви*. Vypusk 2. s. 20 – 26. Mešerskij skit.
- Portfolio staroobrâdčeskogo episkopa Alimpiâ (Verbickogo). [online] <https://goloscerkvi.info/portfolio-episkopa-alimpiya/>, [13.02.2021].
- Arkhijereyskaya khironiya svyashchennoinoka Alimpiya (Verbickogo) // *Golos Tserкви*. Meshcherskij skit, 2010. Vypusk 2. s. 13 – 19.
- Bočkov, P. (2018). *Obzor nekanoničeskikh pravoslavnyh ûrisdicii XX–XXI vv. T. 2: Reformatorskie raskoly: monografiâ*. Sankt-Peterburg.
- Stavlennaâ gramota № 74 ot 07.07.2010 g. Kopiâ. Pečať. Podpisi. Na 1 l. Arhiv avtora.
- Postanovlenie črezvyčajnogo predsobornogo sovešaniâ Drevlepravoslavnoj Cerкви Hristovoj Belokrinickoj ierarhii 18 iûlâ 2010 g. *Golos" Cerкви*. (2010). Vypusk 2. s. 39. Mešerskij skit.
- Postanovlenie črezvyčajnogo predsobornogo sovešaniâ Drevlepravoslavnoj Cerкви Hristovoj Belokrinickoj ierarhii 25 avgusta 2010 g. *Golos" Cerкви*. (2010). Vypusk 2. s. 39. Mešerskij skit.
- Alimpij (Verbickij), episkop. *O našem upovanii* [online] <https://goloscerkvi.info/o-nashem-upovanii-3/>, [13.02.2021].
- Alimpij (Verbickij), episkop. *Ličnoe soobšenie avtoru ot 16.03.2021*.

Organizacja i funkcjonowanie duszpasterstwa wyznania prawosławnego w Wojsku Polskim na Zachodzie w latach 1941-1943

Joanna Gabriela Pyczel

Instytut Historyczny Uniwersytetu Wrocławskiego, Polska

ORCID: 0000-0002-0228-0670

pyczeljoanna@gmail.com

J. G. Pyczel, *The organization and functioning of the Orthodox ministry in the Polish Army in the West in the years 1941-1943*, *Elpis*, 23 2021: 69-75.

Abstract: In 1940, the British side granted formal consent for the establishment of the Polish Armed Forces on its territory. At the operational level, they were to be subordinated to the command of the British Army. Among the Polish troops stationed in the British Isles at the time were soldiers of the Orthodox faith. They represented an ethnic mosaic. The followers of the Orthodox Church serving in the army and navy included Poles, Belarusians, Ukrainians, Ruthenians and Russians. In the beginning providing Orthodox soldiers with permanent pastoral care posed a problem mainly due to the lack of a chaplain of that denomination. This continued until the beginning of 1941. At that time, the head of the Orthodox military ministry was established for the branches of the Polish Army in Great Britain. The intention of the text was to present the process of creating a pastoral ministry, the activities undertaken by the clergy and the difficulties that they had to overcome in their service.

Streszczenie: W 1940 r. strona brytyjska udzieliła formalnej zgody na utworzenie na swoim terytorium Polskich Sił Zbrojnych. Na poziomie operacyjnym miały być one podporządkowane dowództwu brytyjskiej armii. Wśród tworzonych oddziałów polskich, stacjonujących wówczas na Wyspach Brytyjskich, znajdowali się żołnierze wyznania prawosławnego. Reprezentowali oni mozaikę narodowościową. Wśród wyznawców prawosławia, odbywających służbę w wojsku lądowym i marynarce, znajdowali się m.in. Polacy, Białorusini, Ukraińcy, Rusini i Rosjanie. Początkowo zapewnienie żołnierzom prawosławnym stałej opieki duszpasterskiej było problemem głównie ze względu na brak kapelana tego wyznania. Stan ten utrzymywał się do początku 1941 r. Utworzono wówczas szefostwo duszpasterstwa wojskowego wyznania prawosławnego dla oddziałów Wojska Polskiego w Wielkiej Brytanii. Zamierzeniem tekstu było przedstawienie procesu tworzenia duszpasterstwa, podejmowanych przez duchownych działań i trudności, które musieli pokonać podczas swojej posługi.

Keywords: Bishop, Orthodox Christianity, Polish Army

Słowa kluczowe: Biskup, prawosławie, Wojsko Polskie



W czerwcu 1940 r., po ogłoszeniu kapitulacji przez Francję, w Wielkiej Brytanii znalazło się ponad 19 tysięcy polskich żołnierzy. Dnia 5 sierpnia br. doszło do podpisania umowy polsko-brytyjskiej. Strona brytyjska udzieliła w niej formalną zgodę na utworzenie na swoim terytorium Polskich Sił Zbrojnych. Na poziomie operacyjnym miały być one podporządkowane dowództwu brytyjskiej armii. Polskie władze zdecydowały się na utworzenie w Wielkiej Brytanii 1 Korpusu Polskiego. W ciągu kolejnych 5 lat oddziały stacjonujące na terenie sojusznika, wielokrotnie ulegały zmianom i reorganizacjom. Dnia 31 sierpnia 1942 r. polskie MON, wraz z udziałem strony brytyjskiej, podjęło decyzję o stworzeniu 1 Korpusu Pancerno-Motorowego. Jeszcze wcześniej, bo 25 lutego, zaczęto formowanie 1 Dywizji Pancerniej. W 1944 r. doszło do utworzenia 1 Samodzielnej Brygady Spadochronowej pod dowództwem gen. Stanisława Sosabowskiego. Na terenie Wysp Brytyjskich formowano również inne oddziały i jednostki wojsk lądowych, w tym m.in. 4 Dywizję Piechoty i 2 Dywizję Grenadierów Pancernych. Stacjonowały na jej obszarze także oddziały marynarki wojennej i lotnictwa (Grzybowski, 2016, s. 264).

Wśród wielu wymienionych powyżej oddziałów polskich stacjonujących wówczas na Wyspach Brytyjskich, znajdowali się żołnierze wyznania prawosławnego. W 1942 r, według danych dowództwa, wśród 19,5 tys. żołnierzy, znajdowało się 297 prawosławnych (Dudra, 2019, s. 324), w tym: 242 odbywało służbę w siłach lądowych, 47 w lotnictwie, a 8 w marynarce wojennej. Pod względem liczebności stanowili ostatnią grupę wyznaniową (IPMS, A.XII.28/3, Notatka Wydziału Politycznego Biura MON w sprawach narodowościowych w PSZ z 5 lipca 1943r.). Reprezentowali także mozaikę narodowościową. Wśród wyznawców prawosławia, odbywających służbę w wojsku lądowym i marynarce 173 podawało się za Polaków, 33 za Białorusinów, 26 za Ukraińców, 15 za Rusinów i 2 za Rosjan. W lotnictwie 42 podawało się za Polaków, 2 za Ukraińców oraz po jednym Białorusinie, Czechu i Rosjaninie. Dla 48 żołnierzy prawosławnych, określających swą narodowość jako polską, deklarowanym językiem ojczystym był białoruski, ukraiński, rosyjski lub ruski (IPMS, A.XII.28.13 Notatka Wydziału Polityczny MON – Notatka w sprawach narodowościowych w PSZ z 5 VII 1943r.).

W oddziałach polskich, które stacjonowały na terenie Wielkiej Brytanii nadal obowiązywał rozkaz wydany w marcu 1940 r. przez ministra spraw wojskowych. Określał on sprawy dotyczące praktyk religijnych w wojsku. Zgodnie z jego zapisami, przewidywano, że dla żołnierzy prawosławnych powinno się w miarę możliwości i w porozumieniu z duchownymi – w niedziele i święta odprawić nabożeństwa. W praktyce było to jednak utrudnione. Zapewnienie żołnierzom prawosławnym stałej opieki duszpasterskiej było problemem głównie ze względu na brak kapelana tego wyznania. Stan ten utrzymywał się do początku 1941 r. Utworzono wówczas szefostwo duszpasterstwa wojskowego wyznania prawosławnego dla oddziałów Wojska Polskiego w Wielkiej Brytanii. Jako pierwszy, funkcję duszpasterza wojskowego w Anglii, objął Franciszek Wiceniak (Chodakowski, 2004, s. 16). Dnia 2 stycznia 1941 r. został mianowany kapelanem wojskowym i podlegał dowództwu 1 Korpusu. Cieszył się dobrą opinią przełożonych, którzy doceniali jego inteligencję, ambicję i umiejętność podejmowania inicjatyw. Podkreślali jego lojalność i patriotyczną postawę, doceniając również znaczny talent propagandowy. Na siedzibę duszpasterstwa wojskowego wyznania prawosławnego wybrano komendę miasta Londyn (53 New Cavendish Street) (Grzybowski, 2016, s. 266).

Nowo mianowany prawosławny kapelan stosunkowo szybko przystąpił do wypełniania swych obowiązków duszpasterskich. Dnia 15 stycznia 1941 r. nawiązał kontakt z reprezentantami kleru Szkockiego Kościoła Episkopalnego, którzy pozytywnie odnieśli się do prośby o udzielenie pomocy w organizacji prawosławnych nabożeństw dla żołnierzy. Dwa dni później z inicjatywy szkockich duszpasterzy, na łamach „The Scottish Guardian” umieszczono informację o zbliżającym się nabożeństwie dla wyznawców prawosławia. Dnia 19 stycznia 1941 r., w St. Paul w Dundee, Franciszek Wiceniak celebrował swoje pierwsze nabożeństwo dla polskich żołnierzy (IPMS, A.9.V.27, Raport i sprawozdanie o pierwszym prawosławnym nabożeństwie dla naszych oficerów i żołnierzy w katedrze St. Paul w Dundee, 21 I 1941 r.). Uczestniczyła w nim delegacja polskich oficerów, na czele z zastępcą 1 Brygady Strzelców do spraw motoryzacji – gen. Tadeuszem Kossakowskim. Podczas kazania kapelan nawoływał do poświęcenia podczas walki z wrogiem (IPMS, A.9.V.27, List gen. M. Kukiela do dowódcy 1 Korpusu, 11 II 1941 r.). Informacja o przeprowadzonym nabożeństwie została zawarta w miejscowej prasie („The Courier and Advertiser”).

Franciszek Wiceniak sporządził szczegółowy raport i sprawozdanie z przebiegu wydarzenia. Według niego żołnierze chcieli, aby organizowane nabożeństwa odbywały się przynajmniej raz w miesiącu. Wojskowi zwrócili się również z prośbą do kapelana, aby ten porozmawiał z władzami wojskowymi w sprawie wydania rozkazów dotyczących pokrycia kosztów podróży i diet dla żołnierzy, którzy stacjonowali daleko od siedziby duszpasterza. Mimo podejmowanych inicjatyw, opieka duszpasterska nad wyznawcami prawosławia znajdowała się wówczas w powiśnięciu. Związane to było głównie z ich małą liczebnością.

Dodatkowo, wojskowi nie zawsze mogli uczestniczyć w organizowanych nabożeństwach. Jak informował Wiceniak, w obchodach związanych ze świętami wielkanocnymi uczestniczyło zaledwie czterech oficerów i siedmiu żołnierzy. Podczas nabożeństwa z okazji święta Konstytucji 3 maja obecny był zaledwie jeden oficer (IPMS, A.9.V.27, List ks. F. Wiceniaka do Naczelnego Wodza, 2 VII 1941 r.).

Franciszek Wiceniak łączył działalność duszpasterską w wojsku z pracą w Ministerstwie Informacji i Dokumentacji. Od stycznia do lipca 1941 r. był współpracownikiem Działu Narodowości MID. Do jego obowiązków należało m.in. promowanie na zewnątrz czynów niepodległościowych. W liście do MSW zaproponował opublikowanie w mediach amerykańskich (International New Service) 6-7 artykułów dotyczących Wojska Polskiego (IPMS, A.XII.28.17B, List ks. Wiceniaka do MSWojsk, 11 VI 1941 r.). W ramach swojej pracy utrzymywał bliskie kontakty z reprezentantami innych kościołów, chcąc zainteresować ich zagadnieniami związanymi z polskim prawosławiem. W grudniu 1940 r. udało mu się nawiązać kontakt z przedstawicielami władz Kościoła anglikańskiego. W liście do hierarchów pisał: „Nic dziwnego, że prawosławni obywatele Polski przybyli do Wielkiej Brytanii z narażeniem życia ze szczerą intencją służenia nadal w szeregach Armii Polskiej jako ochotnicy. Bo oni czują się synami Polski, Polskę kochają i jej tylko służą i dlatego za nią walczą. I to jest dowód, że prawosławni w Polsce nie byli gnębieni jak często twierdziła antypolska propaganda. W przeciwnym razie nie mielibyśmy w Armii Polskiej prawosławnych generałów, pułkowników” (IPMS, A.9.V.27, List ks. F. Wiceniaka do władz Kościoła anglikańskiego, 10 II 1941 r.).

Dzięki dobrej relacji, jaką utrzymywał z ks. kanonikiem J.A. Douglasem (sekretarzem generalnym Rady dla Spraw Zagranicznych Kościoła anglikańskiego), udało mu się nawiązać szersze kontakty z hierarchią. Dnia 17 lutego 1941 r. został przyjęty przez prymasa Anglii i arcybiskupa Canterbury. W trakcie spotkania podkreślał, że we wrześniu 1939 r. prawosławni obywatele polscy udowodnili swoją wierność i lojalność wobec II RP. Razem w ministerium wyznań religijnych i oświecenia publicznego (ks. Zygmunt Kaczyński) został zaproszony do udziału w nadzwyczajnym posiedzeniu komitetu wykonawczego Synodu Kościoła anglikańskiego (IPMS, A.XII.28.17A, Memorandum F. Wiceniaka do Rady Narodowej pt. Sprawozdanie..., 24 VII 1941 r.). Podczas jednego ze spotkań, kapelan poruszył kwestię umożliwienia prowadzenia audycji radiowych na falach BBC dla obywateli polskich wyznania prawosławnego, znajdujących się pod radziecką okupacją. Przewidywał, że miałyby one formę 15-minutowych programów niedzielnych. Polegałyby one na odtworzeniu nagranej na płytę modlitwy pańskiej, kazań o charakterze religijnym. Swój postulat uzasadniał faktem, że polscy wyznawcy prawosławia, przebywający na Kreśach Wschodnich nie mają możliwości słuchania liturgii i kazań w niedzielę. Przyczyną było zamknięcie świątyn przez władze radzieckie, które poddawały kler licznym represjom. Kapelan uzyskał w tej sprawie zgodę MID, ale ostatecznie nie doszło do realizacji tego pomysłu (IPMS,

A.XII. 28.17A, Memorandum F. Wicenika do Rady Narodowej pt. Sprawozdanie..., 24 VII 1941 r.).

Utrzymywanie dobrych relacji z Kościołem anglikańskim było ważne dla księdza Wicenika głównie ze względu na grę polityczną w sprawie przynależności ziem wschodnich. Wyrażał on przekonanie, że negatywna opinia kół anglikańskich o Polsce w okresie międzywojennym jest wykorzystywana do rozpowszechniania propagandy przez rosyjskie duchowieństwo emigracyjne. Był pewny, że rosyjscy duchowni znaleźli podatny grunt wśród duchowieństwa anglikańskiego, za co obwiniał fatalną politykę obozu sanacyjnego wobec mniejszości narodowych i wyznaniowych. Twierdził, że wśród Anglików panuje przekonanie o rosyjskim charakterze prawosławia w Polsce. Zwracał na to uwagę ze względu na pozycję jaką posiadał Kościół anglikański. Jako kościół państwowy, znajdujący się pod patronatem króla, dysponował znacznymi wpływami w kraju i poza jego granicami. W tym celu wystosował memorandum pt. „Prawosławie w zagadnieniu polskim”, które skierował do Naczelnego Wodza. Podkreślał, że w celu zniwelowania rosyjskiej propagandy należało nawiązać ścisłą współpracę z Kościołem anglikańskim. Pełnił on bowiem funkcję instytucji opiniotwórczej i miał duży wpływ na brytyjskie elity polityczne. Jak pisał w dokumencie: „Ażeby na przyszłość opinia wpływowego kleru Kościoła anglikańskiego i amerykańskiego była zawsze przychylna dla Polski i, aby sparaliżować akcję rosyjskich prawosławnych biskupów ja, jako kierownik prawosławnego duszpasterstwa nawiązałem kontakt z arcybiskupem Canterbury i z księdzem kanonikiem J. Douglasem, będą ich informował o faktycznym stanie prawosławia w Polsce dla naszego państwowego interesu przy pomocy artykułów, broszur i cyklu odczytów dla poszczególnych diecezji [...]. Jednocześnie będą dawał odpowiednie artykuły do prasy” (IPMS, A.9.V.27, Memorandum F. Wicenika pt. Prawosławie w zagadnieniu polskim. bp.).

Kapelan swoją działalność propagandową zamierzał prowadzić poprzez: działalność duszpasterską na obczyźnie, wygłaszanie referatów informacyjno-propagandowych dla reprezentantów innych kościołów, utrzymywanie kontaktów i współpracy z Kościołem anglikańskim, utworzenie komórki polityczno-informacyjnej. Franciszek Wicenik planował również gromadzenie dokumentów i przekazywanie władzom polskim na uchodźstwie informacji o sytuacji polskiego prawosławia w okupowanym kraju. W ramach prowadzonej akcji, mającej na celu zwalczanie antypolskiej propagandy w Anglii, przygotował i przekazał władzom Kościoła anglikańskiego szereg artykułów i broszur (m.in. *Polski Kościół Prawosławny pod sowiecką okupacją* oraz *Memorandum o zagadnieniu prawosławia w Polsce*). Kapelan opracował kilkanaście memoriałów, w których omawiał politykę władz II RP wobec prawosławia w okresie międzywojennym. Starał się w nich udowodnić, że Polskę i prawosławie łączy nierozzerwalna więź, a prawosławni walczą w szeregach Wojska Polskiego. Uważał, że wynik jego pracy jest zadowalający. Wyrażał

przekonanie, że udało mu się zmienić opinię hierarchów Kościoła anglikańskiego na temat sytuacji narodowościowej i wyznaniowej w Polsce. Powoływał się przy tym na oświadczenie ks. kanonika Douglasa twierdzącego, że nie powinno się utożsamiać prawosławia w Polsce z rosyjskością. Jak pisał w jednym z listów: „Kościół anglikański (...) zaczyna rozumieć interesy Polski do ziem wschodnich, a przy dalszej współpracy intensywnej z Kościołem anglikańskim stać się może naszym poważnym politycznym partnerem do rozgrywki z Sowietami i zaważyć może na rozwój wypadków wojennych i ukształtowaniu nowej Europy, nowej Polski, oraz orientacji polityki brytyjskiej w stosunku do Sowietów w obronie polskich kresów i jej interesów” (IPMS, .XII.28.17A, Notatka ks. F. Wicenika pt. Współpraca z Kościołem anglikańskim w przeciągu 5 miesięcy, V 1941 r.).

W czerwcu 1941 r. Franciszek Wicenik przekazał gen. Władysławowi Sikorskiemu memorandum dotyczące Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego za Granicą (IPMS, A.9.27, Memorandum ks.F. Wicenika do premiera gen. W. Sikorskiego, 24 VI 1941 r.). W dokumencie ostrzegał przed zbliżającą się antypolską akcją emigrantów rosyjskich, której głównym celem miało być zakwestionowanie praw polskich do ziem wschodnich. Stanowczo przekonywał, że w najbliższym czasie dojdzie do wystąpień antypolskich ze strony hierarchii „karłowickiej”, co ożywiłoby wspomnienia o nieudolnej polityce narodowościowo-wyznaniowej w okresie międzywojennym. Wicenik wyrażał przekonanie, że Brytyjczycy nie orientują się w sprawach związanych z ziemiami wschodnimi i są przekonani, że ziemie zamieszkałe przez wyznawców prawosławia należą do Rosji. Podkreślał, że poprzez swoją działalność starał się zmienić wizerunek Polski wśród elit brytyjskich i Kościoła anglikańskiego. Za konieczne uznawał przygotowanie audycji radiowej, przeznaczonej specjalnie dla Anglików i Amerykanów. W celu ograniczenia wpływów antypolskiej propagandy proponował zorganizowanie szerokiej akcji informacyjnej wśród Brytyjczyków i członków Kościoła anglikańskiego. W jednym z memoriałów pisał „należy już dziś rozpocząć nieustępliwą walkę o Kresy Wschodnie Rzeczypospolitej, które są i pozostają związane z prawosławiem, bez względu na to, kto je będzie okupował, dzisiaj Rosjanie, a jutro już może Hitler. [...] raz jeszcze pozwolę sobie podkreślić z całym naciskiem, że Kościół anglikański w decydującym dla ziem wschodnich momencie może pod wpływem akcji Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej wpłynąć niekorzystnie na rozstrzygnięcie w sprawie naszych ziem wschodnich, zamieszkałych w większości przez ludność prawosławną i dlatego należy wyteńczyć wszystkie siły, by Kościół anglikański był przyjaźnie usposobiony dla sprawy polskiej” (IPMS, A.XII.28.17A, Memoriał ks. F. Wicenika, pt. Akcja..., 19 VI 1941 r.).

Działania podejmowane przez kapelana Wicenika spotykały się z różnym odbiorem. Posiadały one znamiona akcji politycznej prowadzonej przeciwko ZSRR. Tymczasem latem 1941 r. – po ataku III Rzeszy na Związek Radziecki – pojawiła się szansa na brytyjsko-radzieckie porozumienie

nie. W celu utrzymania antyhitlerowskiej koalicji, strona brytyjska starała się unikać sytuacji, mających negatywny wpływ na relację z ZSRR. Przyjęcia podobnego stanowiska oczekiwano od pozostałych sojuszników. Wśród kwestii, które uznawano za drażniące należały sprawy związane z przynależnością państwową ziem wschodnich. W związku z tym stanowisko zajmowane przez władze emigracyjne nie zawsze spotykało się ze zrozumieniem strony brytyjskiej. Stało się tak m.in. w grudniu 1942 r., kiedy MID przygotowało bożonarodzeniowe przemówienie radiowe skierowane do polskich wyznawców prawosławia. Zygmunt Zaremba, członek Rady Jedności Narodowej, miał je odczytać na antenie BBC. Treść przemówienia spotkała się jednak z protestem strony brytyjskiej. Za drażniące uznano określenie „prawosławni Białorusini i Ukraińcy”, które zastąpiono sformułowaniem „prawosławni polscy obywatele”. Fragment „historyczna wspólnota, która was i nas przez pięć wieków łączyła” zamieniono na „łączyła wola oporu przeciwko uciskowi niemieckiemu” (IPMS, A. 11E.252.1, Notatka MID w sprawie przemówienia radiowego, 8 XII 1942 r.).

Od połowy 1941 r. zaczęła pogarszać się także sytuacja Wicencika. Złożył on skargę na pracowniczkę Działu Narodowości MID, która nie zgodziła się na podjęcie współpracy. Kapelan uznał to za przejaw dyskryminacji (IPMS, A.10.3.11, List ks. F. Wicenika do kierownika Działu Narodowego MID, 7 V 1941 r.). Uważał, że jego współpraca z Ministerstwem pogorszyła się po tymczasowym objęciu stanowiska kierownika Działu Narodowości przez Stanisława Paprockiego (wcześniej funkcję sprawował prof. Olgierd Górka). Dnia 18 czerwca 1941 r. Wicenic skierował list do MID, w którym wymieniał błędy popełnione przez nowego kierownika. Jak twierdził, Stanisław Paprocki utrudniał mu wypełnianie obowiązków poprzez ograniczanie dostępu do materiałów prasowych i zatrzymywanie tekstów. Miało to wpłynąć na skuteczność pracy kapelana. Dodatkowo nowo wybrany kierownik miał ingerować w sprawy wyznaniowe, co Wicenic uznawał za niedopuszczalne. Dnia 19 czerwca 1941 r. złożył wizytę kierownikowi Paprockiemu, podczas której zerwał z nim wszelką współpracę. O decyzji poinformował także ministra informacji i dokumentacji. Krytyczne uwagi przekazywał również Naczelnemu Wodzowi. W liście z czerwca 1941 r. twierdził, że MID nie wypełnia swoich zadań dotyczących propagandy na rzecz obrony Ziemi Wschodnich II RP i jest wręcz bezradne wobec nowych wyzwań. Proponował żeby kwestie związane z propagandą na odcinku prawosławia zostały przekazane w zakres kompetencji pierwszego wiceministra do spraw zleceń (IPMS, A. XII.28.12, List ks. F. Wicenika do Naczelnego Wodza, 24 VII 1941 r.). W lipcu 1941 r. ksiądz Wicenic podjął decyzję o zakończeniu współpracy z ministerstwem. W liście do Wodza Naczelnego pisał o swoim rozczarowaniu. Czuł się zrezygnowany, bo jego działalność propagandowa i aktywna współpraca z przedstawicielami Kościoła anglikańskiego nie została odpowiednio doceniona. Przekonywał wręcz, że podejmowane przez niego inicjatywy były torpedowane przez kierownika Paprockiego. Oskarżał go m.in.

o uniemożliwienie przeprowadzenia audycji na falach BBC w języku cerkiewnosłowiańskim, na którą uzyskał zgodę ks. kanonika J. Douglasa (IPMS, A.XII.28.17E, List F. Wicenika, 12 VII 1941 r.).

Pod koniec lipca 1941 r. Franciszek Wicenic po raz ostatni zabrał głos w swojej obronie. Sporządził wówczas obszernie memorandum i raport z prowadzonej działalności, które skierował do członków Rady Narodowej w Londynie. W dokumencie wyrażał protest wobec „szkodliwej” działalności Paprockiego, który w celu utrzymania swojej posady miał knuć przeciwko niemu intrygi. Zarzucał mu niewypełnianie obowiązków, m.in. nie wyraził zgody na publikację listów arcybiskupa Canterbury do polskich żołnierzy prawosławnych. Kolejny raz wspominał o zablokowaniu audycji radiowych w BBC dla wyznawców prawosławia. Czuł się także lekceważony przez ministra Strońskiego, który mimo wiedzy o czynnej współpracy kapelana z Kościołem anglikańskim, nie wyraził chęci spotkania z nim (IPMS, A.XII.28.17A, Memorandum F. Wicenika do Rady Narodowej pt. Sprawozdanie z mojej działalności z terenu Kościoła anglikańskiego w interesie polskiego prawosławia i ziem wschodnich okupowanych przez Sowiecką Rosję, 24 VII 1941 r.). Argumenty przedstawione przez księdza Wicenika nie spotkały się z odzewem członków Rady Narodowej. W odpowiedzi, złożył on podanie o zwolnienie z wojska i wydanie pozwolenia na wstąpienie do armii kanadyjskiej w charakterze kapelana prawosławnego (IPMS, A.9.V.27, List F. Wicenika do Naczelnego Wodza, 2 VII 1941 r.).

Podstawy konfliktu między Franciszkiem Wicenicem i Stanisławem Paprockim nie są znane. Możliwe, że był on związany ze sprawą dotyczącą kompetencji zawodowych kapelana. Istniało podejrzenie, że mimo zapewnień, nie posiadał on święceń kapłańskich. Dochodzeniem w tej sprawie zajął się Oddział II Sztabu Głównego. Jako świadek przesłuchany został m.in. kpt. Gac, który znał go z okresu międzywojennego. Prowadzone czynności wykazały liczne nieścisłości w zeznaniach kapelana. Były one rażące, a sam ksiądz Wicenic nie potrafił udowodnić, że przyjął święcenia kapłańskie. Wzbudziło to wątpliwości i pytania czy w ogóle był kapłanem. W oparciu o zgromadzone materiały dowodowe w Sądzie Polowym nr 11 wszczęto przeciwko niemu sprawę kryminalną. Pracownik Sztabu Naczelnego Wodza sporządził notatkę, w której czytamy m.in. „po mianowaniu go kapelanem wykazał, że kwalifikacji moralnych nie posiada, skoro stworzył dla siebie źródło dochodów ze sprzedaży informacji, skoro grozi skandalami i o zwolnienie z wojska sam prosił, a wreszcie skoro napisał, że zrzeka się obywatelstwa polskiego” (IPMS, A.XII.28.17B, Notatka Sztabu Naczelnego Wodza dot. ks. F. Wicenika, 13 I 1942 r.). W obronie Franciszka Wicenika opowiedziało się kilku wyższych oficerów. Wśród nich znalazł się gen. Izydor Modelski, sprawujący funkcję I generała do zleceń NW, napisał: „Z racji jego działalności nie wierzę w zarzuty, które chce stawić Wicenicowi przez Oddział II, gdyż niezależnie od dochodzenia, które powinno wyświełać zarzuty, działalność jest wroga Hitlerowi a także Kościołowi prawosławnemu [...]”.

Zatrzymałem pismo Wicenika, proszącego o zwolnienie z wojska aż do otrzymania opinii Pana Ministra w tej sprawie” (IPMS, A.9.27, Notatka gen. I. Modelskiego w sprawie ks. F. Wicenika, 10 VII 1942 r.).

Zarzuty, które postawiono kapelanowi nie były bezpodstawne. W okresie międzywojennym nie znaleziono, pośród duchowieństwa PAKP, księdza o jego inicjałach. Istniały wątpliwości czy mógł przyjąć święcenia kapłańskie w późniejszym okresie. Dodatkowo, biskup Sawa stanowczo zaprzeczył jakoby Franciszek Wicenik należał do przedwojennego kleru PAKP. Twierdził natomiast, że kapelan mógł być w jakimś stopniu związany z kościołem prawosławnym w Polsce. Decydującym faktem, uniemożliwiającym wykonywanie obowiązków duszpasterskich, było zawarcie przez niego związku małżeńskiego. Od września 1941 do stycznia 1942 r. należał do Stacji Zbornej Oficerów w Rothesay (Grzybowski, 2016, s. 281). Stacjonował tam bez przypisanej funkcji. Dnia 3 października 1941 r., skierował list do ministra w spraw wewnętrznych, w którym zrzekł się obywatelstwa polskiego. W styczniu 1942 r. minister spraw wojskowych zdecydował o unieważnieniu zarządzania dotyczącego powołania Wicenika do służby czynnej i mianowanie go kapelanem wojskowym. Po odejściu z wojska przedstawił on chęć wyjazdu do Kanady albo Afryki Południowej, na co nie otrzymał zgody ze względu na toczące się przeciwko niemu postępowanie karne. Wicenik musiał więc pozostać na terenie Anglii. Podczas swojego pobytu wytoczył polskim władzom wojskowym i cywilnym dwa procesy, w tym m.in. o oszczerstwa i uznanie go za oszusta, a także za pozbawienie go szat kościelnych i naczyń kapłańskich (IPMS, A.11E.253.2, Notatka J. Wszelakiego w sprawie ks. F. Wicenika, 26 VIII 1942 r.). Byłego kapelana podejrzewano również o napad na urzędnika MID, do którego miało dojść w grudniu 1941 r. Podejmowane przez niego działania i antypolska postawa nie pozostawały bez odpowiedzi. Dnia 9 października 1942 r., Franciszek Wicenik został skazany na trzy miesiące więzienia. Musiał także opuścić Anglię po zakończeniu działań wojennych (Rojek, Zagórniak, 2003, s. 234).

Sprawa dotycząca byłego kapelana nie jest jednoznaczna. W dalszym ciągu brakuje źródeł, które umożliwiłyby odtworzenie okoliczności, które doprowadziły do szybkiego rozwoju jego kariery i jej upadku. Niezależnie od tego miała ona wpływ na posunięcia władz emigracyjnych w kwestiach wyznaniowych. Latem 1941 r. sprawy związane z organizacją duszpasterstwa wojskowego wyznania prawosławnego w oddziałach Wojska Polskiego w Wielkiej Brytanii zostały wstrzymane. Równocześnie wzrastała liczba żołnierzy prawosławnych, stacjonujących na jej terenie. Związane to było głównie z przybyciem do jednostek polskich, ochotników z Ameryki Południowej i żołnierzy ewakuowanych z ZSRR. Brak stałej opieki duszpasterskiej w negatywny sposób wpływał na ich morale. Do sprawy włączyła się brytyjska prasa, w której pojawiały się wzmianki, jakoby sytuacja ta była wynikiem celowego działania władz polskich. Zainteresowanie przejawiał również kler anglikański.

W związku z tym konieczne było jak najszybsze unormowanie spraw dotyczących służby duszpasterskiej wśród żołnierzy prawosławnych. Dotychczasowy brak kapelana wynikał jedynie z braku odpowiedniego kandydata na emigracji. Zainteresowanie władz wojskowych wzbudził ks. Michał Bożerianow¹, który w 1942 r. wraz z Armią Polską ewakuował się z ZSRR na Bliski Wschód. Przebywał w Iranie, gdzie opiekował się uchodźcami cywilnymi (IPMS, A.XII.28.17B, List MSW do MSZ w sprawie ks. M. Bożerianowa, 30 III 1943 r.; Mironowicz, 2014, s. 137-164). Jego kandydatura została pozytywnie rozpatrzone przez Ministerstwo Obrony Narodowej. Z niewyjaśnionych powodów duszpasterz nie przyjechał jednak do Wielkiej Brytanii. Sprawa nie znalazła szczęśliwego finału (IPMS, A.XII.28.17B, List MSW do MON, 30 III 1943 r.). Kolejnym pretendentem do objęcia stanowiska został ks. J. Sawicz. Przebywał on wówczas na Bliskim Wschodzie, gdzie sprawował funkcję duszpasterza w stacjonujących tam oddziałach (Grzybowski, 2016, s. 283). Swoje kandydatury zaczęli zgłaszać także duchowni należący do Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego za Granicą. Możliwość objęcia opieki duszpasterskiej nad Polakami przez osoby, negatywnie nastawione wobec Polski, nie była brana pod uwagę. W tamtym okresie w szeregach 2 Korpusu służbę odbywało 2376 prawosławnych, z czego 17 posiadało stopień oficera. Najwięcej wyznawców prawosławia służyło w 5 Kresowej Dywizji Piechoty. Znajdowało się w niej 833 żołnierzy prawosławnych (Chodakowski, 2004, s. 17; Grzybowski, 2010, s. 14).

Nerwowa sytuacja i napięcie związane z brakiem kapelana wyznania prawosławnego wymagało szybkiego rozwiązania. W tym celu zdecydowano się na skorzystanie z pomocy patriarchy ekumenicznego. Dnia 25 lutego 1943 r. doszło do spotkania radcy MSZ Władysława Kukulskiego z metropolitą Germanosem. Podczas rozmowy dyplomata starał się przekonać przedstawiciela Konstantynopola do zaangażowania w sprawę zorganizowania opieki duszpasterskiej dla polskich żołnierzy prawosławnych, stacjonujących na terenie Wielkiej Brytanii. W liście do MSW reprezentanci MSZ pisali: „rząd Polski stara się zawsze o utrzymanie przyjaznych stosunków z Patriarchatem Konstantynopolińskim, który uznał autokefalię Polskiego Kościoła Prawosławnego [...]. W chwili kiedy prowadzimy akcję w obronie naszych ziem wschodnich, byłoby rzeczą wskazaną zmanifestowanie naszego zainteresowania żołnierzem wyznania prawosławnego” (IPMS, A.11E.253.2, List do MSZ do MSW w sprawie rozmowy radcy ministerstwa W.Kukulskiego z metr. Germanosem, 9 III 1943 r.). Metropolita Germanos był znany z pozytywnego nastawienia wobec Polski. Podczas spotkania z Władysławem Kukulskim zaznaczył, że patriarcha Beniamin ubolewa, że polscy żołnierze prawosławni w Wielkiej Brytanii są pozbawieni opieki duszpasterskiej. Powołał się przy tym na podobną sytuację oddziałów jugosłowiańskich

¹ Ks. Michał Bożerianow był m.in. organizatorem działalności wydawniczej. Od 1943 r. pełnił funkcję redaktora miesięcznika „Ziarno Prawosławne”, które było pierwszym czasopismem prawosławnym, wydawanym na obczyźnie. Więcej na ten temat, Grzybowski, 2011, s. 54-56.

na obczyźnie i działania podjęte przez władze emigracyjne Królestwa Jugosławii, które poprosiły hierarchę o pomoc w tej kwestii. Zapowiedział, że tak samo postąpić może rząd Polski na uchodźstwie. Rada została wykorzystana przez władze wojskowe, które podjęły starania, aby nawiązać kontakt z metropolitą Germanosem.

Dnia 14 kwietnia 1943 r. doszło do spotkania kierownika Referatu Wyznaniowego MON i hierarchy Germanosa. Podczas rozmowy egzarcha wyraził zainteresowanie w sprawie rozciągnięcia opieki duchowej nad polskimi żołnierzami. Jednocześnie podkreślił, że mogą wiązać się z tym problemy natury technicznej. Znaczna część podległego mu duchowieństwa stanowili Grecy, którym trudność sprawiłoby odprawianie nabożeństw w w języku cerkiewnosłowiańskim. Miałoby to wpływ na wypracowanie odpowiedniego kontaktu z żołnierzami. Hierarcha zaproponował, że może wyświęcić kogoś spośród uchodźców polskich. Zaznaczył przy tym, że musiałaby być to osoba posiadająca prawosławne wykształcenie teologiczne (IPMS, A.XII.28.17A, Notatka w sprawie opieki religijnej nad żołnierzami wyznania prawosławnego, 9 III 1943 r.). Wzbudziło to zainteresowanie władz wojskowych. Kierownik Referatu Wyznaniowego polecił swoim przełożonym, aby przygotowali listę przebywających na emigracji absolwentów teologii prawosławnej. Sprawa była nie tylko ważna ze względu na brak kapłanów prawosławnych na emigracji. Przewidywano, że po powrocie do kraju nowo wyświęceni kapłani, będą stanowili znaczące wsparcie dla polskiego prawosławia. Podczas spotkania z reprezentantami władz RP na uchodźstwie hierarcha Germanos zgodził się uczestniczyć w majowym lub czerwcowym (1943 r.) nabożeństwie dla żołnierzy polskich. Wydział Polityczny MON dostrzegł w tym zdarzeniu szansę propagandową. Twierdzono, że uroczystość będzie miała istotną wymowę w relacjach z innymi kościołami prawosławnymi i anglikańskimi. Decyzję egzarchy, władze wojskowe, rozumiały jako przejaw poparcia Konstantynopola dla autokefalii polskiej w momencie, gdy Moskwa próbowała zanegować prawne istnienie PAKP (IPMS, A.XII.28.17A, Notatka w sprawie opieki religijnej nad żołnierzami wyznania prawosławnego, 9 III 1943 r.).

Mimo działań podejmowanych przez stronę polską, niezmiennym problemem był brak prawosławnego kapłana wojskowego. Metropolita Germanos wysunął kandydaturę ks. Alexego van der Mensbrugge'a. Belga, posiadającego brytyjskie obywatelstwo. Był on wybitnym teologiem, posiadającym doświadczenie wykładowcy z greckich i brytyjskich uczelni. Dodatkową i znaczącą zaletą duchownego była znajomość języka cerkiewnosłowiańskiego, w którym potrafił odprawiać nabożeństwa. W Wielkiej Brytanii sprawował opiekę nad emigrantami rumuńskimi. Cieszył się nienaganną opinią nie tylko metropolity Germanosa, ale także władz polskich. Nie zgłaszano żadnych zastrzeżeń wobec jego postawy i był postrzegany jako odpowiedni kandydat (IPMS, A.XII.28.17A, Notatka Referatu Wyznaniowego Wydziału Politycznego MON na temat ks. Alexego van der

Mensbrugge, 15 IV 1943 r.). Szef Wydziału Politycznego MON twierdził, że był on osobą pozytywnie nastawioną do Polski i żołnierzy polskich. Dnia 20 lipca 1943 r. ks. Alexy van der Mensbrugge został oficjalnie mianowany tymczasowym kapłanem wyznania prawosławnego w jednostkach Wojska Polskiego, stacjonujących na terenie Wielkiej Brytanii.

Jak wynika z dokumentacji MON, sprawowanie obowiązków rozpoczął dużo wcześniej, bo 1 maja 1943 r. (IPMS, A.XII.28/13, Notatka Oddziału Personalnego Dowództwa 2 Korpusu do szefa Gabinetu Naczelnego Wodza, 26 listopada 1945 r.). Związane było to z prawosławnym świętem Wielkanocy, które przypadło na 2 i 3 maja. Z tej okazji w katedrze St. Mary's Cathedral oprawiono dla polskich żołnierzy prawosławnych nabożeństwo, które połączone ze spowiedzią. Szczególnie dużo informacji zachowało się na temat drugiego dnia obchodów. W wielkanocnej celebracji, przeprowadzonej przez ks. Alexego van der Mensbrugge, wzięło udział 47 żołnierzy. Ich obecność była możliwa przez wykorzystanie zapisów, znajdujących się w rozkazie wydanym przez dowództwo I Korpusu. Na jego mocy udzielono im odpowiednich przepustek i ułatwiono dojazd do Edynburga. Pośród żołnierzy znalazł się także zawodowy diakon, który udzielił kapłanowi pomocy podczas Św. Liturgii. Dodatkowo w nabożeństwie wzięli udział reprezentanci władz wojskowych, wśród których znaleźli się m.in. szef Inspektoratu ds. Zarządu Wojskowego gen. Marian Januszajtis i zastępca przewodniczącego Wojskowego Trybunału Orzekającego gen. Bolesław Jatelnicki. Obecni byli także przedstawiciele społeczności szkockiej. W trakcie nabożeństwa ks. van der Mensbrugge przeczytał list pasterski biskupa Sawy. Wygłosił również kazanie w języku angielskim, w którym odniósł się do polskiego święta narodowego – Konstytucji 3 maja (Grzybowski, 2016, s. 286).

Według pracowników Wydziału Politycznego MON, nabożeństwo pozytywnie wpłynęło na morale żołnierzy, którzy dziękowali za zorganizowanie uroczystości. Uznano, że wywarło również wrażenie na obecnych przedstawicieli społeczeństwa szkockiego, którzy byli świadkami opieki religijnej nad żołnierzami wyznania prawosławnego. Umocniło to przekonanie władz wojskowych, że unormowanie kwestii związanych z opieką duszpasterstwa prawosławnego jest jedynym wyjściem na odparcie nieprawdziwych oskarżeń o nietolerancję religijną w szeregach Wojska Polskiego. Władze wojskowe były dodatkowo przekonane, że jest to podstawowy element spajający żołnierzy wyznania prawosławnego z krajem i wojskiem. W relacji z przebiegu uroczystości napisano m.in.: „w budowie rzeczywiście polskiego ducha i formy – Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego – ważną jest rzeczą przygotowanie właściwych polskich nastrojów wśród żołnierzy prawosławnych, którzy po powrocie do domów będą rozsądnymi polskiej myśli religijnej na odcinku Prawosławia”. W związku z tym polecano, żeby „wejść w porozumienie i odpowiednio nastawić żywioł inteligencji prawosławny reprezentowany przez oficerów, względnie podchorążych” (IPMS, A.XII.28.17A, Notat-

ka Referatu Wydziału Politycznego MON w sprawie nabożeństwa dla prawosławnych żołnierzy polskich, 14 V 1943 r.).

O nominowaniu nowego kapelana prawosławnego niezwłocznie poinformowano władze Kościoła anglikańskiego. W liście do ks. Douglasa zwracano uwagę, że władze wojskowe były zawsze zaangażowane w sprawy duszpasterstwa prawosławnego. Do tej pory istniały trudności natury kanoniczno-teologicznej, które mogły zostać rozwiązane dopiero po objęciu opieki duszpasterskiej nad polskimi żołnierzami przez kapłana, podlegającego jurysdykcji konstantynopolitańskiej. Stałym miejscem zamieszkania Alexego van der Mensbrugge był Edynburg. Kapłan korzystał z miejscowych świątyn anglikańskich na terenie Szkocji. Opieka religijna nad żołnierzami przebywającymi w różnych częściach kraju, wymagała od niego organizacji pozamiejskich wyjazdów. Podczas rozmów dotyczących objęcia przez niego stanowiska, nie wystosował on żadnych warunków materialnych. Zasady obowiązującej współpracy zostały określone przez władze polskie. W związku z tym ustalono, że koszty służące na pokrycie podróży służbowych zostaną ustalone na podstawie przedstawionych rachunków wraz z przyznaniem

diet dziennych. Alexy van der Mensbrugge otrzymywał dwa funty za każdy dzień, który poświęcił na sprawowanie czynności duszpasterskich w wojsku. Miał sprawować funkcję kapelana pomocniczego do momentu znalezienia odpowiedniego kapelana polskiego (IPMS, A.XII.28.17A, Notatka w sprawie opieki religijnej nad żołnierzami wyznania prawosławnego, 13 IV 1943 r.). Nie jest pewne, jak długo w rzeczywistości sprawował opiekę kapłańską nad żołnierzami polskimi. Był to jednak okres dłuższy, niż wstępnie przewidywano, a ostatnia wzmianka o duchownym odnosi się do wydarzenia z grudnia 1944 r. Odwiedził on wówczas żołnierzy 1 Samodzielnej Brygady Spadochronowej (Odziemkowski, 1998, s. 207). Można przy tym stwierdzić, że mimo znakomitej opinii i przygotowaniu do pełnionej funkcji, nie udało mu się w pełni zaspokoić potrzeb żołnierzy. Głównym problemem była bariera językowa, ponieważ kapelan dopiero rozpoczął naukę języka polskiego.

Wykaz skrótów:

IPMS - Instytut Polski i Muzeum im. gen. Sikorskiego

Bibliografia

Materialy archiwalne

- IPMS, A.10.3.11, *Ministerstwo Informacji i Dokumentacji. Dział Narodowy. Korespondencja.*
- IPMS, A.9.27, *Ministerstwo Spraw Wewnętrznych. Kościół prawosławny.*
- IPMS, A. 11.252.1, *Ministerstwo Spraw Zagranicznych, Sprawy wewnętrzne placówki -Ambasady RP -Londyn.*
- IPMS, A.11.253.2, *Ministerstwo Spraw Zagranicznych, Sprawy wewnętrzne placówki -Ambasady RP -Londyn.*
- IPMS, A.XII.28/3, *Oddział Ogólny Sztabu Naczelnego Wodza. Reorganizacja I Korpusu.*
- IPMS, A.XII. 28.17A – *Oddział Ogólny Sztabu Naczelnego Wodza, Referat Wyznań Niekatolickich, Wyznanie Prawosławne.*
- IPMS, A.XII.28.17B, *Oddział Ogólny Sztabu Naczelnego Wodza, Referat Wyznań Niekatolickich, Wyznanie Prawosławne.*
- IPMS, A. XII.28.12, *Oddział Ogólny Sztabu Naczelnego Wodza, Statystyka i wykazy wyznań niekatolickich, Korespondencja ogólna.*
- IPMS, A.XII.28/13, *Oddział Ogólny Sztabu Naczelnego Wodza, Statystyka i wykazy wyznań niekatolickich, 1942-1946.*

Źródła opublikowane, opracowania i artykuły

- Chodakowski, M. (2004). *Dzieje prawosławnego duszpasterstwa wojskowego w Rzeczypospolitej*. Polski Żołnierz Prawosławny. (1), 16-17.

- Dudra, S. (2019). *Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny w obszarze polityki wyznaniowej oraz polityki narodowościowej Polski Ludowej i III Rzeczypospolitej*, Warszawa, Wydawnictwo naukowe Scholar.
- Grzybowski, J. (2011). *Polskie prawosławie na terenie Bliskiego Wschodu, Afrykii, Indii i Meksyku podczas drugiej wojny światowej*, *Cerkiewny Wiestnik*, (t. 4, s. 54-56).
- Grzybowski, J. (2016). *W Służbie Rzeczypospolitej. Duszpasterstwo Wojskowe Wyznania Prawosławnego w Wojsku Polskim w latach 1919-1949*. Warszawa: Wojskowe Centrum Edukacji Obywatelskiej Im. Plk. Dypł. Mariana Porwita.
- Grzybowski, J. (2010). *Żołnierze wyznania prawosławnego w Polskich Siłach Zbrojnych na Zachodzie podczas II wojny światowej*. *Polski Żołnierz Prawosławny* (t. 3, s. 14).
- Mironowicz, A. (2014). *Działalność ks. Michała Bożerianowa na terenie Iranu i Afryki Wschodniej w latach 1941-1945*. *Białoruskie Zeszyty Historyczne*. (t. 42, s. 137-164).
- Odziemkowski, J. (1998). *Służba Duszpasterska Wojska Polskiego 1914-1945*. Warszawa: Bellona.
- Rojek, W. i Zagórniak M. (red.). (2003). *Protokoły posiedzeń Rady Ministrów Rzeczypospolitej Polskiej.. t. VI, lipiec 1943 r. – kwiecień 1944*. Kraków: Wydawnictwo i Drukarnia „Secesja”.

Вятский священник и педагог-методист Н. Н. Блинов

Владимир Помелов

университет ФГБОУ ВО «Вятский государственный университет», кафедра педагогики, Россия

ORCID 0000-0002-3813-7745

vladimirpomelov@mail.ru

Людмила Сахарова

ФГБОУ ВО Кировский ГМУ Минздрава РФ, кафедра гуманитарных и социальных наук, Россия

ORCID 0000-0002-6445-6416

slg75@rambler.ru

Василий Сахаров

ФГБОУ ВО «Вятский государственный университет», кафедра педагогики, Россия

ORCID 0000-0002-0155-6188

vas701@rambler.ru

V. Pomelov, L. Sakharova, V. Sakharov, *Vyatka priest and teacher-methodologist N. N. Blinov*, Elpis, 23 2021: 77-87.

V. Pomelov, L. Sakharova, V. Sakharov, *Wiacki ksiądz i nauczyciel-metodolog N. N. Blinov*, Elpis, 23 2021: 77-87.

Abstract: The article reveals the pedagogical and methodological activities of the famous Vyatka priest and teacher-methodologist N.N. Blinov, who clearly showed himself to be a priest, a practical teacher, a methodologist of primary education, a local historian and a researcher of the history of the Udmurt people. The theoretical and practical work of N. N. Blinov is a bright page in the history of the Vyatka region.

Streszczenie: Artykuł ukazuje działalność pedagogiczną i metodologiczną słynnego księdza Wiackiego i nauczyciela-metodologa N.N. Blinova, który dał się poznać jako ksiądz, praktyczny nauczyciel, metodolog edukacji podstawowej, lokalny historyk, badacz historii ludu Udmurtów. Teoretyczne i praktyczne opracowania N. N. Blinova tworzą jasną kartę historii regionu Wiackiego.

Аннотация: В статье раскрывается педагогическая и методическая деятельность известного вятского священника и педагога-методиста Н. Н. Блинова, ярко проявившего себя как священник, практический учитель, методист начального обучения, краевед и исследователь истории удмуртского народа. Теоретическая и практическая работа Н. Н. Блинова представляет собой яркую страницу в истории Вятского края.

Keywords: Vyatka governorate, N. N. Blinov, K. D. Ushinsky, *The bee, The education is the light*

Słowa kluczowe: Gubernia Wiacka, N. N. Blinov, K. D. Ushinsky, „Pszczółka”, „Nauczanie jest światłem”

Ключевые слова: Вятская губерния, Н. Н. Блинов, К. Д. Ушинский, «Пчелка», «Ученье – свет»



В России, также, впрочем, как и в других европейских странах, на начальных этапах развития образования исключительно важную роль в распространении просвещения играли христианские проповедники. Именно они были первыми учителями своего народа. В своей повседневной деятельности они, как правило, гармонично сочетали священническую и педагогическую работу.

В данном материале характеризуется личность одного из известных российских священников и педагогов-методистов второй половины XIX – начала XX вв. Николая Николаевича Блинова.

При этом в большей степени освещается его просветительская и методическая работа. Период деятельности Н. Н. Блинова совпал со временем активизации

развития образования в России в пореформенный период.

Всё большее внимание в прогрессивных педагогических кругах стало уделяться развитию образования в отдаленных от столицы регионах, а одной из региональных особенностей развития образования в российской провинции во второй половине XIX – начале XX вв. стало появление значительного количества педагогов-методистов, деятельность которых осуществлялась не только в Санкт-Петербурге, Москве и других крупных городах, но также и вдали от значительных образовательных и культурных центров.

Проявление этой особенности стало важным следствием развернувшегося с 1860-х гг. демократического движения передовой интеллигенции, стремившейся к

всемерному распространению просвещения посредством «хождения в народ», открытия школ, написания и издания большими для того времени тиражами, доступной по цене и содержанию «народной» литературы, прежде всего букварей и других учебно-методических пособий для начальной школы.

Авторы многих из этих работ, такие как А. Баранов, В. Руднев, Н. Щербина, А. Филонов, А. Радонежский, М. Фенелонов, Н. Ермин, Н. Некрасов и др., выступали подчас эпитомами К. Д. Ушинского, В. И. Водовозова, Н. А. Корфа, В. Я. Стоюнина, широко и далеко не всегда достаточно вдумчиво использовавшими новаторские идеи выдающихся русских педагогов, и при этом не только не развивавшими эти идеи вглубь, но нередко искажавшими и утрировавшими то ценное, что содержалось в трудах классиков российской педагогики.

Передовые педагоги второй половины XIX в., такие как К. Д. Ушинский, Д. Д. Семенов, Н. В. Шелгунов и др., подвергали острой критике охарактеризованных выше авторов (Ušinskij, 1989e, s. 474–496; Semenov, 1953, s. 165–220).

Одним из главных пороков подобной методической квазилитературы было стремление авторов к «оригинальности», «ниспровержению авторитетов» в ущерб качеству дидактического материала. В одной из рецензий справедливо отмечалось, что «авторы неудержимо распложающихся учебников и учебничков смотрят чрезмерно светло и преувеличенно на «особенности» своих произведений» (A.N., 1893, s. 290). Так, И. Сильченко, автор «Родной азбуки» (Одесса, 1893) вводил в своем пособии буквы «ъ» и «ь» в числе самых первых и, тем самым, «опровергал» мнение К. Д. Ушинского, как раз советовавшего в «Руководстве в преподавании по «Родному Слову» «избегать слишком ранней встречи» с этими буквами.

В то же время, отечественные ученые разных поколений (Н. Ф. Бунаков, Н. В. Чехов, Н. И. Ашмарин, Н. А. Константинов, В. Я. Струминский, В. Б. Помелов и др.) в своих трудах давали высокую оценку некоторым работам провинциальных авторов, среди которых были уроженцы и Вятской губернии (Pomelov, 1988).

В число немногих оригинальных, творческих работ для начальной школы Н. А. Константинов и В. Я. Струминский, включали наряду с «Азбукой» Л. Н. Толстого и «Наглядной азбукой» Ф. Ф. Павленкова, пособия вятского сельского священника и учителя Н. Н. Блинова «Ученье – свет» и «Пчелка»; относили их автора к плеяде «замечательных, талантливых и самоотверженных одиночек–педагогов» (Konstantinov & Struminskij, 1953, s. 172).

Аналогичные высказывания в адрес Блинова содержатся в трудах выдающихся русских педагогов Н. Ф. Бунакова (9, s. 337; 10, s. 97) и Н. В. Чехова (Чехов, 1912, s. 57).

Н. Ф. Бунаков стал автором статьи о Н. Н. Блинове в многотомном «Критико-биографическом словаре русских писателей и ученых» (Bunakov, 1892, s. 381–389).

Выдающийся российский гуманист, писатель В. Г. Короленко также положительно оценивал подвижническую писательскую и педагогическую деятельность Н. Н. Блинова, высоко ценил его методические работы и считал, что вятский педагог заслужил «высокое почетное имя» (Izerginan, 1990, s. 76).

Значительный интерес к творческому, и в частности методическому, наследию Н. Н. Блинова проявляют и современные исследователи (Gorbunov, 1981). Несомненно, Н. Н. Блинов был самым видным учителем, методистом и земским деятелем на Вятской земле; кроме того, Блинов был известной и популярной личностью в российских педагогических кругах.

В настоящее время региональная печать знакомит читателя с некоторыми ранее не публиковавшимися по идеологическим соображениям работами Блинова, которые выходят сейчас с соответствующими комментариями специалистов (Blinov, 1991, Gorbunov, 1991).

В то же время, методическое наследие Н. Н. Блинова во многом остается невостребованным. В частности, Н. А. Константинов и В. Я. Струминский с сожалением указывали на то, что замечательная и поучительная деятельность Н. Н. Блинова была впоследствии замолчана, а его работы преданы забвению (Konstantinov & Struminskij, 1953, s. 180).

Причиной отмеченного этими авторами сложившегося положения в отношении научного наследия Н. Н. Блинова послужило то трагическое обстоятельство, что он неоднократно подвергался репрессиям со стороны властей. Священник Блинов за активное участие в издании «Вятской незабудки» и «Наглядной азбуки» подвергался обыску, ссылался в дальний приход под надзор полиции, лишался права работать в школе.

Продолжавшаяся в течение многих десятилетий пелена забвения вокруг имени этого просветителя значительно сузила возможности для изучения и использования их теоретико-методического наследия.

Николай Николаевич Блинов родился 7 (19) октября 1839 г. в селе Зашижемье Орловского уезда Вятской губернии в семье священнослужителя. В 1861 г. он окончил курс Вятской духовной семинарии и стал священником в удмуртском селе Карсовой Глазовского уезда, где по его настоянию открылась школа. В дальнейшем он совмещал церковную, педагогическую, этнографическую и писательскую деятельность.

В 1868 г. Вятское губернское земство выпускает руководство для учителей, составленное Блиновым под названием «О способах обучения предметам учебного курса начальных народных училищ» и книгу «Грамота. Учебник для народных школ». «Грамота» была рекомендована учебным комитетом Министерства народного просвещения и быстро распространилась в земских школах.

Затем он был учителем в вятском уездном городе Нолинске, где написал книгу «Ученье – свет». Интересный текст и иллюстрации (80 рисунков художника – сарапульца В. И. Порфирьева) сделали книгу Блинова явлением в учебной литературе. В дополнение к ней он

издал сборник стихотворений, пословиц и поговорок «Пчелка».

В 1872 г. Н. Н. Блинов участвовал в первом всероссийском съезде народных учителей в Москве, куда он был отправлен земством. Установив там прочные связи с известными педагогами и литераторами, он стал сотрудником ряда газет и журналов.

Велики были заслуги Н.Н. Блинова в области педагогической деятельности среди русских детей. Ему приходилось в печати и в практической учительской деятельности преодолевать косность старого духовенства. Так, ретрограды не мыслили обучение грамоте без обязательного повторения «глаголь – добро – есть...», считая эти слова чуть ли не за некие религиозные символы, без которых обучение грамоте никак не может обойтись. Свои дидактические взгляды педагог стремился воплотить в «бахтинский» период своей педагогической деятельности.

Важным этапом в жизни священника и учителя Н. Н. Блинова стал период его работы в крупном селе Бахта, расположенном в десяти верстах от Вятки. Вятский учитель-просветитель Дмитрий Илларионович Сенников в статье «Две школы» (имелись в виду организованные Н. Н. Блиновым школа для мальчиков и школа для девочек), опубликованной в «Вятских губернских ведомостях» (далее – «ВГВ») (1870, № 41) поражаюсь небывалой для того времени постановкой школьного дела.

В школе (Блинов предпочитал говорить – «в школах»), имея в виду классы для мальчиков и девочек) обучались в среднем 30 мальчиков и 20 девочек. Было введено наглядное обучение. Уроки сопровождалось показом репродукций, иллюстраций, работой с картами. Вместе с Блиновым дети обрабатывали школьный садовый участок, сажали деревья, цветы, овощи, попутно знакомясь с основами ботаники и агрономии. В школе был введен ручной труд: мальчики обучались сапожному делу, девочки – шитью и вязанию.

Все это было делом новаторским для того времени, не говоря уж об уроках физкультуры, которые были обязательны в школе Н. Н. Блинова как для мальчиков, так и для девочек. Необходимость этих нововведений просветитель объяснял тем, что крестьянским женщинам нередко приходится выполнять тяжелую мужскую работу и поэтому девочки с ранних лет должны быть физически подготовленными.

Все указанные новшества проводились за счет личных средств учителя (кстати, отца одиннадцати детей). Жалованье уходило на приобретение физкультурных снарядов, книг и наглядных пособий, материалов для обучения детей ремеслу. Земство отпускало на школу крайне скудные средства.

Бахтинский период просветительской деятельности Н. Н. Блинова раскрывал протоиерей И. Ф. Фармаковский в своих воспоминаниях. Он рассказывал, как Блинов убеждал в Бахте крестьян, чтобы они отдавали в школу девочек. Крестьяне возражали: «Ну, на что девкам нашим грамота? Ведь не писарями же им

быть?!» Но Блинов все-таки добивался своего. В женской школе с девочками занималась и его жена. Она обучала детей чтению, письму и арифметике, а заодно шитью, вязанию, вышиванию.

Практическую педагогическую работу отец Николай сочетал с научно-педагогической. Стремясь к наибольшей эффективности обучения, он обобщил свой, к тому времени уже богатый педагогический опыт, и опубликовал методические пособия для учителей: «Грамота: Учебник для народных школ» (Вятка, 1868, 1870, 1872), «О способах обучения предметам учебного курса начальных народных училищ» (Вятка, 1870; СПб, 1875, 3-е изд.). В «ВГВ» публиковались его статьи, носившие по тем временам новаторский, остро полемический характер. Так, в статье «О мерах по улучшению преподавания в народных школах» (1869, №№ 11, 13) он выступил с широким просветительским планом усовершенствования педагогической работы. В частности, им предлагалось создание специальных педагогических библиотек, проведение съездов и совещаний учителей. Его собственная библиотека впоследствии стала предметом специального изучения.

При этом Н. Н. Блинов, как и положено благонамеренному пастырю, добросовестно исполнял священнические обязанности в местной церкви, которая под его руководством была капитально отремонтирована. Была устроена ограда, и вся прихрамовая территория получила уютный и законченный вид.

Первые сведения о Н. Н. Блинове как об исследователе местного края датируются 1861 годом, когда в «ВГВ» вышли его статьи, носившие этнографический характер. В материале «Новое поветрие» (1861, № 29) он рассказывал о суеверном предубеждении крестьян-удмуртов против одежды из фабричных материалов.

В «Заметках о пермяках Вятской губернии» (1861, № 44, 45) едва ли не впервые в местной историографии он дал подробное описание быта этой народности, а в статье «О приемных покоях для больных» (1862, № 3) рассказал об отношении удмуртских крестьян к «казенной» медицине и способах народного целительства.

В последующие годы он увлеченно занимался изучением жизни местного населения, чему свидетельством являются его статьи в «ВГВ»: «Описание Карсовайского прихода Глазовского уезда» (1864, № 46, 48, 49), «Сельскохозяйственный быт пермяков и вотяков Карсовайского прихода» (1865, № 31, 33-37), «Иностранцы северо-восточной части Глазовского уезда» (1865, № 59-67), «Влияние времени года на рождение и смертность» (1866, № 84-87), «Движение народонаселения в приходе села Карсовайского» (1869, № 14-22, 28-37).

Все указанные статьи не были просто заметками, а именно большими глубокими статьями, печатавшимися на протяжении ряда выпусков газеты.

Свою историко-этнографическую ценность эти и другие работы Блинова не только не утратили, но с течением времени приобретают все большую ценность, поскольку они являются одним из немногих источни-

ков, а в ряде случаев единственным, в области исследования истории и культуры «малых народов».

В 1866 году «ВГВ» опубликовали знаменитый письменный памятник V–V вв. «Повесть о стране Вятской» (другое название – «Повесть о городе Вятке»), вызвавший оживленную, и до настоящего времени незавершенную, дискуссию историков по вопросу о времени заселения русскими Вятской Земли. Это был так называемый «баженковский список». Блинов, ознакомившись с ним, сделал вывод о его неполноте и выдвинул свой, «блиновский» список. Дополнение, приведенное Н. Н. Блиновым, было опубликовано в «ВГВ» (1866, № 34, 45, 66).

В эти годы Блинов направляет свои работы в Вятский губернский статистический комитет, где они получают положительный отзыв и рекомендации к опубликованию. Исследование о Карсовайском приходе высоко оценивается Русским Императорским географическим обществом, и в итоге в 1866 г. автор работы – сельский священник и учитель принимается в действительные члены общества и награждается бронзовой медалью.

Но деятельность Н. Н. Блинова на педагогическом и публицистическом поприще вызвала недоброжелательное отношение местных властей. В 1875 г. он был «выведен за штат» и по требованию губернатора даже покинул Вятскую губернию. Блинов поехал в Санкт-Петербург, где поступил вольнослушателем на юридический факультет Петербургского университета.

В 1879 г. Н. Н. Блинов вернулся в Вятскую губернию и занял место священника в Сарапульском Вознесенском соборе, где прослужил много лет. Он возобновил свои краеведческие исследования, одновременно занимаясь литературной работой и участвуя в культурной жизни города.

В течение многих лет он был членом попечительного комитета публичной библиотеки Сарапульского земства. Принимал самое деятельное участие в организации и работе Сарапульского земского музея и общества изучения Прикамского края.

В 1880 г. он издал книгу «К 100-летию юбилею г. Сарапула». Продолжая изучать архивные материалы, опубликовал «Историко-статистическое описание города Сарапула, Воткинского и Ижевского заводов» (1887). Им был написан драматический этюд «Свет и во тьме светит!», посвященный Л. Н. Толстому и являющимся своеобразным откликом на его пьесу «Власть тьмы».

В 1895 г. Н. Н. Блинов был переведен из Сарапула в удмуртское село Бемьж (Бемьшево). Его интересовали бытовавшие в удмуртской среде обычаи и религиозные пережитки. Эти наблюдения легли в основу его книги «Языческий культ вотяков», экземпляр которой был подарен им В. Г. Короленко, выступавшему на Мултанском процессе в защиту удмуртов.

Закончив свое пастырское служение, семидесятилетний Н. Н. Блинов вернулся в Сарапул и вновь занялся краеведческой работой. Он выпустил книгу очерков

«Сарапул и Среднее Прикамье. Былое и современное» (1908), «Памятные книжки города Сарапула» на 1911–1912 гг., а также издал книгу о славной землячке Н. А. Дуровой «Кавалерист – девица Дурова – Чернова – Александров».

В «Известиях Сарапульского земского музея» Н. Н. Блинов помещает ряд статей и заметок: «Сарапульская старина» (1913), этнографический очерк «Лапти», исторический очерк «Заселение Закамья» (1914). Последняя его статья «Церковь на Старцевой горе в городе Сарапуле» была опубликована на страницах первого выпуска «Известий Общества изучения Прикамского края» незадолго до его смерти.

Блинов автор большого числа статей и более чем двадцати книг, изданных в Москве, Санкт-Петербурге, Вятке и Сарапуле, среди которых «Народное образование в Вятской губернии за последние десять лет. 1864–1874», «Жизнь Робинзона», представлявшее собой изложение для детей известного романа Д. Дефо и др. В 1914 г. Н. Н. Блинову было присвоено звание «Почетный гражданин города Сарапула». Умер 31 декабря 1917 г. (13 января 1918 г.) в городе Сарапуле Вятской губернии.

Поистине всероссийскую славу и признание в учительской среде Н. Н. Блинову принесла книга «Ученье – свет» (М., 1873; Вятка, 1884). В своих воспоминаниях Н. Ф. Бунаков, рассказывая о событиях первого всероссийского съезда народных учителей 1872 года, вспоминал в своей книге «Как я стал и как перестал быть «учителем учителей», что «в вятской группе находился энтузиаст земской школы, педагог–священник Н. Н. Блинов, симпатичнейший человек, страстно преданный делу народного образования, широко понимавший задачу народной школы. Он тогда уже был известен своею умною книжкой «О способах преподавания предметов элементарного курса», написанной горячо и с хорошим пониманием дела, а теперь привез в Москву в рукописи свой новый труд «Ученье – свет», с которым познакомил меня и с которым я познакомил аудиторию, как с превосходным курсом «родиноведения» для народной школы. Книжка эта была издана в Москве Мамонтовым и до сих пор пользуется вполне заслуженным успехом» (Bunakov, 1953, s. 337).

Исключительно высоко оценивал методические изыскания вятского педагога Н. Ф. Бунаков в книге «Моя жизнь, в связи с общерусской жизнью, преимущественно провинциальной. 1837–1905», где он продолжил свои воспоминания о встречах с вятским педагогом на вышеупомянутом съезде: «Блинов Н. Н. познакомился со мной, показал и объяснил мне привезенные рукописи, которые привели меня в восторг. Работы были действительно оригинальные и достойные внимания, особенно «Ученье – свет», книга для чтения в совершенно новом роде, не шаблонный сборник бессвязных статей, а ряд оригинальных описаний и рассказов, начиная с крестьянской избы, выводящих читателя постепенно за околицу, в поле, в лес и на широкий простор Божьего мира» (Bunakov, 1909, s. 97).

Столь высокая оценка работ и деятельности Блинова полностью совпадает с характеристиками, которые давали его методическим работам другие видные исследователи.

Н. В. Чехов отмечал, в частности, что до Н. А. Корфа «педагогические вопросы, связанные с постановкой школьного дела и методы преподавания разрабатывались у нас по преимуществу теоретически, без применения к действительным условиям русской национальной школы. Среди всех педагогов и методистов того времени исключение в этом отношении составлял землец Вятской губернии священник Блинов, видный педагог и самоотверженный деятель в области народного образования» (Сёхов, 1912, с. 57).

Н. В. Чехов считал его методические работы одними из лучших из тех, что были созданы в тот период. Так что литературный и методический талант Блинова не вмещался в узкие рамки священнических, а также учительских обязанностей, которые ему приходилось выполнять. Поэтому неудивительно, что, по определению вятского историка В. А. Бердинских, Блинов был своеобразной «белой вороной», и даже изгоем в среде сельского приходского духовенства (Berdinskiih, 1997, s. 133). Одновременно он пользовался большим почетом и уважением среди учительства Вятской губернии.

Ценность научно-методического наследия Блинова определяется двумя обстоятельствами. Первое обстоятельство состоит в том, что он, будучи последовательным сторонником Ушинского в области начального обучения, в своей активной педагогической деятельности, продолжавшейся более полувека, активно проводил в жизнь такие новаторские идеи великого русского педагога и его ближайших последователей, как народность, гуманность, природосообразность в обучении и воспитании.

Вслед за К. Д. Ушинским он неоднократно подчеркивал необходимость возможно более глубокого изучения природы ученика. Выступал за скорейшее введение всеобщего начального образования и как земский деятель и видный публицист (публиковался в «Неделе», «Биржевых ведомостях», «Русском обозрении», «Детском чтении», «Северном вестнике», «Мире Божьем», «Сельской беседе») всемерно способствовал этому.

Второе обстоятельство заключается в том, что, помимо просветительской работы в области распространения взглядов корифеев отечественной педагогики, вятский педагог стремился к формулированию в своих работах самостоятельных педагогических идей, нашедших свое воплощение, прежде всего, в таких его работах, как «Ученье – свет. Книга для чтения в народных училищах» (М., 1873; Вятка, 1884), «Замечания для учителей о классных занятиях по книге «Ученье – свет» Н. Блинова» (М., 1873) и «О способах обучения предметам учебного курса» (СПб., 1875. 3-е изд.).

Анализ пособий Н. Н. Блинова позволяет сделать вывод о том, что наиболее примечательной его чертой

как методиста, был расчет «не на поспешность и усиленность занятий, а на применение к делу обучения разумных, упрощенных методов и на достаточность учебных пособий, соответствующих цели» (Blinov, 1875, s. 11).

Тем самым, педагог подчеркивал свою приверженность научно-обоснованным, продуманным методикам, прежде всего при обучении чтению, которое он считал основой основ в начальной школе. Поэтому он обращал особое внимание на «начальные приемы», справедливо полагая, что «хорошо начатое дело и продолжаться нетрудно».

Он неоднократно отмечал у стремившихся работать творчески учителей «осознание необходимости введения улучшений», но одновременно указывал, что их многочисленные попытки в этом направлении нередко «не говорят в пользу самого дела». Разуверившись в предлагаемых методиках, учителя бросают их, находя «чересчур замысловатыми».

Н. Н. Блинова не удовлетворяли сформировавшиеся в учительской среде методические стереотипы, в частности стремление некоторых учителей начинать работу с детьми с «затверживания» всего алфавита. Он справедливо указывал, что «ни на одном языке нет таких слов, в которые входил бы не только весь алфавит, но хотя бы половина его; не всякая даже печатная страница совмещает в себе все буквы... К чему же тогда такая торопливость при изучении основ?» (Blinov, 1875, s. 12).

С целью преодоления вышеуказанных стереотипов Н. Н. Блинов разработал своеобразную методику обучения чтению. В ее основание он положил идею формирования, как он пишет, возможно более ясного понятия о звуке (букве), его изолировании или резком выделении среди других звуков (букв). Он предлагал в самом начале работы выделить два – три гласных звука, например, «а» и «о». Затем учитель дает описание случаев, когда человек вскрикивает: «Ай! Ой!» Потом эти звуки называются в словах: «мать», «кол», «сад», «дать», «дом», «шаг».

Следующий этап работы – определение этих звуков в начале, середине и конце слов: «ах», «ха», «шар», «сор». В дальнейшем даются слова, содержащие эти гласные вместе: «оба», «закон». За двусложными следуют многосложные слова, такие как «Маша», «Параша», и смешанные – «солома», «собака».

Аналогичным образом вятский методист предлагал изучать и другие гласные звуки и буквы. Согласные, по его методике, также должны были изучаться постепенно, «по одной зараз». При выборе порядка их изучения методист исходил из двух критериев: наибольшая протяженность звука («л», «с») и более «легкое» объяснение («м» – «мама»).

Таким образом, ко времени ознакомления с двумя-тремя согласными буквами ученики уже овладевали всеми гласными и поэтому могли читать легкие тексты, составлять довольно много слов и фраз и записывать их в тетрадь. «Вот основание метода обучения

чению, который только и может называться разумным», – несколько самоуверенно заявлял Блинов.

Ф. Ф. Павленков положил методические воззрения Блинова в основание своей «Наглядной азбуки», представлявшей собой такое учебное пособие, которое могло, по мысли автора, использоваться и без помощи учителя.

Однако Н. Ф. Бунаков, называя работу Павленкова оригинальной, талантливой и полезной, не разделял оптимизма Н. Н. Блинова по поводу того, что «эта азбука сделает возможным самообучение грамоте и быстро подвинет распространение грамоты в русском народе», хотя, «непобедимая вера в громадную силу грамоты и неукротимое стремление дать русскому народу эту силу внушали ему (Блинову. – В. П.) уверенность, что возможно осуществление такой утопии, как самообучение грамоте» (Bunakov, 1909, s. 98).

Вятский историк педагогики В. А. Петров, кстати, один из первых пятнадцати выпускников Вятского учительского института (1917 г.), давал положительную характеристику методике Н. Н. Блинова, подчеркивал ее логичность и доступность для рядового учителя (Petrov, 1954, s. 200).

Нам представляется в методике Н. Н. Блинова оригинальным и ценным наличие такого для того времени нового элемента в обучении грамоте, как четко установленная и наполненная конкретным содержанием поэтапность, известная в настоящее время под названием «алгоритмизация». В то же время, отдавая должное работе вятского методиста в области создания активной творческой методики обучения чтению, технология которой описана в его трудах и проверена на практике, заметим, что предлагавшаяся им методика не лишена существенных недостатков. Наиболее серьезным из них является то обстоятельство, что стремление к установлению строгой поэтапности в усвоении букв неизбежно должно было сопровождаться необходимостью введения слов, смысл которых был детям неизвестен.

Примечательно, что раскрывая очень подробно, с многочисленными примерами и ссылками на другие источники, разнообразные нюансы методики обучения чтению и письму, священник Блинов «укладывает» всю «методику» обучения церковно-славянскому языку в полстраницы.

Важнейшим средством обучения в начальной школе является книга. Сам Н. Н. Блинов лучшим из методических руководств считал пособия К. Д. Ушинского. Однако вятский педагог отмечал, что, пользуясь ими, учитель должен уметь методически обрабатывать содержащийся в них учебный материал, применяясь к требованиям сельского училища и возможностям его учеников. Отмечая, как положительную черту, энциклопедичность и содержательную насыщенность «Детского мира» и «Родного слова» К. Д. Ушинского, Блинов в то же время считал, что эти пособия больше подходят для городских, более развитых и подготовленных к школьному обучению детей. Рассказы в них, указывал вятский методист, идут «разъединенно»,

и хотя они связаны определенной логикой и последовательностью, сельскому ребенку, никогда не покидавшему своей деревни, чудесно сложно осознать некоторые сюжеты и понятия, которые относятся к тем сферам жизни, что выходят за пределы ежедневного бытия крестьянина.

Мы считаем подход Н. Н. Блинова к рассмотрению пособий Ушинского весьма упрощенным, а его аргументы по поводу якобы большей развитости городских детей по сравнению с сельскими – не вполне убедительными.

Нам представляется недостаточно обоснованной и его критика в адрес работ великого русского педагога, ставших со времени своего появления на долгие годы основными пособиями для детского чтения и положивших начало изданию нового типа литературы – детской энциклопедии (детской хрестоматии); ни одна книга не может содержать такой объем материала и идей, которые бы отвечали всем потенциальным требованиям и запросам читателя; любая книга, как правило, решает локальную задачу.

Такую же частную задачу ставил перед собой и сам Н. Н. Блинов при составлении «первой книги для сельских ребят» под названием «Ученье – свет». В ней он предлагал вести ребенка «от семьи к деревне, от деревни к селу, затем к школе, в которой ему дается представление о широком Божьем мире».

Главное внимание в пособии уделяется обильно иллюстрированному связному повествованию, которое ведется от лица мальчика, постепенно открывающего для себя окружающий мир. Повествование разделено на отдельные рассказы – «случаи», логически связанные между собой.

Н. Ф. Бунаков высоко оценивал сочность, народность и, в то же время, исключительно ярко выраженную литературность языка, которым написана книга. Принцип наглядности в ней реализуется не столько посредством иллюстраций, как у Я. А. Коменского в «Мире чувственных вещей в картинках», не через точное и научное описание рассматриваемых объектов, как в вышеотмеченных работах К. Д. Ушинского, а преимущественно путем использования выразительных средств народного русского языка.

При этом Н. Н. Блинов не претендовал на энциклопедическую широту охвата проблем, присущую произведениям названных великих педагогов; такая задача им просто не ставилась, поскольку книга была предназначена лишь для первого года обучения.

Современный исследователь А. В. Блюм подчеркивал и другие достоинства книги Блинова, отмечал, что для нее «характерен глубокий гуманизм, она начисто лишена назидательно-нравоучительного тона, которым были проникнуты почти все издания подобного рода в то время» (Blum, 1976, s. 37).

Н. Н. Блинов внес определенный вклад в решение проблемы использования основных дидактических принципов применительно к условиям начальной народной школы.

Свои воззрения по этому вопросу он изложил в работах «Замечания для учителей о классных занятиях по книге «Ученье – свет» Н. Блинова» (М., 1873) и «О способах обучения предметам учебного курса» (СПб., 1875), ставших одними из первых российских методических пособий региональных авторов для начальной школы.

В них Н. Н. Блинов достаточно аргументировано обосновал необходимость использования основных принципов дидактики, в частности принципа сознательности в обучении. Так, будучи убежден, что ребенок только тогда относится к известному случаю, поступку и т. п. с должным вниманием, сознательно, когда ему известно хотя бы одно лицо, которое участвует в данном действии, методист берет в качестве этого лица самого мальчика – героя книги «Ученье – свет», и предлагает учителю всегда ставить каждого ученика в то положение, в каком находится главное действующее лицо.

Он рекомендовал педагогам побуждать детей к составлению своих собственных «книг», то есть личных дневников, в которые они должны были записывать ежедневные впечатления и наблюдения. Немаловажное значение Н. Н. Блинов придавал реализации принципов доступности и последовательности в обучении, что находило отражение в его книге «Ученье – свет» в особом расположении материала, где деревенские реалии постепенно сменялись более сложными для сельских учащихся городскими сюжетами, а затем дети знакомились с жизнью других стран и народов.

Принцип посильности также нашел свое отражение в рассматриваемой книге Н. Н. Блинова. Она хоть и представляла собой единый рассказ, описание жизненных впечатлений одного мальчика, но одновременно подразделялась на отдельные главы. Ее автор справедливо полагал, что к чтению большого рассказа или к однообразному, «связному до педантизма» изложению дети на первых порах еще не готовы. Видимая же связь между всеми «рассказцами», создававшая иллюзию единого большого повествования, позволяла преодолевать детям страх перед чтением «толстых» книг.

Активная методическая деятельность Н. Н. Блинова в определенной степени способствовала утверждению среди учителей Вятской губернии принципа наглядного обучения. В своих выступлениях на съездах народных учителей и в методических пособиях он справедливо отмечал, что в начальные училища поступают дети разных возрастов, не одинаково развитые и обладающие различным, хотя, в целом, и не обширным запасом сведений и жизненных впечатлений. Однако каждый из этих детей обладает драгоценным качеством детства – живой восприимчивостью. С любопытством рассматривает ученик – новичок всякий предмет, хотя бы отчасти и известный ему, если ему указывают на новые, незамеченные им ранее особенности этого предмета. Это стремление к восприимчивости, «охоту к рассматриванию» и должен использовать учитель в первый год обучения. Ему следует обратить внимание детей на

окружающие предметы, определить вместе с детьми внешние отличия и обучить их словесному описанию.

Особую роль в первый год обучения Блинов отводил возможно более широкому применению принципа наглядности, придавая ему даже самодовлеющее значение. Он полагал, что в первые месяцы обучения детей «не нужна будет никакая книга» (Blinov, 1873, s. 2). С таким подходом трудно согласиться, особенно если учесть, что во многих сельских школах обучение продолжалось «одну зиму», то есть всего четыре – пять месяцев.

Н. Н. Блинов указывал также на то, что, на его взгляд, полноценной первой книги для чтения пока не создано. Казалось бы, такое мнение представляется абсурдным для человека, который был даже лично знаком или состоял в переписке с некоторыми авторами учебных книг, получивших широкое признание, например с Н. Ф. Бунаковым. Однако он пояснял, что в настоящее время книги замечательных русских педагогов существуют, несмотря на все свои достоинства, как бы сами по себе, а нужно, чтобы они дополнялись и были тесно увязаны в содержательном отношении с «коллекцией наглядных пособий», которой пока нет.

Таким образом, вятским педагогом высказывалась оригинальная мысль о необходимости создания комплекса учебно-наглядных пособий, как для обучения грамоте, так и для последующих ступеней обучения. Реализация этой идеи осуществлялась самим Н. Н. Блиновым как в процессе его активной работы по созданию в городе Вятке первого педагогического кабинета, губернской земской мастерской учебно-наглядных пособий, так и при составлении им различных методических пособий.

Собственное понимание реализации принципа наглядности в обучении Н. Н. Блинов подробно рассматривает в книге «О способах обучения предметам учебного курса». Отмечая явную недостаточность учета этого дидактического принципа в практике работы российской начальной школы, он предлагал проведение самостоятельных уроков наглядного обучения, по четыре – пять уроков в неделю.

Разумеется, он не был первым, кто выдвигал и реализовывал в практической деятельности идею проведения наглядных уроков. Однако в то время она представлялась в провинции достаточно новой и оригинальной, поскольку сам принцип наглядности не считался общепризнанным среди сельского учительства, особенно среди законоучителей.

В содержание наглядных уроков Н. Н. Блинов включал беседы о свете, цвете, форме и величине тел, упражнения над различением звуков, ознакомление детей с физическими свойствами тел и их поверхностей и многое другое. Дальнейшее развитие уроков наглядного обучения Н. Н. Блинов связывал с введением элементов природоведения и родинovedения, в связи с реализацией принципа природосообразности.

Здесь в качестве отправной точки педагоги разных стран, как известно, избирали различные объекты.

Так, Й. Г. Песталоцци предлагал начинать изучение ребенком окружающего мира с человеческого тела, немецкие педагоги – с вещей из домашней обстановки, педагоги Англии – с «естественных произведений и технических производств».

Н. Н. Блинов придерживался последнего мнения и считал, что только в этом случае в школу будет внесен тот элемент жизненности, который освободит ее от схоластики в процессе первоначального обучения и сделает последнее более наглядным (Blinov, 1875, s. 9).

Изучение природоведения и родиноведения, по мнению Н. Н. Блинова, может реализовываться не только в процессе книжного обучения в классе, но также и во внеурочное время. С этой целью учитель может воспользоваться прогулками с учениками в ближайший лес, в поле, на луга. В ходе экскурсий и сам учитель узнает много нового, а «полученные им сведения могут принести неоценимую пользу для... составителей руководств отчизноведения» (Blinov, 1875, s. 63).

Поэтому он советовал учителям во время экскурсий обращать внимание на географическое положение населенных пунктов, на горы, воды, почвы, животный и растительный мир, на характерные особенности местных жителей (внешность, национальность, одежда, пища, нравы, обычаи, песни, сказки, предания, поверья, занятия, промыслы, торговля и т. д.) и на соби́рание коллекций насекомых, растений, почв, минералов и т. д. С этой целью он считал необходимым учителю составлять «коллекции естественных произведений из трех царств природы».

Н. Н. Блинов неоднократно подчеркивал необходимость для учителей иметь в своем распоряжении доступные средства наглядности: картины, муляжи, модели и т. п. В этой связи заслуживает внимания его мысль о том, что практически любой предмет можно сделать учебным пособием. Так, «валяющийся у крыльца камень не вызывает в ученике никакого интереса, но принесите этот камень в класс и сделайте о нем беседу и увидите результаты. Дети видели в лесу тысячи сосновых и еловых шишек, но спросите, рассматривали ли они их внимательно, замечали ли они в них семена, зародыши будущих сосен и елей?» (Blinov, 1875, s. 9).

Таким образом, вятский методист возлагал немалые надежды на региональную составляющую («местный элемент» по Блинову) в содержании образования. Не случайно, отмечал он, «результаты получаются далеко лучшими, когда материалом обучения будет еще более близкое и родственное детям, а именно то, что может еще легче действовать на способность восприятия их» (Blinov, 1875, s. 9). Наглядные природные, предметные и словесные впечатления локального характера обогащают мышление учащихся настолько, что, как считал педагог, на последующем этапе развития их духовных сил дети не имеют недостатка в материале для упражнения своих мыслительных способностей.

Н. Н. Блинов призывал учителей овладевать богатым методическим арсеналом российской педагоги-

ческой мысли. Так, им настоятельно рекомендовалась разработанная Ушинским методика рассказов по картинкам. Упражнения в пересказе содержания картинок, справедливо считал педагог, должны сочетаться с письменными упражнениями, под которыми он понимал «осмысленное употребление букв, слов, выражений и расположение слов» (Blinov, 1873, s. 58).

Вятский педагог поддерживал плодотворную идею русского педагога В. И. Водовозова об «обстоятельном словесном и вещественном разборе статей, дающем достаточный материал для письменных работ учеников» (Blinov, 1873, s. 56).

В опоре на достижения передовой российской методической мысли, нашедшей свое наиболее яркое проявление в трудах К. Д. Ушинского и его единомышленников и последователей, Н. Н. Блинов стремился в своих пособиях выразить собственное понимание целесообразной организации процесса обучения. Например, он предлагал разнообразить уроки чтения в зависимости от степени подготовленности учащихся и характера изучаемого материала, и либо сразу приступать к чтению избранного учителем отрывка текста, – в случае, если он своим содержанием вызывает в сознании детей хорошо им известные и «понятные до отчетливости обстоятельства», либо сначала провести предварительную беседу, в ходе которой внимание детей должно быть обращено на предметы и обстоятельства, о которых позднее пойдет речь в избранном для чтения отрывке текста.

Такие беседы, указывал Блинов, чаще должны иметь место в начальный период обучения. Так, при работе над рассказом «Деревня» из книги «Ученье – свет» методист советовал учителю начинать урок с обращения к детям рассказать о своей деревне. После этого чтение должно пойти легче, так как оно будет опираться на знакомый детям материал и только что употребленные в речи слова.

В качестве следующего этапа работы над данной темой Блинов советовал предложить детям составить, опираясь на лексическое содержание начального этапа урока, словесное описание своих деревень (каждому ученику – своей), и потом совместно – рассказ о селе, в котором находится школа.

Этот последний рассказ в коротких, простых предложениях записывается учителем на классной доске. Как вариант он рекомендовал самостоятельную запись детьми составленного ими рассказа.

Письменные упражнения, под которыми Блинов понимал «осмысленное употребление букв, слов, выражений и расположение слов», должны были идти одновременно с чтением книги, ибо только через практику дети могут привыкнуть к грамотному выражению своих мыслей, чему, по мнению Н. Н. Блинова, способствует «обстоятельный словесный и вещественный разбор статей, дающий достаточный материал для письменных работ учеников» (Blinov, 1873, s. 58).

Следует признать, что вышеприведенные методические советы и рассуждения вятского педагога не

были вполне оригинальными. Здесь Блинов по своему интерпретировал руководства и объяснительные записки К. Д. Ушинского к книгам «Детский мир» и «Родное слово» (Ušinskij, 1989c, s. 6–7; Ušinskij, 1989b, s. 8–20; Ušinskij, 1989a, s. 8–22; Ušinskij, 1989d, s. 24–88).

Ценность этих методических советов, приведенных в работах Блинова состояло, прежде всего, в том, что указанные работы великого русского педагога находились достаточно длительное время под запретом и поэтому учителя Вятской и соседних с ней губерний получали возможность ознакомиться с богатым методическим наследием российской педагогической мысли в популярном изложении вятского методиста.

Н. Н. Блинов не замыкался на использовании достижений российских педагогов. Из опыта немецких детских садов Блинов предлагал перенести в русскую начальную школу «дары Фрëбеля», черчение по клеткам, плетение, работу с бумагой, глиной и другими материалами, подвижные игры с мячом.

Последние он связывал с преподаванием пения, которое тогда носило исключительно религиозный характер. По его мнению, пение должно быть и светским, служить своего рода фоном для игр и важным средством передачи молодому поколению народной памяти.

Стремление вятского педагога к освоению передовых методических образцов, в том числе и зарубежных, подчас оборачивалось копированием не только позитивного, а и, на наш взгляд, несколько консервативного опыта. В качестве примера укажем на некоторое заимствование из книги одного из сотрудников выдающегося немецкого педагога Фридриха Фрëбеля Генриха Лавенталя «Первое школьное обучение. Пособие учителям начальной школы» (М., 1867).

Немецкий методист предлагал в течение нескольких месяцев задавать детям при ознакомлении с окружающими их в школе элементарными вещами вопросы типа: «Что это такое? Что есть у предмета? Для чего? Откуда? Зачем? Из чего сделан?» и т. п. Подобный методический педантизм, заимствованный Н. Н. Блиновым у Г. Лавенталя, а также у Н. Ф. Бунакова, проявился почти дословно в книге вятского педагога «О способах обучения предметам учебного курса». Постановка подобного рода вопросов расценивалась видными педагогами отнюдь не как реализация принципа постепенности в обучении и вызвала едкие, ироничные замечания со стороны, в частности, Л. Н. Толстого.

В то же время, демократизм взглядов Блинова, его сочувственное отношение к крестьянам наглядно проявились в отношении к его работам со стороны официального чиновничества. Пытаясь расширить сферу применения своих книг и получить средства на издание их дополнительного тиража, Блинов обратился с этой целью в особый отдел ученого комитета Министерства народного просвещения, но в итоге только навредил делу.

Цензор особого отдела Сент-Илер писал в своей рецензии: «Мальчик (герой книги «Ученье – свет». – В. П.) задумывается над тем, отчего некоторые живут

богато, а другие – бедно, и задает себе вопрос «Зачем не только в разных местах, но и в одной деревне у одних всего довольно, а другие перебиваются с куска на кусок?» Прямого ответа на этот важный вопрос нет в книге... Все статьи о неравенстве состояний кажутся нам неуместными. Сами вопросы эти не должны составлять материала для классных бесед. Нет никакой причины особенно возбуждать в детях вопросы о бедности и богатстве» (CGIA RF. F. 734, s. 490–492). В итоге, было разрешено использование лишь «Пчелки», представлявшей собой сборник безобидных стихов, пословиц и сказок для детского чтения, а книги «Ученье – свет», «Замечания для учителей...», «О способах обучения...» подверглись запрету.

Научно-методическая и практическая педагогическая деятельность Блинова – яркое явление в истории российского провинциального образования. «Симпатичный образ этого русского народного учителя – энтузиаста, с одушевлением и какой-то нервной торопливостью излагающего свои чистые и честные идеи о народном просвещении, о народной школе, народном благе, никогда не изгладится в моем воображении», – писал о нем Н. Ф. Бунаков (Bunakov, 1909, s. 241).

Важнейшей чертой практической педагогической деятельности и методического наследия Н. Н. Блинова выступает их актуальность и значительная ценность для дела начального просвещения крестьянского населения. Близость просветителя к народу, постоянная учительская работа в его среде, своевременный учет запросов и требований времени, литературный и педагогический талант позволили создать ему отвечавшие самым высоким методическим требованиям исторического периода произведения, применение которых в школах существенным образом повлияло на качество обучения.

Региональные особенности Вятского края и соседних с ним регионов наложили явственно ощущаемый отпечаток на содержание их трудов. В частности, полиэтничный состав населения обусловил необходимость разработки учебно-методических пособий для нерусских народов. Значительная часть педагогической деятельности Н. Н. Блинова была посвящена обучению удмуртских детей, для которых им была составлена первая удмуртская грамота «Лыдзон» («Чтение») (Вятка, 1867).

В ее основу была положена графика русского языка с добавлением надстрочных знаков для выражения специфических звуков удмуртской речи, а самое главное – новаторский для того времени звуковой метод обучения грамоте, предложенный К.Д. Ушинским. Следует заметить, что первая удмуртская азбука была написана иереем из удмуртского села Укан И. Анисимовым и издана в Казани в 1847 г. Но это было сугубо богословское издание, построенное на переложении краткого катехизиса. Поэтому первой полноценной с дидактической точки зрения азбукой-букварем следует считать труд Н. Н. Блинова.

В этой азбуке приведены в определенной системе слоги, слова и выражения, даны переводы молитв

и впервые на удмуртском языке прозаические отрывки светского нравоучительного содержания. Здесь же помещен первый перевод поэзии А. С. Пушкина на удмуртский язык, осуществленный Блиновым. Свою рукопись Блинов направил в Вятский губернский статистический комитет, который в те годы был в Вятской губернии по существу центром культурной жизни. В своем обращении в комитет он писал: «За составление ее (азбуки – В. П.) назад тому более года я взялся вследствие настоятельной необходимости, так как поступавшие ко мне для обучения вотские мальчики, не понимая русского языка, с большим трудом знакомились с русской грамотой» (А.Н., 1893, s. 3).

И помощь была оказана: Вятский губернский статистический комитет направил ее на рецензию известному вятскому издателю и журналисту Николаю Ивановичу Золотницкому, жившему в то время в слободе Кукарка Вятской губернии фактически в ссылке. Получив от него положительный отзыв, комитет стал хлопотать об издании работы. Комитет возбудил ходатайство перед губернатором, затем перед Московским цензурным комитетом и, в итоге, азбука была издана быстро, – в Вятке в 1867 г., а затем и в Москве. В дальнейшем она неоднократно переиздавалась и совершенствовалась другими авторами.

Издание этой азбуки поставило Н. Н. Блинова в один ряд с видными российскими просветителями «малых народов». Успех издания вдохновил автора на издание других работ. Его работа по составлению методической литературы для средневожских народов была продолжена и значительно усовершенствована И. С. Михеевым.

Методические взгляды Н. Н. Блинова до настоящего времени остаются современными и не утратившими своего значения. Вятский просветитель внес вклад в развитие национальной культуры и литературы, выступив автором оригинальных литературных этнографических, драматических, исторических, биографических произведений.

Блинов не принадлежал к какой-то определенной научной группе. Он был единственным в своем роде ученым-методистом, учителем и священником. Подчас ему приходилось страдать именно потому, что нападавшие на него знали, что Блинов – один, его никто не поддержит и никто не защитит (Bogdanovič, 1898). В качестве примера приведем историю с изданием в 1873 г. Ф. Ф. Павленковым в Санкт-Петербурге своей

азбуки. Книга вышла с фамилией Блинова на обложке, который был вынужден дать на это согласие в интересах дела просвещения, хотя и предвидел для себя возможные неприятности, которые, действительно, не замедлили сказаться: последовали обыск, отстранение от учительской работы.

Спустя 15 лет, когда ссылки и цензурные придирки в отношении данного издания были далеко в прошлом, и можно было «смело» указать на свое авторство, в предисловии к очередному изданию «Объяснения к «Наглядной азбуке» Ф. Ф. Павленков вдруг счел необходимым заявить следующее: «Составление «Наглядной азбуки» до последних лет приписывалось о. (отцу. – В. П.) Блинову, который долгое время ничего не имел против этого. Но после упреков, которые были им обращены ко мне по поводу будто бы невыгодных последствий от такого недоразумения, я считаю вполне позволительным для себя заявить теперь, что отцу Блинову не только не принадлежит ни одной строки в «Наглядной азбуке» и «Чтении-письме по картинкам», но что до окончания моей работы он даже не верил в возможность практического осуществления той мысли, которая была положена мной в основание этих азбук. В своей «Грамоте», рекомендованной министерством народного просвещения, о. Блинов держался совершенно иной системы и даже стоял за раздельное обучение чтению и письму» (Pavlenkovf, 1887, s. 4).

Совершенно необходимо отметить, что такое «признание», мягко говоря, не делало чести известному издателю. Получилось так, что когда издание книги было делом опасным, но, в то же время, сама необходимость издания была для Павленкова делом принципа, авторство им было великодушно отдано Блинову; спустя же годы, когда об изданной некогда вольнодумной книге можно было говорить без опасений, Павленков вдруг забеспокоился о своем авторстве. Но ведь Блинов-то в свое время от этого навязанного ему «авторства» пострадал, и очень сильно! Он принял эту опасную миссию на себя и лишился работы, будучи отцом одиннадцати детей! А теперь «гроза миновала», и «славу борца» пожинал другой «герой»!

Бурная, насыщенная жизнь Н. Н. Блинова заслуживает дальнейшего изучения, так же как и его многочисленные труды. Кстати, в настоящее время в России проживают многочисленные потомки видного русского священника и педагога-методиста.

Библиография

- A. N. (1894). *Recenziâ na knigu I. Sil'čenko «Rodnaâ azbuka»* (Odessa, 1893). *Russkaâ škola.*(5–6), 290.
- Berdinskih, V. A. (1997). *Vâtskij sunduk: Zanimatel'noe kraevedenie.*
- Blinov, N. N. (1873) *Zamečaniâ dlâ učitelej o klassnyh zanâtiâh po knige «Učen'e-svet» N. Blinova.*
- Blinov, N. N. (1875). *O sposobah obučenîâ predmetam učebno-gursa.*
- Blinov, N. N. (1991). *Stradaniâ velikogo učitelâ, Gospodari Spasitelâ našego Iisusa Hrista (dlâ semejnogo čtenîâ). Ural'skij sledopyt* (3 8), 15-19.
- Blûm, A. V. (1976). *F. F. Pavlenkov v Vâtke.*

- Bogdanovič, A. I. (1898). «Učenyje» otkrytiâ N. N. Blinova v voprose o votâkah i ih kul'ture. *Mir Božij* (12), 12–22.
- Bunakov, N. F. (1892). *Blinov Nikolaj Nikolaevič. V kn.: Kritiko-biografičeskij slovar' russkih pisatelej i učenyh* / sost. S. A. Vengerov. t. 3, s. 381–389. Sankt-Peterburg.
- Bunakov, N. F. (1953). Kak â stal i kak perestal byt' «učitelem učitelej». W: *Izbr. ped. soč.* s. 328–395.
- Bunakov, N. F. (1909). *Moâ žizn', v svâzi s obšeruskoj žizn'û, preimušestvenno provincial'noj. 1837-1905.*
- Gorbunov, Ū. A. (1981). Dan' svoemu vremeni. *Ural*, (2), 175–184.
- Gorbunov, Ū. A. (1991). Stradaniâ velikogo učitelâ. *Ural'skij sledopyt*, (7), 2–5.
- Izergina, N. P. (1990). *Literaturnaâ žizn' Vâtki* (s. 206).
- Konstantinov, N. A., Struminskij, V. Â. (1953). *Očerkipo istorii načal'nogo obrazovaniâ v Rossii.*
- Pavlenkov, F. (1887). *Ob"âsnenie k «Naglâdnojzbuke» (Ključ k čteniû i pis'mu po kartinkam).*
- Petrov, V. A. (1954) *Zemská načal'naâ škola v Vâtskoj gubernii:* dis. ... kand. ped. nauk.
- Povarova, E. V. (1980). Naučno-pedagogičeskaâ deâtel'nost' prepodavatelej Peterburgskoj učitel'skoj seminarii. *Sovetskaâ pedagogika*, (6), 117–122.
- Pomelov, V. B. (1998). *Pervyj vâtskij avtor učebnikov I.F. Âkovkin.* W: *Petrâevskie Čteniâ – 98.*
- Prutkovskaâ, R. A. (1969). *Stanovlenie i razvitieprogrammy i učebnika istorii srednej školy v Rossii (konec XVIII – do načala 60-h gg. XIX v.):* dis. ... kand. ist. nauk.
- Semenov, D. D. (1953). Opyt pedagogičeskoj kritiki rusko-jelementarno-učebnoj literatury (1887–1888). W: *Izbr. ped. soč.*
- Ušinskij, K. D. (1989a). O pervonačal'nom prepodavanii ruskojazyka. W: *Sobr. soč.* 6 t. (t. 4, s. 8-22).
- Ušinskij, K. D. (1989b). Predislovie (k knige «Detskij mir»). W: *Sobr. soč.* 6 t. (t.3, s.8-20).
- Ušinskij, K. D. (1989c). Predstavlenie v sovetvospitateľnogo obšestva: Ob izdании knigi dlâ čteniâ. W: *Sobr. soč.* 6 t. (t.3, s.6-7).
- Ušinskij, K. D. (1989d). Rodnoe slovo. Kniga dlâ učaših. W: *Собр. соч.* 6 т., т. 4. s. 24-88.
- Ušinskij, K. D. (1989e). Cvety moskovskoj pedagogii na peterburgskoj počve. W: *Sobr. soč.* 6 t. (t.3. s.474-496).
- Čehov, N. V. (1912) *Narodnoe obrazovanie v Rossii s 60-h gg. XIX v.* (s. 224).
- CGIA RF. F. 734. Op. 36. 1874. D. 26. L. 490–492.

Rozmiar artykułu: 1,5 arkusza wydawniczego

Заметка Николая Гринкевича «О школе» и дополняющие ее тексты

Александр Симаков

Независимый исследователь, Беларусь

ORCID 0000-0002-8437-4653

baicri@tut.by

A. Simakov, *The note About the School by Nikolai Grinkevich and the texts supplementing it*, Elpis, 23 2021: 89-95.

A. Simakov, *Notatka Nikolaja Grinkiewicza „O szkole” i teksty uzupełniające*, Elpis, 23 2021: 89-95.

Abstract: The text corpus of the Grinkevich Research and Translation Project *About the School*, which had an active phase in 2014-2019, is considered. The sources of 9 texts are: 2 – the *Alaskan Russian Church* archive in the Library of Congress, 3 – N. Russel's brochure, 4 – San Francisco newspapers; the note *On the School* by N. Grinkevich is supplemented, confirming the facts reported in it, by 2 testimonies of Dr. Russel himself (including the history of the creation of the note), 3 parts dedicated to the school student of *Belarusian-Tlingit* origin N. Savchenko (letters from his father Demian), 2 newspaper publications revealing Grinkevich's ambiguous role. The obvious reason for the *change in public position* of this psalm reader, later a member of the Ecclesiastical Consistory of Alaska in relation to the problems of the church school was the inertial adherence to routine rules and procedures, official subordination and the desire to maintain position, but it was the promulgation of his note by the revolutionaries that probably led to his dismissal, already as an archpriest, from the Diocese of the Aleutians and Alaska.

Streszczenie: Rozpatrzono zbiór tekstów projektu badawczo-tłumaczeniowego Grinkiewicza „O szkole”, który miał aktywną fazę w latach 2014-2019. Źródłami 9 tekstów są: 2 – archiwum „Rosyjskiego Kościoła Alaski” w Bibliotece Kongresu USA, 3 – broszura N. Russela, 4 – gazety San Francisco; notatka N. Grinkiewicza „O szkole” jest uzupełniona, potwierdzając przedstawione w niej fakty, przez 2 relacje samego doktora Russela (w tym o historii powstania notatki), 3 części dedykowane uczniowi szkoły pochodzenia „białorusko-tingickiego” N. Sawczenko (listy od jego ojca Demiana), 2 publikacje prasowe ujawniające niejednoznaczną rolę Grinkiewicza. Oczywistymi przyczynami „zmiany stanowiska” tego psalmisty, później członka Konsystorza Kościelnego Alaski w odniesieniu do problemów szkoły kościelnej były przestrzeganie rutynowych zasad i procedur, oficjalne podporządkowanie i chęć utrzymania pozycji. Dymisja protojereja – drugiej najważniejszej postaci eparchii Aleutów i Alaski – kojarzy nam się z ogłoszeniem jego notatki przez rewolucjonistów.

Аннотация: Рассматривается корпус текстов Гринкевичского исследовательского и переводческого проекта «О школе», который имел активную фазу в 2014-2019 гг. Источниками 9 текстов служат: 2 – архив «Аляскинской русской церкви» в Библиотеке Конгресса США, 3 – брошюра Н. Русселя, 4 – сан-францисские газеты; заметку Н. Гринкевича «О школе» дополняют, подтверждая сообщенные в ней факты, 2 свидетельства самого доктора Русселя (в т. ч. об истории создания заметки), 3 части, посвященные ученику школы «белорусско-тингитского» происхождения Н. Савченко (письма его отца Демьяна), 2 газетные публикации, раскрывающие неоднозначную роль Гринкевича. Очевидными причинами «изменения позиции» этого псаломщика, позже члена Аляскинского духовного правления по отношению к проблемам церковной школы были следование рутинным правилам и процедурам, должностное подчинение и стремление сохранить положение. Увольнение протоиерея – второй по важности фигуры в Алеутской и Аляскинской епархии – мы связываем с обнародованием революционерами его заметки.

Keywords: Orthodox theological education, church school in San Francisco, testimonies, Russeliana, Belarusian-Alaskan connections through California

Słowa kluczowe: prawosławna edukacja teologiczna, szkoła kościelna w San Francisco, świadectwa, russeliana, białorusko-alaskańskie stosunki przez Kalifornię

Ключевые слова: православное богословское образование, церковная школа в Сан-Франциско, свидетельства, русселиана, белорусско-алаяскинские связи через Калифорнию



В данной статье мы пытаемся придать научно-практическое значение проблеме свидетельства псаломщика Николая Гринкевича о различных недостатках в функционировании церковной школы в Сан-Франциско и предполагаемой связи между изучаемым нами документом и увольнением протоиерея Гринкевича с должности настоятеля собора. История жизни Гринкевича, в которой центральное место занимает написание и дальнейшее бытование заметки «О школе» как

рукописи и публикации, может быть поучительной для священников и других категорий специалистов и граждан. Причины написания заметки не совсем ясны, но, возможно, Гринкевичем двигали моральный максимализм молодого человека и своего рода протестное настроение, о чем он позже пожалел. Таким образом, мы не ставим вопрос о том, какие факторы, побудившие его написать заметку, были решающими. Для этого нет достаточной доказательной базы. В некоторой степени

возможен к постановке вопроса, насколько ответственно Гринкевич отнесся к этому шагу, который, как мы предполагаем, во многом определил дальнейший ход его службы и перемещений. Из множества моментов, проработанных в нашей монографии о церковной школе, из проанализированных фактов биографии Гринкевича мы выделили некоторые, представляющиеся нам пионерскими в осознании феномена «О школе», который должен привлекать внимание в связи с глобальной оценкой этнического стереотипа белорусов. Например, мы искали прямые и косвенные связи клирика и его необычной истории с известными писателями. Нам представляется, что это «удивительные приключения», достойные пера Марка Твена, Николая Лескова, Николая Помяловского и других авторов, не исключая Льва Толстого. Из писателей по разным критериям – через общих знакомых, не точные, но совпадения в местонахождении, различные обстоятельства, дух и пафос его жизни и деятельности – к Гринкевичу, учителю географии по крайней мере в начале занятий в 1888 г., наиболее близки также М. Булгаков, Ж. Верн, Э. Л. Войнич, В. Дзюба, В. Короленко, В. Короткевич, В. Крестовский, Дж. Лондон, П. Мельников-Печерский, Г. Сенкевич, С. Степняк-Кравчинский, Н. Чернышевский, А. Чехов, В. Шаламов.

С 1888 по 1892 г. клирик родом из Рогачевского уезда Николай Гринкевич ежедневно учил мальчиков, приехавших с Аляски и из России, и нескольких, которых взяли из «основной части» США, в церковной школе (богословском училище) в Сан-Франциско. Учениками и учителями школы были индейцы, эскимосы, алеуты, креолы, украинцы (с возможным включением русинов), русские; были представлены, по известным предкам, как минимум одним лицом сербы, англичане, американцы, евреи, греки, немцы, ирландцы и другие. Отдельную категорию составляют «близкие к школе» – родственники, клир на кафедре, врачи, прихожане с активной позицией. С точки зрения привлечения интереса к истории церковной школы, помимо Беларуси, особое значение имеет роль представителей трех современных стран – не только России и Украины, но и Польши.

В этой статье мы впервые собрали вместе для публикации материалы, которые составляют корпус текстов нашего Гринкевичского исследовательского и переводческого проекта «О школе». Все 9 текстов, считающиеся на этот момент частями проекта, имеются лишь на русском, белорусском и английском языках. На польский переведены первые 6 текстов: Gryniewicz, Mikołaj. O szkole; Doktor Russel o Mikołaju Gryniewiczzu; Russel, Mikołaj. Deontologia w eparchii Aleutów i Alaski (перевод с русского К. Мазурек (Симаковой)); Sawczenko, Demian. List do Rosyjskiego Konsystorza Kościelnego na Alasce, 29.10.1890; Sawczenko, Demian. List do Rosyjskiego Konsystorza Kościelnego na Alasce, 26.11.1891 (перевод с русского Я. Харкевича); Nikolaј Sawczenko w gazetach San Francisco 12 czerwca 1891 r. (перевод с английского М. Гыека). Переводы и версии

транслитерации помещались в электронном бюллетене «Веснік БТ».

Насколько полон состав заметки «О школе» в предлагаемом виде, можно было бы судить по его оригиналу, наличие или отсутствие которого в фонде Русселя в Государственном архиве Российской Федерации мы, однако, подтвердить не можем. Заметка «О школе», которая опубликована как минимум в трех изданиях (в 1895 г., дважды в 1902 г.: Grinkevič, 1895, Grinkevič, 1902a, Grinkevič, 1902b), имеет своеобразное «предисловие» доктора Николая Русселя (при рождении имел фамилию Судзиловский, которую сменил в 1877 г.) в его брошюре. Издатель книги Е. Е. Лазарева – М. К. Элпидин – поместил ее как документ № 1 в «Приложениях» с пометкой перед ним: «Записка, сообщенная д-ру Русселю Гринкевичем, бывшим студентом Духовной Академии, посланным в Америку в качестве псаломщика». В самом конце собственно текста Лазарева, на том же развороте, упоминается К. П. Победоносцев с его известной ролью в истории России и уже отлученный от церкви Толстой. Руссель попытался издать значительную по размеру книгу о Русской православной церкви и противостоянии между частью православной общины Сан-Франциско и епископом Владимиром (Соколовским) с его приближенными еще до разрешения конфликта с отъездом преосвященного с понижением в Воронеж, но революционные издатели по не совсем понятной причине откладывали ее издание: не англоязычная книга, а 47-страничная русскоязычная брошюра появилась в Лондоне в типографии Фонда Вольной русской прессы только в 1895 г., когда автор уже был жителем Гавайской республики.

При публикации «О школе» в сборнике «Из жизни духовенства» («Библиотека «Жизни»», № 4, составитель – секретарь Ленина В. Д. Бонч-Бруевич) заголовок был снят. Первоначальное «Житие преосвященного Владимира...» в нем дается в сокращении и является частями II («Апостолы православного язычества» – исторический экскурс) и III (в которой – собственно конфликт с участием епископа Владимира) раздела «Деятельность православного духовенства за границей». За «Житием...» идет небольшой заключительный раздел «Духовное освобождение духовного сословия». В брошюре 1895 г. рассказ о епископе и его поведении начинается с раздела IV, причем заметка Гринкевича помещается в его начале практически как первый документ, документ обвинения. Вероятно, эту заметку имел в виду некто Г. Б. Бойдоновский (см. часть 8), который говорил об изменении позиции Гринкевича.

1. Николай Гринкевич. О школе

Из всех частей нашего переводческого проекта эта часть переведена на наибольшее количество языков.

Только наш переводчик на голландский язык Себастьян Морель заметил ошибку в одном месте статистики занятий, «(6 ½ – 7 ½ утра)»: церковная

служба, в соответствии с указанным временем, – один, а не два часа (электронное сообщение С. Мореля от 19.05.2014).

«О ШКОЛЕ.

В школе 23 мальчика. Они разделены на 3 класса. Классные комнаты служат вместе с тем и занятыми. Комнаты для рекреационных часов нет никакой. Все классные комнаты (спальни также) находятся в подвальном этаже. Две из них так слабо освещены, что посередине их уже нельзя разобрать печатной книги. Вентиляции никакой. Сырость и вонь. Второй класс и столовая помещаются в одной и той же комнате.

Восьмилетние мальчики подлежат тем же правилам и ведут тот же образ жизни, как и 15-летние. Число занятий их такое: классных занятий с учителями 3 ½ часа (от 1 ½ до 5 пополудни); приготовление уроков 3 часа (8-11 утра); пение 2 часа (11-12 утра и 5-6 вечера); церковная служба 2 часа (6 ½ – 7 ½ утра). По субботам и праздникам продолжительность службы до 6 часов в день. Заставляют детей носить длинные волосы, отчего вши развелись сильно...

Епископ присвоил себе деньги мальчиков, приехавших с ним сюда. Им всем (12 человек) были выданы прогоны, и от прогонов у каждого осталось не менее чем по 200 долларов. Несколько человек из приехавших мальчиков уже сплавлены в Аляску, и ни одному из них не дали денег, даже, чтобы купить какую-нибудь одежку, несмотря на более чем очевидные нужды» (Russel', 1895, с. 15-16).

2. Доктор Руссель о Николае Гринкевиче

В оригинале: «не отказал мне в исполнении моей просьбе». В варианте текста для целей перевода изменено, в соответствии с современной общепринятой грамматикой. Неточность Русселя: Гринкевич не окончил последний год полного курса обучения, чтобы иметь возможность поехать в Алеутскую и Аляскинскую епархию. Здесь – единственное известное свидетельство о злоупотреблении Гринкевичем спиртными напитками.

«Я мог несколько недоверчиво относиться к жалобам служащих и священнослужителей, думая, что «ворон ворону глаз не выклюет» и что, может быть, в этих жалобах есть доля преувеличения, но я не мог оставаться равнодушным к жалобам беззащитных детей, над которыми новый епископ проявлял свою архипастырскую власть. Ко мне, между прочим, часто заходил некий Гринкевич, окончивший духовную академию и посланный в Америку, в качестве псаломщика, в наказание за нетрезвое поведение. Он рассказывал о школьных порядках возмутительные вещи, и его слова вполне подтверждали жалобы несчастных мальчиков. Я попросил его изложить письменно то, что он мне рассказывал о школьных безобразиях. Гринкевич не отказал мне в исполнении моей просьбы и написал ни-

жеследующую заметку, которую я привожу дословно, так как она превосходно характеризует порядки, введенные Владимиром» (Russel', 1895, с. 15).

3. Николай Руссель. Деонтология в Алеутской и Аляскинской епархии

Следующий фрагмент, предшествующий «введению» Русселя (часть 2), и собственно заметка взаимно подтверждают сообщенные факты.

«Мне, как врачу, т. е. человеку, к которому под благовидным предлогом можно было обращаться подчиненным епископа, не возбуждая его подозрений, – пришлось, так сказать, из первых рук познакомиться с отрицательными сторонами его характера. А так как беспричинные гонения принимали огульный характер, касаясь всех лиц, так или иначе соприкосновенных с епископом и навлекших на себя его неудовольствие, т. е. служащих, подчиненных, учеников школы и т.д., то не проходило дня, чтобы кто-либо из них не явился ко мне с горькими сетованиями на «новые порядки» и на незаслуженные обиды, наносимые новым епископом. Служащие жаловались на то, что им не на что жить, так как Владимир без всякого на то права и повода уменьшил их жалованье наполовину и на две трети, жаловались на бессмысленные придирки, единственную цель которых было превратить службу в какую-то каторгу!.. Воспитанники жаловались на гнилую и недостаточную пищу, на тесноту и неудобства в сыром подвальном этаже, на то, что их заедают вши, что их запирают на целые ночи в карцер, где их грызут крысы, на то, что им с утра до вечера не дают покоя, утомляя церковными службами и уроками. Справедливость жалоб подтверждали их истощенные, бледные, золотушные лица, оборванные и грязные костюмы» (Russel', 1895, с. 14-15).

4. Демьян Савченко. Письмо Аляскинскому духовному правлению от 17 (29) октября 1890 г.

Одним из учеников Гринкевича был Николай Савченко, родившийся Кадьяке на одноименном острове (округ Аляска), где жил до поступления в школу в 1888 г. Сын белоруса Осипа Савченко, которого документы Российско-американской компании выводят из Красного Смоленской губернии, – Демьян – называет его своим сыном. Родным он был или нет, но носил ту же фамилию – Савченко и имел тлинкитов среди предков по крайней мере по материнской линии. Его мать являлась воспитанницей или, как отмечено в документе о крещении Николая, приемной дочерью Демьяна и одновременно племянницей его жены «колошенки» или

же «колошки» Марии Савченко. По крайней мере один источник идентифицирует мать Николая, молодую и в момент смерти (6.03.1887) женщину, с употреблением той же фамилии – Агрипина Савченко (в разных документах также называется Аграфеной). Николай родился 9.10.1877 г.; крещен 16.10.1877 г. священником Петром Кашеваровым с псаломщиком Н. П. Кашеваровым; крестные: тлинкит Сергей Кукс и Ирина Якушева).

Первопубликация двух писем Демьяна Савченко (в оригинале и белорусском переводе) состоялась в 2018 г. в «Краязнаўчай газете». Текст первого письма при этом был адаптирован к современному правописанию, не передавал лексическую архаику, характер пунктуации, технические сбои, построение абзацев оригинала. В «Славянском альманахе» оба письма воспроизведены максимально близко к оригиналам (лишь без использования букв дореформенного алфавита). В газете напечатано без дня по новому стилю.

«Кодьяк, Октябрь 17/29 – 90

В Русское Эклезиастическое Консистиорию Аляски Сан-Франциско

Гг:

Я нижеподписавшийся прошу выше упомянутое Духовное Правление уволить на время от его благородного учения сына моего Николая Савченко на свидание к его родителям при первом возможном удобном случае которое будет состоять в Кодьяк Аляску. За что буду много обязан и воожидание что сын мой Ник. Савченко удовлетворит сему Духовному Правлению и паче Епископу Владимиру Алеутскому и Аляскинскому своим Прелижанием и любовью к науке его в предьбудущее время

При сем с благословением от Его Высоко Преосвященства (?) надежде к удовлетворению моего желания. Остаюсь ваш верный раб Демиан Савченко» (Simakov, 2019, с. 122; впервые (в оригинале и на белорусском языке): Simakoй, 2018a).

5. Демьян Савченко. Письмо Аляскинскому духовному правлению от 26 ноября 1891 г.

В отличие от первого, это письмо написано рукой малограмотного человека, что лишь частично отражено нами в переводе с русского языка на белорусский. При первой публикации по-белорусски орфография и пунктуация были исправлены, преимущественно в соответствии с современными правилами; разделение на предложения оптимизировано; абзацы, особенно неопределенные здесь, не выделены (Simakoй, 2018a; напечатано также: Simakoй, 2018c).

В аляскинском русском языке этого документа мы можем заметить похожее на белорусское «аканье» и «яканье».

Что было с отцом и сыном после этого письма – мы не знаем. Но причину желания увидеть сына дома

можно искать не только в состоянии здоровья Демьяна, но и в обстановке в школе, которая не могла не стать известной аляскинцам – в не меньшей степени, чем читателям газет в Сан-Франциско.

«// Кодьяк, Ноябрь 26 1891 // в Русскую Эклезиастическую // Консистиорию Аляски // Сан франциско // Я ниже подписавшейся // прошу упомянуть Мое / Духовное правления уволить / навремя Моего Сына Николая / от занятия Его Благодарного / учения Насвидания при / первом Случае Которая // Будет Состоять в Кодьяк // Если же он пожелает / Назать обратна То я / могу Его от правит / насвое основания // сделайте Божескую Милость // приосвященнейшей (?) Владыко // Я и мею удовольствия / увидить Моего Сына Николая / Мы теперь хвораям бог знает / что будит Димеан Савчеников» (Simakov, 2019, с. 122-123).

6. Николай Савченко в газетах Сан-Франциско 12 июня 1891 г.

По имеющимся данным, Николай Савченко был единственным из учеников школы, кто пытался дать физический отпор насилию (ответить насилием на насилие), защищая свое достоинство, и кто пострадал от рук педагогов – директора школы Евфимия Алексина, связанного происхождением и смертью с Украиной, и его помощника Павла Лигды, который родился москвичом и немцем по матери, – особенно сильно.

«Николас Савчиникофф рассказал о драке, которую он имел незадолго перед тем с Алексиним. Он сказал, что только «посмотрел» на Алексина, когда тот ударил его ладонью по лицу. Это рассердило парня, и он попытался ударить зрителя бутылкой, но был сбит с ног ударом сжатого кулака Алексина. Николай провел два дня в темнице, живя на хлебе и воде, за свой проступок» (A church scandal, 1891; цит. по: Simakov, 2019, с. 123).

«Один из мальчиков, по имени Николас Савчиникофф, тринадцати лет и сирота, который был привезен сюда с Аляски три года назад, заявил, что Лигда грубо напал на него и, схватив с пола, поднял его высоко над головой и потом бросил на пол. Это был только один пример многочисленных нападений подобного характера» (Boys treated like slaves, 1891; цит. по: Simakov, 2019, с. 124).

7. Отец Николай Гринкевич дает показания о церковной школе и ее смотрителе Евфимии Алексине в суде

Это приведенная целиком заметка из газеты «Сан-Франциско кроникл» – отчет с судебного заседания. Перепутано имя Николая Гринкевича – он назван Полом (Павлом). Фамилия написана или напечатана с

искажением формы (чаще всего в газетах встречается форма «Greenkevitch»). Возможная путаница с именами и фамилиями может продолжаться и в случае с зачинщиком, который тут называется Полом Коркораном. В обеих публикациях, уже цитированных нами (см. часть 6), в перечне мальчиков есть Джеймс Коркоран 13 лет, сын ирландца и креолки, и Пол Кокоранин 10 лет, два мальчика, о фамилиях которых можно сказать, что это могут быть варианты, возможно, в результате ошибки, одной и той же фамилии (братья?). Фамилии звучат похоже, но это может быть один мальчик, который ошибочно назван двумя разными именами.

Утверждение, что условия в церковной школе и общая обстановка в православной общине в Сан-Франциско были намного лучше, чем в Покровской церкви и в целом в родном для свидетеля Репковском приходе Могилевской епархии, в Гомельском духовном училище, в Могилевской духовной семинарии и в Санкт-Петербургской духовной академии с их домовыми церквями, которые многие годы наблюдал Гринкевич, должно побуждать исследователей критически сравнивать соответствующие приходы и заведения.

«Отец Пол Гринкович, еще один из представителей греко-русской церкви, вчера вечером был допрошен в качестве свидетеля защиты по делу Алексина. Он сказал, что относился к разным церквям и школам – в течение многих лет, и сообщил, что с мальчиками, связанными с этим учреждением, обращались намного лучше, чем где-либо еще, где он когда-либо был. Свидетель указал, что мальчик Пол Коркоран был одним из самых озорных молодых людей, которых он когда-либо встречал, и он был двигателем всех проблем, которые произошли в школе. Это был очень комичный молодой парень, и для развлечения он имитировал звуки домашних птиц так, что это вызывало смех у других мальчиков. Коркоран писал письма, в которых утверждал, что с мальчиками плохо обращались и они просили о помощи, а затем заставил остальных мальчиков подписать их, чтобы досадить учителям. Отец Гринкович сказал, что никогда не видел Алексина в состоянии алкогольного опьянения и что часто, когда мальчиков наказывал Алексин, это происходило потому, что приказал какой-то человек с более высокими полномочиями. Во время судебного заседания Джон П. Эндрюс, один из свидетелей по делу, назвал одного из адвокатов лжецом, и ему было определена мера пресечения в виде заключения под стражу. Он был освобожден после внесения залога» (It was Corcoran!, 1891).

8. Изменил ли Николай Гринкевич свое отношение к церковной школе? Мнение отца Иосифа

Иеромонах Иосиф (Левин) – выкрест и протеже епископа Владимира, впавший в немилость из-за сво-

ей склонности к критике. Куда в итоге переехал о. Иосиф (другим местом назывался монастырь на берегу Каспийского моря), неизвестно, но писали о том, что он исчез с непоплаченными долгами. Гринкевич сменил Левина в местной иерархии, став вторым лицом в епархии. Именно стремлением сохранить свое положение можно объяснить подписи в документах духовного правления (в котором сначала стал делопроизводителем, а позже и казначеем), свидетельства на суде о. Николая Гринкевича в защиту епископа и других обвиняемых в злоупотреблениях и деспотическом стиле.

В тексте – очередное искажение фамилии Гринкевич: Grenkavitch. Генеральный консул Владимир Арцимович (католик, обращенный в православие: S., 1892, 15, с. 3) и по матери (Римские-Корсаковы), и по отцу (белостокская семья) имел белорусские корни.

«Г. Б. Бойдоновский с улицы Кирни, 331, близкий друг отца Левина, рассказывает совсем другую историю об отъезде священника. Он утверждает, что по приказу отца Гренкавича и г-на Арцимовича, российского консула, отец Левин был послан на пароход, который отправился в Панаму в прошлую среду, без возможности связаться со своими друзьями или родственниками. Пунктом назначения этого человека был один из монастырей под Санкт-Петербургом, где, как говорят, священник будет заключен за участие в школьном скандале, всколыхнувшем русскую колонию около двух лет назад. Бойдоновский утверждает, что у него есть заявление, сделанное отцом Гренкавичем, сменившим отца Левина, которое было написано до суда, и что заявление подтверждает утверждения отца Левина о плохом состоянии школы, но что, когда отец Гренкавич занял [другую] позицию, он противоречил написанным им заявлениям. Этот факт и тот факт, что, по слухам, обвинения в лжесвидетельстве будут отдано предпочтение в связи со школьным скандалом, утверждает Бойдоновский, являются причиной внезапного отъезда отца Левина» (Father Levine gone, 1892).

9. Протоиерей Николай Гринкевич, его заметка и наш проект «О школе»

Окончательная оценка «правды» противоборствующих сторон в русском Сан-Франциско на рубеже 1880-х и 1890-х гг. еще должна быть сделана с помощью большего количества свидетельств. Епископ Владимир и его сторонники также имеют право высказать свои оправдания и контробвинения в нашем проекте: «корреспондент «New York Times» в статье из Ситки (1890-01-19), который также почтил Владимира как «основателя» «превосходной» (excellent) школы, назвал его сторонником американизма: «Получив образование среди чисто американского окружения и американского влияния, как в таком городе, как Сан-Франциско, он сообщил мне, что это его вера, что эти молодые люди

будут лучше приспособлены к своим своеобразным задачам и обязанностям, чем многие из старых священников» (Simakov, 2018b, s. 48; цитата из «Нью-Йорк таймс» дается в названной статье в оригинале). Спустя два года в еще одной нью-йоркской газете писалось: «Так закончился пока церковный инцидент в С.-Франциско. Русскому правительству теперь будет трудно восстановить окончательно погибший престиж духовенства даже в среде Аляскинских дикарей. Увидим, насколько удастся это преемнику Владимира, Николаю. Удастся или не удастся, несомненно одно, что, благодаря этой истории в параллель с лекциями Кеннана о «нигилистах», здешние американцы практически познакомились и с the other side – представителями современного русского правительственного убожества. Контраст выходит довольно резкий и оттеняет картину» (S., 1892, 15, с. 3).

Из лиц, своими словами или в пересказе другими сообщивших подробности своих и чужих историй, связанных со школой, которая, несомненно, была в центре «церковного инцидента», особенно достойны упоминания клирик Александр Мартыш, учитель и отец учеников Василия (Mazurek, 2018), Николая и Романа, ученик и регент Павел Зайченко, ученики с Аляски Григорий Кочергин, Николай Меркульев, Николай Кинг и те, чьи нотариально заверенные свидетельства помещены в «Житии преосвященного Владимира...»: Николай Кучерявый, Сидор Поварчук, Уильям Аллен, Александр Ванна.

Мы полагаем, что публикация «О школе» в запрещенной в России брошюре, которая была опубликована в рамках революционной программы, направленной на свержение самодержавия, привела к концу карьеры отца Николая как высокопоставленного «аляскинского миссионера». Этому предшествовало критическое упоминание о нем, без указания имени и фамилии, в реплике на выход в свет брошюры Русселя, появившейся в одном из ведущих изданий РПЦ (Po povodu одной zagraničnoj brošûry, 1896, с. 522). Поводом для перевода из Оренбурга в Белев Тульской губернии, т. е. с дальнейшим понижением и «ближе к отлученному» Толстому, могла стать перепечатка «О школе» в Швейцарии и Англии в 1902 г. Его душевное состояние на новом месте службы его и епископа Владимира

– в Оренбурге, где происходили скандалы практически еще большей остроты, еще предстоит оценить. Более спокойными выглядят его белевский и ташкентский периоды, но, безусловно, ностальгия по Калифорнии едва ли отпустила его и тем более его жену Александру – уроженку Сан-Франциско. Последние известные сведения о Николае Гринкевиче – как о законоучителе Ташкентского кадетского корпуса в 1917 г., секретаре Туркестанского епархиального совета в 1918 г. и митрофорном протоиерее, на которого надеялись местные обновленцы в 1923 г., но который, однако, по состоянию на апрель 1924 г. был в ссылке и учительствовал в селе (ауле) Кара-Кала Туркменской области, на границе с Ираном. Любящий «одинокость и молчание», он проводил немало времени за ловлей рыбы в реке Сумбар. Единственный его известный нам авторский опубликованный текст – заметка «О школе». Наш проект, основанный в первую очередь на ней и призванный почтить роль второго по значимости белоруса в Сан-Франциско конца 19 в., приглашал в качестве переводчиков, консультантов и комментаторов широкий круг респондентов в Беларуси и за рубежом. Мы видим в этой микроистории драму мирового уровня.

«Н. С. Гринкевич, уроженец Гомельщины, член Аляскинского духовного правления с февраля 1891 г., преподавал в церковной школе до ее закрытия в 1892 г. (Формулярный список о службе смотрителя Белевского духовного училища протоиерея Николая Гринкевича. 1903-1907 // Российский государственный исторический архив (далее – РГИА). Ф. 796. Оп. 436. Д. 1939) (Formulárnyj spisok o službe smotritelâ Belevskogo duhovnogo učiliša protoiereâ Nikolaâ Grinkeviča. 1903-1907). Усилия по переводу заметки Гринкевича «О школе» и дополняющих ее текстов на важнейшие языки, прежде всего относящиеся к местностям и народам, с которыми были биографически или генеалогически связаны школьники, педагоги и близкие к ним лица, приобрели целенаправленный характер с февраля 2014 г. С этого времени инициатива получила название и начала развиваться как комплексный школоведческий проект» (Simakov, 2019, с. 107-108; таким образом, в этой нашей статье помещены части 4-6 и 9 проекта; английский перевод: Simakov, 2020).

Bibliografija

A church scandal: The Greco-Russian school in trouble. Grave charges of cruelty to children. Two officials arrested and a dozen well-fed boys held as witnesses. (1891). *San Francisco Chronicle*, Jun. 12, 8.

Boys treated like slaves: Horrible tales of cruelty to the Russian church students. Youths beaten, starved and kept in a rat-infested dungeon on a diet of bread and water – Policemen find them in a filthy condition – Affidavits that support grave charges. (1891). *San Francisco Examiner*, Jun. 12, 3.

Father Levine gone: The deposed priest sent to Russia. His

friends anxious about his safety. He was to have appeared before the Grand Jury as a witness. (1891). *San Francisco Chronicle*, Jun. 2, 7.

Formulárnyj spisok o službe smotritelâ Belevskogo duhovnogo učiliša protoiereâ Nikolaâ Grinkeviča. 1903-1907. *Rossijskij gosudarstvennyj istoričeskij arhiv* (RGIA). F. 796. Op. 436. D. 1939.

Grinkevič, N. (1902a). [O škole]. *Iz žizni duhovenstva*. London: tip. «Žizni», 70-71.

Grinkevič, N. (1902b). O škole. Lazarev, E. E. *Gavajskij senator*

- i voždi ruskogo pravoslaviâ episkop Vladimir i K. P. Pobedonoscev.* Carouge-Genève: M. Elpidine, libraire-éditeur, 57-58.
- Grinkevič, N. (1895). O škole. Russel', N. *Žitie preosvâšenogo Vladimira, byvšego episkopa Aleutskogo i Alâskinskogo, nyne vikarnogo episkopa Voronežskogo.* Moskva: tip. P. Pravdolûbova, 15-16.
- It was Corcoran!: The boy who caused the trouble for Alexine. (1891). *San Francisco Chronicle*, Jul. 29, 9.
- Mazurek, K. (2018). *Życie i działalność księdza Bazylego Martysza: droga do świętości.* Warszawa: Dom Wydawniczy Elipsa.
- Po povodu odnoj zagranicnoj brošûry (1896). *Pribavleniâ k Cerkovnym vedomostâm*, 6 apr., 14, 522-524.
- Russel', N. (1895). *Žitie preosvâšenogo Vladimira, byvšego episkopa Aleutskogo i Alâskinskogo, nyne vikarnogo episkopa Voronežskogo,* Moskva: tip. P. Pravdolûbova.
- S. Poslednie glavy iz Deânij Apostolov // *Progress* (N'û-Jork), 1892, 4 marta, 13, 3; 18 marta. 15, 2-3.
- Simakoŭ, A. (2018a). Bac'ka tlinkita. *Kraâznaŭčaa gazeta*, 48 (snež.), 6.
- Simakoŭ, A. (2018b). Carkoŭnaâ škola ŭ San-Francyska (1888-1892) u asobah. *Cerkiewny Wiestnik*, 4, 48-63.
- Simakoŭ, A. (2020). Savchenko in Alaska and San Francisco: a Belarusian, Creoles, Tlingit. *Journal of the West*, (59), 4, 53-69.
- Simakoŭ, A. (2018c). Tlinkit Saŭčanka ŭ svâtle lista z Kadz'âka ŭ San-Francyska. *Kraâznaŭčaa gazeta*, 25 (lip.), 6.
- Simakov, A. V. (2019). Savčenko na Alâske i v San-Francisko: belorus, kreoly, tlinkity. *Slavânskij al'manah*, 3-4, 107-108.

Rozmiar artykułu: 0,8 arkusza wydawniczego

Rosyjska Cerkiew Prawosławna po śmierci patriarchy Tichona (Biełławina)

Kamila Pawełczyk-Dura

Archiwum Państwowe w Łodzi, Polska

ORCID: 0000-0002-3615-8120

pawelczyk.kamila@wp.pl

K. Pawełczyk-Dura, *Russian Orthodox Church after the death of Patriarch Tikhon (Bellavin)*, Elpis, 23 2021: 97-103.

Abstract: The crisis in the Russian Orthodox Church, connected with the Patriarch Tikhon's death, initiated the deep divisions between hierarchs. A precedent in the canonical order of the Orthodox Church authorities and nomination of metropolitan of Krutitsy Peter (Polansky) on the Guardian of the Patriarchal Throne were not able to maintain the monolith community. Church was destructed by internal divisions, personal ambitions, manifested especially after the arrest of the patriarchal locum tenens, and persecuted by the communist state authorities. Community was ultimately divided by the taking of the patriarchal throne by the metropolitan of Nizhny Novgorod Sergius (Stragorodsky). Sergius position, de facto deputy of the deputy of the Guardian of the Patriarchal Throne, complicated canonical conflict with the archbishop of Yekaterinburg Grigory (Yatskovskiy) and personal controversies arising between him and the metropolitan of Jaroslaw Agafangel (Preobrazhensky). Internal schizm was finally sealed by the announcement of The declaration of the acting locum tenens of the Moscow patriarchal throne the metropolitan of Nizhny Novgorod Sergius citizen Stragorodsky and the list of the temporary so-called "patriarchal Holy Synod" organized by him about attitude of the Russian Orthodox Church to state authority.

Streszczenie: Cerkiewna smuta, wywołana śmiercią patriarchy Tichona (Biełławina), doprowadziła do głębokich podziałów w łonie rosyjskiego prawosławia. Precedens w kanonicznym porządku władzy cerkiewnej i desygnowanie na strażnika tronu patriarszego metropolity krutickiego Piotra (Polanskiego) nie utrzymały monolitu wspólnoty. Targane wewnętrznymi podziałami i osobistymi ambicjami, ujawniającymi się szczególnie po aresztowaniu patriarszego locum tenens, a nade wszystko prześladowane przez komunistyczne władze państwowe środowisko cerkiewne spolarzywało ostatecznie objęcie tronu patriarszego przez metropolitę niżnienowogrodzkiego Siergieja (Stragorodskiego). Pozycję hierarchy, de facto zastępcy strażnika tronu patriarszego, komplikował konflikt o charakterze kanonicznym z arcybiskupem jekaterynburskim Grigorijem (Jackowskim) oraz osłabiały kontrowersje personalne narosłe między nim a metropolitą jarosławskim Agafangelem (Prieobrażenskim). Rozłamy wewnętrzne przypieczętowało ostatecznie ogłoszenie Posłania (deklaracji) zastępcy strażnika tronu patriarszego metropolity niżnienowogrodzkiego Siergieja (Stragorodskiego) i utworzonego przy nim Tymczasowego Świętego Synodu o stosunku Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej do władzy państwowej.

Keywords: Rosyjska Cerkiew Prawosławna, Tichon (Biełławin), Piotr (Polanski), Siergiej (Stragorodskij), Grigorij (Jackowski), Agafangel (Prieobrażenski)

Słowa kluczowe: The Russian Orthodox Church, Tikhon (Bellavin), Peter (Polansky), Sergius (Stragorodsky), Grigory (Yatskovskiy), Agafangel (Preobrazhensky)



W święto Zwiastowania 7 kwietnia 1925 roku zmarł w wieku sześćdziesięciu lat jedenasty Patriarcha Moskiewski i Wszechrosji Tichon (Gubonin, red. 1994, s. 369). W oficjalnych dokumentach państwowych jako przyczynę śmierci podano niedokrwienie mięśnia sercowego, będącego wynikiem długotrwałych problemów kardiologicznych, przejawiających się głównie postacią symptomów duszniczej bolesnej (Rossijskij gosudarstvennyj arhiv social'no-političeskoj istorii, f. 17, op. 163, d. 483, k. 44-45). Śmierć pierwszego hierarchy usankcjonowała precedens w kanonicznym porządku władzy cerkiewnej, zagwarantowany postanowieniem Soboru Lokalnego Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej z 7 lutego (25 stycznia) 1918 roku. Norma ta – wypracowana w warunkach rodzącego się w oczach członków soborowych ateistycznego państwa sowieckiego – stanowiła, iż „na wypadek choroby, śmierci lub innych nieszczęśliwych wypadków, zobowiązuje się patriarchę wybrać kilku zastępców, którzy w kolejności starszeństwa będą chronić władzę patriarszą i dziedziczyć ją” (Desti-

vel', 2008, s. 143-144; Muszyński, 2006, s. 233-234). Na wyznaczonego przez ostatniego patriarchę *locum tenens* scedowano okresowo prawa i obowiązki przynależące głowie Kościoła rosyjskiego (Regel'son, 2007, s. 66).

Testament Tichona, datowany na 25 grudnia 1924 roku (7 stycznia 1925 roku), zawierał nazwiska trzech wyższych duchownych, desygnowanych na tymczasowych administratorów lokalnego Kościoła Wschodu. Patriarcha wskazał jako nominatów swoich dotychczasowych bliższych współpracowników: metropolitę kazańskiego Kirięła (Smirnowa), metropolitę jarosławskiego Agafangela (Prieobrażenskiego) oraz metropolitę krutickiego Piotra (Polanskiego). Tichonowski zamiysł zabezpieczenia struktur cerkiewnych przed wewnętrznym chaosem, jaki mógłby powstać w chwili zaprzestania pełnienia przez niego posługi patriarszej, zrewidowały realia polityczne. Rzeczywistość sowiecka, przesycona skrajnie materialistyczną antropologią, eliminowała pierwiastek religijny z obszaru życia społecznego, nie stroniąc od rozwiązań siłowych.

Procesy pokazowe duchowieństwa, więzienia, zsyłki dotknęły większość ówczesnej hierarchii cerkiewnej. Wiosną 1925 roku Kirył i Agafangel przebywali w więzieniach sowieckich, co pozbawiło ich możliwości faktycznego przejęcia najwyższej władzy cerkiewnej (Byčkov, 2006, s. 228; Gubonin, red. 2007, s. 57). W zaistniałej sytuacji metropolita Piotr skierował 9 kwietnia do przewodniczącego Ogólnorosyjskiego Centralnego Komitetu Wykonawczego Rad Michaiła Kalinina notę z informacją o objęciu zarządu Cerkwią rosyjską (Pokrovskij i Petrov, 1998, s. 454).

Zmiany w kanonicznym przejściu władzy patriarszej spolaryzowały środowisko cerkiewne. W dzień uroczystości pogrzebowych Tichona, 12 kwietnia, pięćdziesięciu ośmiu arcybiskupów uznało metropolitę krutickiego widzialną głową macierzystego Kościoła, przyznając mu pełnię kompetencji patriarszych (Gubonin, red. 1994, s. 413-417). Wyboru Piotra nie uznał tak zwany obóz „anty-tichonowski”, głównie zaś sympatyzujące z władzą państwową duchowieństwo skupione pod sztandarem „odnowicielstwa” („Żywa Cerkiew” z Aleksandrem Wwiedeńskim na czele, popierany przez przewodniczącego Komisji Antyreligijnej Jewgienija Tuczkowa). W opustoszeniu tronu patriarszego liderzy ruchu upatrywali możliwość wyjścia z politycznej i społecznej stagnacji, a nade wszystko likwidacji posoborowych struktur cerkiewnych i zorganizowania wspólnoty współpracującej z władzą państwową. Lansowana od początku lat dwudziestych XX wieku odnowicielska idea stworzenia aktywnych wspólnot prawosławnych, połączonych między sobą wiarą i zaangażowaniem duchowieństwa, przy jednoczesnym zwrocie ku władzy państwowej jako najważniejszemu czynnikowi kształtującego życie społeczne i polityczne, miała zostać w końcu urzeczywistniona (Pawelczyk-Dura, 2013, s. 207-212).

Po ogłoszeniu metropolity krutickiego *strażnikiem tronu patriarszego* „odnowielski” Święty Synod opublikował specjalne posłanie. Wstęp do dokumentu z 16 kwietnia przybrał następujące brzmienie: „Śmierć byłego patriarchy, imię którego było synonimem schizmy cerkiewnej, moralnie zobowiązuje wszystkich działaczy cerkiewnych poważnie zastanowić się nad położeniem Kościoła prawosławnego i spokojnie, w duchu miłości Chrystusowej, pokonać rozłam wewnętrzny, tak uciążliwy dla całej wspólnoty prawosławnej” (Levitin-Krasnov i Šavrov, 1996, s. 445).

Symbolem pojednania miały stać się wspólne obrady soboru lokalnego. Idea budowy platformy porozumienia i oficjalnego współdziałania między Cerkwią patriarszą a różnymi denominacjami „Żywej Cerkwi” została odrzucona przez *strażnika tronu patriarszego* – metropolitę Piotra. O niemożności pojednania ze schizmatykami najwyższy przedstawiciel Kościoła rosyjskiego komunikował w posłaniu z 28 lipca 1925 roku (Cypin, 2007, s. 409-410; Kostkevič, 2007, s. 106-107; Sokurova, 1998, s. 37). Działania przedstawicieli formacji *locum tenens* osądził bardzo surowo. Podkreślił, że „odnowiciele” wykorzystując naukę Chrystusową kreują polityczne złudzenia i służą zewnętrznemu pokłaskowi. Odrzucając jakąkolwiek formę wzajemnego porozumienia, duchowny prze-

strzegł wiernych prawosławnych przed niebezpieczeństwem propagandy odnowicielskiej, przesyconej fałszem i zakłamaniem. Otumanienie i zaślepienie, kierujące liderami „Żywej Cerkwi”, nie pozwalało – w ocenie Piotra – aktywnie włączyć się w jeden, prawdziwie prawowierny nurt życia religijnego Cerkwi patriarszej. Jedynie odrzucenie fałszywych przesłanek mogło znieść bariery w porozumieniu między skonfliktowanymi stronami (Gubonin, red. 1994, s. 418-420).

List pasterski Piotra jasno określił stanowisko duchownego wobec ruchu „odnowienia” (Orlovskij, 1996, s. 474-475). Bezkompromisowa pozycja metropolity krutickiego ugruntowała sowiecką politykę dalszego infiltrowania środowiska cerkiewnego przez organy państwa. Przewodniczący Komisji Antyreligijnej Jewgienij Tuczchow w referacie *O dalszej polityce w związku ze śmiercią Tichona* (Rossijskij gosudarstvennyj arhiv social'no-političeskoj istorii, f. 17, op. 112, d. 775, k. 39) sugerował aktywizację formacji „odnowicielskiej”, realizowaną poprzez przygotowania do soboru. Wydatne wsparcie władzy świeckiej miało doprowadzić, w zamyśle partyjnego prominenta, do znacznego osłabienia obozu „tichonowców” i jednoczesnego utrwalenia zasad współpracy z „Żywą Cerkwią”. Tuczchow rysował zatem idealistyczną wizję chrześcijaństwa w państwie komunistycznym – lojalne duchowieństwo traktowane było w kategorii narzędzia służącego realizacji celów politycznych. Zwiększenie szans na zwycięstwo obozu antypatriarszego w walce o przewodnictwo rosyjskiemu prawosławiu referent dostrzegł w wypróbowywanym wielokrotnie mechanizmie społecznej kompromitacji *strażnika tronu patriarszego*, przekonania niepewnych i zastraszenia trwających przy Piotrze (Lobanov, 2008, s. 212; Moss, 2001, s. 127).

Projektowane przez Tuczkowa zgromadzenie soborowe rozpoczęło obrady 1 października 1925 roku. II Sobór „odnowielski” (III Sobór Lokalny) zdominowały spory personalne i spekulacje. Pomysły reformatorskie i kwestie odnowy życia religijnego, wniesione w porządek obrad, w praktyce ograniczono do minimum (Golovuškin, 2009, s. 178; Kogol', 2005, s. 106; Škarovskij, 1999, s. 38-39). Polityczny ton sesji nadał otwierający zgromadzenie referat „metropolity Moskwy” Aleksandra Wwiedeńskiego. Stanowił on przyczynek do historii ruchu „odnowienia” i jego misji (Maszkiewicz, 1995, s. 130-131). Budując swoje wystąpienie na tezie „kryzysu chrześcijaństwa” duchowny wykazywał, iż przyczyna upadku wiary leżała w pozycji społecznej, jaką zajmowały od wieków instytucje religijne w państwie Romanowów. Cerkiew rosyjska, ukształtowana w oparciu o protekcjonalizm carskiego aparatu biurokratycznego i finansowe wsparcie monarchicznego aparatu władzy, zatraciła swoje dziejowe posłannictwo, skupiła na materialnej esencji funkcjonowania wspólnoty, na personalnych potrzebach episkopatu. Zapomniała o apostołskich powinnościach wobec wiernych. Ideologia „odnowienia”, pozostająca w opinii prelegenta w opozycji do skostniałych zasad proponowanych przez „tichonowców” wiodła ku porzuceniu marazmu religijnego. Oddzielenie Cerkwi od państwa, odrzucenie niekanonicznych zasad funkcjono-

wania wspólnoty, uszczuplenie stanu posiadania kapłanów mogło doprowadzić do odrodzenia ideałów najbliższych wzorcom biblijnym, zahamować kryzys wiary i ocalić Kościół prawosławny przed odejściem od ideałów Chrystusowych (Vvedenskiĭ, 1926, s. 4).

Wizja współistnienia Cerkwi prawosławnej z władzą sowiecką, rysowana podczas obrad soborowych przez Wwiedeńskiego, podkreślała charakter rozłamu wewnątrz wspólnoty. Blokowanie przez stronników patriarchy Tichona procesu zjednoczenia, co wielokrotnie podkreślano podczas obrad soborowych, oznaczało utrwalenie w przestrzeni religijnej modelu dwubiegunowego. Aberracje religijne ujawniały się paradoksalnie na poziomie interesów politycznych przeciwstawnych formacji, choć sformułowania aktu końcowego II Soboru „odnowielskiego” wskazywały głównie na różnice w interpretacji kanonów. „Sobór nabiera przekonania, że kanony, na które powołują się zwolennicy świętej pamięci patriarchy, nie stanowią rzeczywistej przyczyny ich jawnej wrogości do Kościoła synodalnego, a są jedynie zewnętrznym pretekstem, pod którego osłoną wodzowie «tichonowców» prowadzą nieświadomych wiernych, korzystając z ich niewiedzy teologicznej” – brzmiało podsumowanie (Vvedenskiĭ, 1926, s. 13-14).

Z interpretacją powyższą kolidowały oczekiwania przedstawicieli „Żywej Cerkwi” wysuwane wobec patriarszego *locum tenes*. Próbowano wymusić na patriarszym zastępcy, zgodnie z ogólnymi dyrektywami, obietnicę usunięcia z szeregu wyższego duchowieństwa cerkiewnego kapłanów wytypowanych przez Komisję Antyreligijną, odłączenia hierarchów pozostających poza granicami kraju oraz oświadczenie współpracy z instytucjami rządowymi (Byčkov, 2006, s. 234-235; Regel'son, 2007, s. 389; Safonov, 2010, s. 30). Oferta podjęcia tak osobliwie rozumianego dialogu, w rzeczywistości zaś spełniającej jedyny warunek utrzymania Cerkwi patriarszej w charakterze instytucji legalnej współpracy, z politycznymi protektorami ruchu „odnowielskiego” została odrzucona przez metropolitę Piotra.

W nocy z 9 na 10 grudnia duchowny został, na mocy decyzji naczelnych władz partyjnych, zatrzymany (Daniluškin, Nikol'skaâ, Škarovskij, Dmitriev i Kutuzov, 1997, s. 208; Mejendorf, 1997, s. 193; Orehov, 2006, s. 262). Areszt poprzedziły czystki w jego najbliższym otoczeniu, obejmujące kilkunastu wyższych hierarchów cerkiewnych (Škarovskij, 2010, s. 113). Świadomość paraliżu ciągłości funkcjonowania instytucji kościelnych zaktywizowała najprawdopodobniej działania *strażnika tronu patriarszego*. Na kilka dni przed zatrzymaniem, 5 grudnia, podpisał on akty dotyczące porządku dziedziczenia najwyższej władzy cerkiewnej. Powtórzył tym samym precedens w kanonicznym porządku przewodnictwa rosyjskiemu prawosławiu, wymuszony politycznymi warunkami funkcjonowania wspólnoty:

„W wypadku naszej śmierci prawa i obowiązki *strażnika tronu patriarszego* wygasające w chwili kanonicznego wyboru nowego patriarchy, przekazujemy – zgodnie z wolą świętej pamięci patriarchy Tichona – metropolitom kazańskiemu Kiryłowi [Smirnowo-

wi] i jarosławskiemu Agafangelowi [Prieobrażenskiemu]. Niemożność objęcia przez któregośkolwiek z nich funkcji spowoduje przekazanie władzy w ręce metropolity Arsenija [Stadnickiego]. Jeśli także on nie będzie mógł zrealizować tegoż postanowienia, to prawa i obowiązki *strażnika tronu patriarszego* przekazujemy metropolicie niżnienowogrodzkiemu Siergiejowi [Stragorodskiemu]” (Cypin, 2007, s. 411).

6 grudnia zapis powyższego postanowienia został zmieniony. Duchowny na swoich następców w godności *locum tenens* wytypował kolejno metropolitę Siergieja (Stragorodskiego), egzarchę Ukrainy Michaiła (Jermakowa) i arcybiskupa rostowskiego Josifa (Pietrowych) (Cypin, 1999, s. 30; Mitrofanov, 1995, s. 52).

Nowe cerkiewne *interregnum* urzeczywistniło sowiecką ideę nadania odpowiedniego kształtu najwyższej administracji kościelnej, lansowaną przez członków aparatu politycznego. Projektowanym ekwiwalentem centralnych organów władzy cerkiewnej stała się Tymczasowa Najwyższa Rada Cerkiewna, powołana na mocy samodzielnej decyzji moskiewskiego zebrania dziesięciu wyższych hierarchów. Uczestniczyło w nim dziesięciu hierarchów, wśród których czołową pozycję zajmowali arcybiskup jekaterynburski Grigorij (Jackowski) i biskup możański Boris (Rukin). Akt konstytucyjny, podpisany 22 grudnia 1925 roku, określał Radę jako tymczasowy organ zarządu Cerkwią, pozostający w kanonicznej i modlitewnej jedności ze *strażnikiem tronu patriarszego* Piotrem, lojalny wobec przedstawicieli władzy państwowej. Kompetencje administracyjne, ustawodawcze i wykonawcze jednostki wygasły w momencie zwołania nowego soboru lokalnego, którego zwierzchnictwo Rada uznawała za normę podstawową i nienaruszalną (Cypin, 1999, s. 32; Alekseev, 1991, s. 262; Štrikker, 1995, s. 286-287).

Przyjęte rozwiązanie, jak podkreślał arcybiskup Grigorij w liście z 22 stycznia 1926 roku skierowanym do metropolity Siergieja (Stragorodskiego), korespondowało z normami kanonicznymi. Hierarcha przypominał, iż dziedziczość tronu patriarszego, zgodnie z postanowieniem Soboru z 21 grudnia 1917 roku, następowała poprzez przelanie kompetencji patriarchy (lub jego zastępcy) na Świątobliwy Synod lub Najwyższą Radę Cerkiewną (Fomin, 2003, s. 429). Organy te w 1925 roku nie funkcjonowały, a więc dzieło sformułowania naczelnych organów władzy zostało podjęte przez moskiewskie zebranie arcybiskupów. W przedłużającym się *interregnum* Grigorij upatrywał niebezpieczeństwo paraliżu funkcjonowania wspólnoty, która winna wyrwać się z wewnątrzcerkiewnego impasu (Gubonin, red. 1994, s. 429; Kaplan, 2008, s. 201; Mazyrin, 2009, s. 282-288).

Troska arcybiskupa jekaterynburskiego o dobro prawosławnych rosyjskich wybrzmiewała także korespondencji przesyłanej do pozostającego w więzieniu metropolity krutickiego. Na list przekazany Piotrowi składała się relacja z grudniowego zebrania części episkopatu wraz z jego polityczną oceną. Grigorij, zasłaniając się niewiedzą o назначeniu Siergieja na nowego patriarszego *locum tenens* oraz biernością pozostałych hierarchów, zarysował swoją

rolę w powołaniu Tymczasowej Najwyższej Rady Cerkiewnej. Legalizacja najwyższego organu administracji cerkiewnej stwarzała niepowtarzalną szansę normalizacji stosunków wspólnoty z władzami świeckimi. Rada została bowiem zarejestrowana jako legalnie działająca instytucja religijna, co – biorąc pod uwagę niepowodzenia Tichona i Piotra w tej materii oraz położenie „uwięzionego” w Niżnym Nowogrodzie Siergieja – było sporym osiągnięciem. Konkludując przewodniczący Rady prosił metropolitę krutickiego: „zdecydowaliśmy się zwrócić do Waszej Eksceleńcji z prośbą o błogosławieństwo i zatwierdzenie działalności Tymczasowej Najwyższej Rady Cerkiewnej [...] prosimy także anulować przekazane wcześniej metropolicie Siergiejowi pełnomocnictwa jako nieprzydatne i nieprzynoszące dobra Cerkwi rosyjskiej” (Gubonin, red. 1994, s. 435).

Metropolita kruticki, poddawany ciągłej perswazji i niemający kontaktu ze światem zewnętrznym, zaaprobował przedstawiony mu pod rozpatrzenie projekt. Piotrowa rezolucja z 1 lutego tworzyła nowy porządek władzy cerkiewnej, odpowiadający zastanemu stanowi rzeczy. Hierarcha proponował utworzenie trzyposobowego kolegium arcybiskupiego w składzie: arcybiskup włodzimierski Nikołaj (Dobronrawow), arcybiskup tomski Dmitrij (Bielikow) oraz arcybiskup jekaterynburski Grigorij (Jackowski), wyposażonego w podstawowe prawa i obowiązki nałożone soborowo na *locum tenens* (Mazyrin, 2008, s. 186).

Uchylając postanowienie z 6 grudnia hierarcha odebrał metropolicie Siergiejowi prerogatywy władzy zwierzchniej. Czynił to, jak się wydaje, podług wykładni arcybiskupa jekaterynburskiego. Potrzebę zmian w strukturach zarządu Cerkwią tłumaczył dobrem wspólnoty, przyglądającej się opustoszonemu tronowi patriarszemu z uczuciami trwogi i powątpiewania. Pokój i jedność wewnątrzcerkiewna wymagały, uznał duchowny, utworzenia organu będącego w stanie realizować interesy rosyjskich prawosławnych.

Argumentacja powyższa spotkała się z ostrym responsem ze strony Siergieja. Niżnienowogrodzki „więzień” w odpowiedzi kierowanej do Grigorija 8 lutego podkreślał w pełni kanoniczny i całkowicie pokojowy charakter przejścia przez niego władzy. Grudniowe postanowienie Piotra, kontynuował, zostało przyjęte przez wiernych ze spokojem i zrozumieniem, a dopiero nielegalne i samowolne powołanie Tymczasowej Najwyższej Rady Cerkiewnej wywołało konsternację i zamieszanie, skomplikowało położenie całej wspólnoty (Gubonin, red. 1994, s. 440). Odmowę wypełnienia ostatniej woli Piotra kapłan uzasadniał, w bardziej rozwiniętej i dosadnej formie, w późniejszym liście do metropolity Agafangela (Prieobrażskiego). Siergiej przywoływał w nim okoliczności zawarcia porozumienia między *strażnikiem tronu patriarszego* a samozwańczą delegacją Rady. Sugerując celowe wprowadzenie w błąd metropolity krutickiego, pozostającego od dwóch miesięcy w całkowitej izolacji i nieświadomego prawdziwego położenia spraw, metropolita negocjował treść dokumentu, u podstaw którego leżała nieprawda wyłaniająca się z relacji Grigorija. Do polecenia swojego przełożonego

Siergiej był gotowy przychylić się jedynie pod warunkiem rozjaśnienia Piotrowi złożoności sytuacji i rzetelnego poinformowania patriarszego *locum tenens* o zaszłych wydarzeniach (Byčkov, 2006, s. 287).

Powyższą argumentację zaakceptowała część wyższych hierarchów, popierających roszczenia Siergieja (Mazyrin, 2008, s. 187). W obliczu umacniania pozycji Piotrowego *locum tenens* i prób zachowania jedności Kościoła prawosławnego Jewgienij Tuczkow dokonał przewartościowania dążeń. Po pierwsze, podjął się próby wskrzeszenia samodzielności Rady oraz jej głównego przedstawiciela – arcybiskupa Grigorija, udzielając im czynnego wsparcia administracyjnego i policyjnego. Usankcjonowanie działalności „grigoriewców” – takim epitetem określano zwolenników Jackowskiego – było dla partyjnych decydentów równoznaczne z budową propagandowego autorytetu hierarchii wśród wiernych (Stawiński, 2000, s. 71). Po drugie, skupił swe działania na skompromitowaniu w oczach wiernych aspirującego do miana przewodnika rosyjskiego prawosławia metropolity Siergieja. Metodą osłabienia pozycji metropolity niżnienowogrodzkiego miał być, w zamysle partyjnego decydenta, spór między nominowanymi przez Piotra zastępcami. Na swojego lidera Tuczkow zaproponował Agafangela (Prieobrażskiego) – pierwszego nominata Tichona, mogącego legalnie zasiąść na tronie patriarszym (Byčkov, 2006, s. 277).

Metropolita jarosławski ogłosił wstąpienie w prawa i obowiązki *zastępcy strażnika tronu patriarszego* w liście pasterskim do episkopatu i wiernych z 18 kwietnia (Cypin, 2007, s. 415; Škarovskij, 1995, s. 118). Nieoczekiwane oświadczenie Agafangela skomplikowało i tak trudne już położenie przytrzymywanego w Niżnym Nowogrodzie Siergieja. Należy bowiem pamiętać, że nie był jednak ani patriarchą, ani nawet jego następcą. Piotr bowiem nie wyrzekł się swojej władzy, nie został jej pozbawiony przez sąd cerkiewny. Pozostawał w teorii kanoniczną głową Cerkwi rosyjskiej. Metropolita niżnienowogrodzki w hierarchii kościelnej pozostawał *zastępcą strażnika tronu patriarszego* – zastępcą zastępcy patriarchy (Mazyrin, 2006, s. 387). Tym niemniej Siergiej, informując 14 grudnia o przejściu obowiązków, stanął legalnie na czele Kościoła prawosławnego, a prerogatywy władzy zwierzchniej nie zostały mu odebrane (Daniluškin i in., 1997, s. 281; Fomin, 2003, s. 302-303; Škarovskij, 1995, s. 118). Opierając się na tych przesłankach wystąpił z propozycją kompromisowego rozwiązania rodzącego się konfliktu. Zaproponowany przez hierarchę arbitraż zakładał zwołanie organu uprawnionego do wyłonienia jedyne, legalnego i powszechnie uznawanego reprezentanta Cerkwi rosyjskiej. W jego skład projektowanego quasisoboru wejść miało po sześciu delegatów wytypowanych przez Agafangela i Siergieja, z przewodniczącym egzarchą Ukrainy Michaiłem (Jermakowem) na czele. Trzynastoosobowa delegacja miała dokonać wyboru nowego *strażnika tronu patriarszego*, działając w oparciu o zasadę wolnego głosowania, w którym decydowała większość otrzymanych głosów (Mazyrin, 2006, s. 222).

Spotkanie hierarchów 13 maja 1926 roku nie doprowadziło do wypracowania wspólnego stanowiska. Aga-

fangel, obstający przy kanoniczności decyzji Piotra, prosił swojego rozmówcę o pisemne przekazanie mu prerogatywy *zastępcy strażnika tronu patriarchalnego* (Byčkov, 2006, 278-279). Trzy dni później na adres metropolity jarosławskiego wpłynęło pismo od Siergieja o następującej treści:

„Do momentu zakończenia dochodzenia nad metropolitą Piotrem, to znaczy do chwili przedstawienia konkretnych zarzutów i postawienia go przed Sądem Najwyższym *strażnikiem tronu patriarchalnego* pozostaje Piotr [...], ja zaś jestem jego zastępcą. Jeśli śledztwo zakończy się pomyślnie dla Piotra, Wasza Świątobliwość może z nim bezpośrednio prowadzić pertraktacje. Jeśli natomiast dochodzenie doprowadzi do wydania wyroku skazującego, możecie zainicjować przekazanie jego sprawy sądowi cerkiewnemu [celem pozbawienia metropolity krutickiego praw *locum tenens* – KPD]. Wyrok owego sądu pozwoli Wam ubiegać się, zgodnie z porządkiem starszeństwa, o godność *strażnika tronu patriarchalnego*. Pierwszym kandydatem do tej godności jest metropolita Kirył [Smirnow] (Gubonin, red. 1994, s. 462).

Powyższa deklaracja Siergieja wywołała bezkompromisową reakcję ze strony adwersarza. Agafangel zdecydował się zerwać kontakty personalne i urzędowe z metropolitą niżnienowogrodzkim oraz upublicznić rezultaty dotychczasowej korespondencji. Publikacja posłania uwzględniającego treść stenogramu z majowego spotkania wraz z załącznikami w postaci nadsyłanych z Niżnego Nowogrodu listów miała informować członków wspólnoty o charakterze prowadzonego konfliktu i wskazywać na rzeczywistego prowodyrę wewnątrzcerkiewnej schizmy (Gubonin, red. 1994, 475).

Groźba zniesławienia nie zatrzymała Siergieja przed kontynuacją walki o tron patriarchalny. Akcentując niechęć wobec idei przekazania władzy pierwszego hierarcha w ręce metropolity jarosławskiego hierarcha podkreślał w liście z 23 maja, iż jego niezłomna postawa chroni Agafangela przed sprzeniewierzeniem się kanonom, za co groziła nawet kara pozbawienia godności (Gubonin, red. 1994, s. 478-479). Dobro wspólnoty, jako najwyższa wartość, nie oznaczało – zdaniem Siergieja – troski

o realizację własnych, partykularnych interesów i ambicji. Ustępowały im cerkiewne prawa i obyczaje, w oparciu o które od wieków budowano siłę Kościołów Wschodu. Owe niezmiennicze zasady, a nie kompetencje personalne przywódcy, w opinii hierarchy, składały się na autorytet patriarchy (w tym przypadku jego zastępcy) (Gubonin, red. 1994, s. 478). „Niechaj metropolita Piotr pozostanie legalnym zastępcą patriarchy – proponował ostatecznie – a wypełnianie jego «więziennych» postanowień odłożymy do czasu, kiedy odzyska on władzę i wtedy sam zdecyduje czy realizować wcześniejsze uchwały” (Gubonin, red. 1994, s. 479). Siergiejowa kampania wewnątrzcerkiewna odniosła oczekiwany skutek. 17 czerwca metropolita Agafangel telegraficznie przekazał swoją wolę: „W związku z pogarszającym się stanem zdrowia rezygnuję z ubiegania się o godność *strażnika tronu patriarchalnego*. O swojej decyzji poinformowałem Jego Ekscelencję metropolitę krutickiego Piotra w liście z 12 czerwca. Powiadomiłem też władze świeckie” (Gubonin, red. 1994, s. 480).

Ustanowienie jedynowładztwa w strukturach rosyjskiego Kościoła prawosławnego zakończyło definitywnie okres cerkiewnego interregnum z lat 1925-1927. Objęcie zarządu wspólnotą, a w szczególności ogłoszenie *Posłania (deklaracji) zastępcy strażnika tronu patriarchalnego metropolity niżnienowogrodzkiego Siergieja (Stragorodskiego) i utworzonego przy nim Tymczasowego Świętego Synodu o stosunku Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej do władzy państwowej*, przypieczętowało rozłamy wewnętrzne, powstałe na podłożu personalnym i ideologicznym. Formację antysiergiejańską, stanowiącą w zasadzie konglomerat różnorodnych grup duchowieństwa prawosławnego i popierających ich wiernych, cechowała – najprościej rzecz ujmując – krytyka osoby i cerkiewnej działalności hierarchy, występująca najczęściej na tle rozbieżności między poglądami poszczególnych liderów i ich zwolenników a rozwiązaniami przyjętymi przez *zastępcę strażnika tronu patriarchalnego*. Każda z wyodrębnionych grup, mających odrębny status i zapatrywania na cele i zadania Kościoła, stała się istotnym czynnikiem życia cerkiewnego ówczesnej Rosji sowieckiej. Większość z nich w końcu lat dwudziestych, okrzepło i uformowało się ideologicznie i organizacyjnie, choć nigdy żadna nie zdominowała rosyjskiej sceny religijnej.

Bibliografia

Archiwa

- Rossijskij gosudarstvennyj arhiv social'no-političeskoj istorii, f. 17, op. 112, d. 775 [Российский государственный архив социально-политической истории, ф. 17, оп. 112, д. 775].
Rossijskij gosudarstvennyj arhiv social'no-političeskoj istorii, f. 17, op. 163, d. 483 [Российский государственный архив социально-политической истории, ф. 17, оп. 163, д. 483].

Czasopisma

- Kostkevič, G. A. (2007). Obzor glavnejših sobytij cerkovnoj žizni Rossii za vremâ s 1925 g. do naših dnei (publ. O. V. Kosik).

Vestnik Pravoslavnogo Svâto-Tihonovskogo Gumanitarnogo Universiteta. Seria: Istorîa. Istorîa Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi, (2), 104-130 [Косткевич, Г. А. (2007). Обзор главнейших событий церковной жизни России за время с 1925 г. до наших дней (publ. O. V. Kosik). Вестник Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета. Серия: История. История Русской Православной Церкви, (2), 104-130].

Pawełczyk-Dura, K. (2013). Rosyjski ruch odnowicielski w 1917 roku. *Elpis*, (15), 207-212.

Vvedenskij, A. I. (1926). O sovremennom položenii pravosla-

viâ. *Vestnik Svâšennogo Sinoda Pravoslavnoj Cerkvi*, (7), 4 [Введенский, А. И. (1926). О современном положении православия. Вестник Священного Синода Православной Российской Церкви, (7), 4].

Оpracowania

- Alekseev, V. A. (1991). *Illüzii i dogmy. Vzaimootnošeniâ Sovetskogo gosudarstva i religii*. Moskva: Politizdat [Алексеев, В. А. (1991). Иллюзии и догмы. Взаимоотношения Советского государства и религии. Москва: Политиздат].
- Byčkov, S. S. (2006). *Bol'sheviki protiv Russkoj Cerkvi. Očerki po istorii Russkoj Cerkvi (1917-1941 gg.)*. T.2. Moskva: Sam&Sam [Бычков, С. С. (2006). Большевики против Русской Церкви. Очерки по истории Русской Церкви (1917-1941 гг.). Т. 2. Москва: Sam&Sam].
- Сурин, В. (1999). *Russkaâ pravoslavnaâ cerkov' 1925-1938*. Moskva: Izdatel'stvo Sretenskogo monastyrà [Цыпин, В. (1999). Русская православная церковь 1925-1938. Москва: Издательство Сретенского монастыря].
- Сурин, В. (2007). *Istoriâ Russkoj Cerkvi. Sinodal'nyj i novejšij periody (1700-2005)*. Moskva: Izdatel'stvo Sretenskogo monastyrà [Цыпин, В. (2007). История Русской Церкви. Синодальный и новейший периоды (1700-2005). Москва: Издательство Сретенского монастыря].
- Daniluškin, M. B., Nikol'skaâ, T. K., Škarovskij, M. V., Dmitriev, V. P. i Kutuzov, B. P. (1997). *Istoriâ Russkoj pravoslavnoj Cerkvi. Novyj patriaršij period 1917-1970*. T.1. Sankt-Peterburg: Voskresenie [Данилушкин, М. Б., Никольская, Т. К., Шкаровский, М. В., Дмитриев, В. П. и Кутузов, Б. П. (1997). История Русской Православной Церкви. Новый патриарший период 1917-1970. Т. 1. Санкт-Петербург: Воскресение].
- Destivel', I. (2008). *Pomestnyj sobor Rossijskoj Pravoslavnoj Cerkvi 1917-1918 gg. i princip sobornosti*. Moskva: Izdatel'stvo Krutickogo patriaršego podvor'â [Дестивель, И. (2008). Поместный Собор Российской Православной Церкви 1917-1918 гг. и принцип соборности. Москва: Издательство Крутицкого патриаршего подворья].
- Fomin, S. B. (2003). *Straž Doma Gospodnâ. Patriarh Moskovskij i vseâ Rusi Sergij (Stragorodskij): žertvennyj podvig stoâniâ v istine pravoslaviâ*. Moskva: Pravilo veru [Фомин, С. В. (2003). Страж Дома Господня. Патриарх Московский и всея Руси Сергий (Страгородский): жертвенный подвиг стояния в истине православия. Москва: Правило веры].
- Golovuškin, D. A. (2009). *Fenomen obnovenčestva v russkom pravoslavii pervoj poloviny XX veka*. Sankt-Peterburg: Politehnika-servis [Головушкин, Д. А. (2009). Феномен обновленчества в русском православии первой половины XX века. Санкт-Петербург: Политехника-сервис].
- Gubonin, M. E. (red.) (1994). *Akty Svâtejšego Tihona, Patriarha Moskovskogo i vseâ Rossii, pozdnejšie dokumenty i perepiska o kanoničeskom preemstve vyššej cerkovnoj vlasti 1917-1943. Sbornik v 2-h častâh*. Moskva: Izdatel'stvo Pravoslavnogo Svâto-Tihonovskogo Bogoslovskogo instituta [Губонин, М. Е. (ред.) (1994). Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти 1917–1943. Сборник в 2-х частях. Москва: Издательство Православного Свято-Тихоновского Богословского института].
- Gubonin, M. E. (sost.) (2007). *Sovremenniki o patriarhe Tihone. T. I*. Moskva: Izdatel'stvo Pravoslavnogo Svâto-Tihonovskogo gumanitarnogo universiteta [Губонин, М. Е. (сост.) (2007). Современники о патриархе Тихоне. Т. 1. Москва: Издательство Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета].
- Kaplin, P. V. (2008). *Vosstanovlenie patriaršestva v RPC i raskoly-1920-h godov*. V. N. Vorob'ëv (red.), *1917-j: Cerkov' i sud'by Rossii. K 90-let'û Pomestnogo Sobora i izbraniâ Patriarha Tihona* (s. 197-203). Moskva: Izdatel'stvo Pravoslavnogo Svâto-Tihonovskogo gumanitarnogo universiteta [Каплин, П. В. (2008). Восстановление патриаршества в РПЦ и расколы 1920-х годов. W: В. Н. Воробьев (red.), *1917-ÿ: Церковь и судьбы России. К 90-летию Поместного Собора и избрания Патриарха Тихона* (s. 197-203). Москва: Издательство Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета].
- Kogol', T. N. (2005). *Vzaimootnošeniâ russkoj pravoslavnoj cerkvi i gosudarstva v pervoe dešätiletie Sovetskoi vlasti (istoričeskij analiz na materialach Zapadnoj Sibiri)*. Tomsk: Izdatel'stvo Tomskogo gosudarstvennogo pedagogičeskogo universiteta [Коголь, Т. Н. (2005). Взаимоотношения русской православной церкви и государства в первое десятилетие Советской власти (исторический анализ на материалах Западной Сибири). Томск: Издательство Томского государственного педагогического университета].
- Levitin-Krasnov, A. i Šavrov, B. (1996). *Očerki po istorii russkoj cerkovnoj smuty. Materialy po istorii russkoj cerkovnoj smuty. Materialy po istorii Cerkvi*. Moskva: Izdatel'stvo Krutickogo patriaršego podvor'â [Левитин-Краснов, А. и Шавров, В. (1996). Очерки по истории русской церковной смуты. Материалы по истории Церкви. Москва: Издательство Крутицкого патриаршего подворья].
- Lobanov, V. V. (2008). *Patriarh Tihon i sovskaâ vlast' 1917-1925 gg.* Moskva: Russkaâ panorama [Лобанов, В. В. (2008). Патриарх Тихон и советская власть 1917-1925 гг.. Москва: Русская панорама].
- Maszkiewicz, M. (1995). *Mistyka i rewolucja. Aleksander Wwiedeński i jego koncepcja roli cerkwi w państwie komunistycznym*. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Mazyrin, A. (2008). *Ot Svâtejšego Tihona k Svâtejšemu Sergiû. Vopros o patriaršem stroe v 1920-1930-e gody*. W: V. N. Vorob'ëv (red.), *1917-j: Cerkov' i sud'by Rossii. K 90-let'û Pomestnogo Sobora i izbraniâ Patriarha Tihona* (s. 181-197). Moskva: Izdatel'stvo Pravoslavnogo Svâto-Tihonovskogo gumanitarnogo universiteta [Мазырин, А. (2008). От Святейшего Тихона к Святейшему Сергию. Вопрос опатриаршем строе в 1920–1930-е годы. W: В. Н. Воробьев (red.), *1917-ÿ: Церковь и судьбы России. К 90-летию Поместного Собора и избрания Патриарха Тихона* (s. 181-197). Москва: Издательство Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета].
- Mazyrin, A. (2009). *Vopros o legalizacii Cerkvi pri Patriaršem Mestoblûstitele mitropolite Petre i zaroždenie „grigorian-skogo” („borisovskogo”) raskola*. W: V. N. Vorob'ëv (red.),

- XIX Ežegodnâ Bogoslovskâ konferenciâ Pravoslavno-gosvâto-Tihonovskogo Bogoslovskogo Instituta. Materialy* (t. 1, s. 282-288). Moskva: Izdatel'stvo Pravoslavnogosvâto-Tihonovskogo gumanitarnogouniversiteta [Мазырин, А. (2009). Вопрос о легализации Церкви при Патриаршем Местоблюстителе митрополите Петре и зарождение „григорианского” („борисовского”) раскола. W: В. Н. Воробьев (red.), *XIX Ежегодная Богословская конференция Православного Свято-Тихоновского Богословского Института. Материалы* (t. 1, s. 282-288.). Москва: Издательство Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета].
- Mazyrin, A. (2006). *Vysšie ierarhi o preemstvevlâsti v Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi v 1920-h – 1930-h godach*. Moskva: Izdatel'stvo Pravoslavnogo Svâto-Tihonovskogo gumanitarnogo universiteta [Мазырин, А. (2006). Высшие иерархи о преемстве власти в Русской Православной Церкви в 1920-х – 1930-х годах. Москва: Издательство Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета].
- Mejendorf, I. (1997). *Pravoslâvie v sovremennom mire*, Moskva: Put' [Мейендорф, И. (1997). Православие в современном мире, Москва: Путь].
- Mitrofanov, G. (1995). *Russkâ Pravoslavnâ cerkov' v Rossii i v èmigracii v 1920-e gody. K voprosu o vzaimootnošeniâh Moskovskoj Patriarii i russkoj cerkovnoj èmigracii v period 1920-1927 gg.* Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo „Noah” [Митрофанов, Г. (1995). *Русская Православная Церковь в России и в эмиграции в 1920-е годы. К вопросу о взаимоотношениях Московской Патриархии и русской церковной эмиграции в период 1920-1927 гг.* Санкт-Петербург: Издательство „Ноах”].
- Moss, V. (2001). *Pravoslavnâ cerkov' na pereput'e (1917-1999)*. Sankt-Peterburg: Aletejâ [Мосс, В. (2001). *Православная церковь на перепутье (1917-1999)*. Санкт-Петербург: Алетея].
- Muszyński, M. (2006). *Władza kościelna w prawosławiu rosyjskim według Soboru Lokalnego 1917 – 1918 r.* Nieopublikowana praca doktorska, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa].
- Orehov, D. (2006). *Russkie svâtye i podvižniki XX stoletîa*. Sankt-Peterburg: Amfora [Орехов, Д. (2006). *Русские святые и подвижники XX столетия*. Санкт-Петербург: Амфора].
- Orlovskij, D. (1996). *Mučeniki, ispovedniki i podvižniki blagočestiâ Russkoj Pravoslavnojcerkvi XX stoletîa. Žizneopisanîa i materialy k nim*. Kn. 2. Tver': Bulat [Орловский, Д. (1996). *Мученики, исповедники и подвижники благочестия Русской Православной Церкви XX столетия. Жизнеописания и материалы к ним*. Kn. 2. Тверь: Булат].
- Pokrovskij, N. N. i Petrov, S. G. (red.) (1998). *Arhivy Kremlâ. Politbûro i cerkov' 1922-1925 gg.*. Kn. 2. Moskva, Novosibirsk: Sibirskij hronograf [Покровский, Н. Н. и Петров, С. Г. (red.) (1998). *Архивы Кремля. Политбюро и церковь 1922-1925 гг.*. Kn. 2. Москва, Новосибирск: Сибирский хронограф].
- Regel'son, L. (2007). *Tragediâ Russkoj Cerkvi 1917-1945*. Moskva: Izdatel'stvo Krutickogo patriaršego podvor'â [Регельсон, Л. (2007). *Трагедия Русской Церкви 1917-1945*. Москва: Издательство Крутицкого патриаршего подворья].
- Safonov, D. V. (2010). *Vysšee Upravlenie Russkoj pravoslavnoj cerkvi v 1921-1925 gg. v kontekste gosudarstvenno-cerkovnyh otnošenij*. Nieopublikowana praca doktorska, Moskiewska Akademia Duchowna. Siergijew Posad [Сафонов, Д. В. (2010). *Высшее Управление Русской православной церкви в 1921-1925 гг. в контексте государственно-церковных отношений*. Автореферат диссертации, Московская Духовная Академия, Сергиев Посад].
- Škarovskij, M. V. (1995). *Peterburgskâ eparhiâ v gody gonenij i utrat 1917-1945*. Sankt-Peterburg: OOO Informacionno-izdatel'skââ firma-žurnal „Liki Rossii” [Шкаровский, М. В. (1995). *Петербургская епархия в годы гонений и утрат 1917-1945*. Санкт-Петербург: ООО Информационно-издательская фирма-журнал „Лики России”].
- Škarovskij, M. V. (1999). *Obnovlenčeskoe dviženie v russkoj pravoslavnoj cerkvi XX veka*. Sankt-Peterburg: Nestor [Шкаровский, М. В. (1999). *Обновленческое движение в русской православной церкви XX века*. Санкт-Петербург: Нестор].
- Škarovskij, M. V. (2010). *Russkâ Pravoslavnâ Cerkov' v XX veke*. Moskva: Veče [Шкаровский, М. В. (2010). *Русская Православная Церковь в XX веке*. Москва: Вече].
- Sokurova O. B. (red.) (1998). *Nekolebimyj kamen' cerkvi. Patriaršij Mestoblûstitel' Mitropolit Krutickij Petr (Polânskij), svâšennomučenik, na fone istorii XX veka*. Sankt-Peterburg: Svetoslov [Сокурова О. Б. (red.) (1998). *Неколебимый камень церкви. Патриарший Местоблюститель Митрополит Крутицкий Петр (Полянский), священномученик, на фоне истории XX века*. Санкт-Петербург: Светослов].
- Stawiński, P. (2000). *Sekty, schizmy i herezje w Rosji. Słownik*. Kraków: Tradart.
- Štrikker, G. (cost.) (1995). *Russkâ pravoslavnâ Cerkov' v sovjetskoe vremâ (1917-1991). Materialy i dokumenty po istorii otnošenij meždu gosudarstvom i cerkov'û*. Moskva: Propilei [Штриккер, Г. (сост.) (1995). *Русская Православная Церковь в советское время (1917–1991). Материалы и документы по истории отношений между государством и Церковью*. Москва: ПроPILEI].

Allah i nie tylko – podstawowe określenia Boga w arabskiej terminologii prawosławnej

Dominika Kovačević

Chrześcijańska Akademia Teologiczna, Wydział Teologiczny, Polska

ORCID: 0000-0002-8094-9472

domkov@wp.pl

D. Kovačević, *Allah and more - basic terms related to God in the Arab Orthodox terminology*, Elpis, 23 2021: 105-111.

Abstract: The word “Allah” is associated usually with Islam. However, this term had been used among Arab Christians much earlier before the rise of Islam. Arabic language has been used in Orthodox service for almost 2000 years, so many terms have been developed long time ago. Among the most basic terms are the ones that call God and describe Him. They are used in the hymnography and prayers, sermons, articles and everyday life. However, in Polish literature those terms are still little known. Since Arabic belongs to the Semitic family of languages, its character is very different from Greek, Church Slavonic and Polish, and this affects a different point of view on some theological terms and also their variety. It also results in wealth of the terms related to God. The main reason of the differences in comparison with European languages is specific system of the Arabic language: the system of roots and themes. This is specified in the introductory part. The most basic terms related to God are presented and analyzed below. The terms are taken mainly from the liturgical texts, and some of them also from the Holy Scripture and sermons. Each term is also written in Church Slavonic to make it easier for the reader to understand it, since the Polish Orthodox terminology has not yet been established and unified. Each Arabic term is written in the original notation and ISO transcription used by Arabists in Poland.

Streszczenie: Słowo „Allah” zazwyczaj utożsamiane jest z islamem. Jednakże ten termin był używany przez arabskich chrześcijan na długo przed powstaniem islamu. Język arabski jest używany na prawosławnych nabożeństwach od blisko 2000 tysięcy lat. Przeważnie wiele terminów rozwinęło się dawno temu. Wśród najbardziej podstawowych terminów są te nazywające Boga i opisujące Go. Stosowane są one w hymnografii i modlitwach, kazaniach, artykułach i życiu codziennym. Jednakże, w polskiej literaturze te terminy wciąż są mało znane. Jako że arabski należy do rodziny języków semickich, to jego charakter bardzo różni się od greckiego, cerkiewnosłowiańskiego czy polskiego. To zaś wpływa na inną perspektywę na poszczególne terminy teologiczne oraz ich różnorodność. To także skutkuje bogactwem terminów odnoszących się do Boga. Głównym powodem tych różnic w porównaniu z językami europejskimi jest specyficzny system języka arabskiego: system rdzeni i tematów. To jest wyjaśnione w części wstępnej. Następnie są przedstawione i przeanalizowane najbardziej podstawowe terminy związane z Bogiem. Są one wzięte przede wszystkim z tekstów liturgicznych, a niektóre także z Pisma Świętego i kazań. Każdy termin jest napisany również w języku cerkiewnosłowiańskim, aby czytelnikowi łatwiej było go zrozumieć, jako że polska prawosławna terminologia wciąż nie jest dobrze ugruntowana i jednolita. Każdy termin arabski jest w oryginalnym zapisie oraz transkrypcji ISO używanej przez arabistów w Polsce.

Keywords: Arabic, Orthodox, terminology, God

Słowa kluczowe: arabski, prawosławie, terminologia, Bóg



Język arabski stosowany jest w nabożeństwach prawosławnych od blisko dwóch tysięcy lat. Stąd też prawosławna terminologia jest w nim bardzo rozwinięta, a zarazem ze względu na przynależność do rodziny języków semickich, dosyć różna od tej greckiej czy cerkiewnosłowiańskiej. Wśród najważniejszych terminów są te odnoszące się do Boga – zarówno Go nazywające, jak i Go opisujące. Występują one w Piśmie Świętym, tekstach liturgicznych, jak i życiu codziennym. Można je podzielić na ogólne oraz odnoszące się do trzech Boskich Hipostaz w szczególności. Tutaj zostaną przedstawione i przeanalizowane przede wszystkim te pierwsze oraz kilka reprezentatywnych dla drugiej grupy. Termin „Bóg” ze względu na jego wagę i rozpowszechnienie został umieszczony jako pierwszy – pozostałe wyrazy i sformułowania występują w porządku alfabetycznym.

Aby zrozumieć poniższą analizę, najpierw należy przedstawić kilka podstawowych informacji związanych

z językiem arabskim – de facto dotyczą one także innych języków semickich. Po pierwsze, cały język opiera się na rdzeniach określających pole semantyczne, przeważnie trójgłoskowych. Po drugie, to z tych rdzeni wynikają tematy pochodne – w zależności od rdzenia, może być ich kilka lub kilkanaście. Każdy temat związany jest z inną cechą, np. intensywnością, wzajemnością, zwrotnością itp. Po trzecie, termin *mašdar* to najbardziej podstawowe słowo wywodzące się z danego rdzenia dla każdego tematu, zawsze w postaci rzeczownika. Po czwarte, termin złożony – tzn. składający się z dwóch lub więcej słów – może być określony przez przedrostek „al”, zaimek dzierżawczy występujący zawsze w postaci sufiksu, albo w formie *status constructus*. *Status constructus* polega na tym, że jeden człon jest określony przez drugi: pierwszy występuje bez żadnego prefiksu albo sufiksu, natomiast drugi albo z prefiksem „al” albo z końcówką w postaci zaimka dzierżawczego.

Bóg (cs. БѡГЪ)

To najbardziej podstawowy termin odnoszący się do Boga. Po arabsku jest to *Allāh* (الله). Używane jest ono zarówno w Piśmie Świętym (zob. Rdz 1, 26 w *Al-Kitāb al-Muqaddas ayy kutub al-‘Ahd al-Qadīm wa-‘l-‘Ahd Ġadīd. At-Tarġama al-‘arabiyya al-muštarika min al-luġāt al-ašliyya ma‘ al-kutub al-yūnāniyya min At-Tarġama as-Sab‘īniyya*, 1995, s. 2), tekstach liturgicznych (zob. wersety „Bóg i Pan” na jutrzni w *Kitāb al-Afhūlūgī al-Kabīr*, 1955, s. 53), jak też kazaniach i życiu codziennym. Słowo to zatem jest również chrześcijańskie, a nie tylko muzułmańskie. By oddać wyjątkowość Boga, wyraz ten wyróżnia się zarówno pod względem wymowy, jak i zapisu. Podwójne „lam” jest wymawiane w sposób emfaticzny – żaden inny arabski wyraz zawierający „lam” nie ma takiej wymowy. Natomiast w zapisie tworzy ono ligaturę miast zwyczajnego zapisu dwóch „lam” obok siebie. Do tego nad nimi i „šaddā” (wzmocnienie spółgłoski) pojawia się pionowa kreska oznaczająca długie „a” – normalnie byłoby zapisane jako „alif” (ا). *Allāh* oznacza dosłownie „Ten Jedyń Bóg” i nie można dodawać do niego zaimków dzierżawczych. Jest ono różne od *Ilah* (اله), co znaczy „bożek” i *Al-Ilah* (الإله) co znaczy „Ten Bóg”. Jednakże, prawosławni chrześcijanie, w przeciwieństwie do muzułmanów, stosują podstawę *Ilah* w odniesieniu do prawdziwego Boga, ale dzieje się to tylko w trzech przypadkach. Pierwszy, to gdy jest *Ilah* określone przez zaimek dzierżawczy, np. *Ilahunā* (إلهنا), czyli „Bóg nasz” (zob. troparion Bożego Narodzenia w *At-Ta‘ziya al-Ḥaqīqiyya fī āš-Šalawāt al-Ilahiyya*, 1940, s. 331). Drugi, gdy występuje w formie gramatycznej *status constructus*, np. *Ilah Abā‘inā* (إله أبائنا), czyli „Bóg ojców naszych” (zob. Kanon Paschy, pieśń VII w *At-Ta‘ziya al-Ḥaqīqiyya fī āš-Šalawāt al-Ilahiyya*, s. 720). Trzeci, gdy stanowi człon danego określenia, np. *Al-Massiḥ al-Ilah* (المسيح الإله), czyli „Chrystus Bóg” (zob. troparion Bożego Narodzenia w *At-Ta‘ziya al-Ḥaqīqiyya fī āš-Šalawāt al-Ilahiyya*, s. 331) albo w formule „W Imię Ojca, i Syna, i Ducha Świętego, Boga Jedynego, amen”, gdzie „Bóg Jedyny” to *Al-Ilah al-Wāḥid* (الإله الواحد) (zob. słowo wstępne w *At-Ta‘ziya al-Ḥaqīqiyya fī āš-Šalawāt al-Ilahiyya*, s. II.). *Ilah* oznacza „bożka”, jeśli występuje bez określenia „al” albo bez zaimka dzierżawczego.

Błogosławiony (cs. Благословѣн)

W języku arabskim istnieją dwa terminy oznaczające „błogosławiony”: pierwszy odnosi się do Boga, zaś drugi do człowieka. Ten drugi występuje w błogosławieństwach ewangelicznych oraz cytowaniu ich w tekstach liturgicznych i stanowi specyficzną konstrukcję gramatyczną: *tūbā li-* (طوبى لـ), czyli „przyjemność/dobro dla...” (zob. błogosławieństwa na Boskiej Liturgii w *At-Ta‘ziya al-Ḥaqīqiyya fī āš-Šalawāt al-Ilahiyya*, s. 79). Natomiast wyraz opisujący Boga to *Mubārak* (مبارك), występuje on m.in. w hymnografii (zob. wielką doksologię w *At-Ta‘ziya al-Ḥaqīqiyya*

fī āš-Šalawāt al-Ilahiyya, s. 76). To imiesłów czynny lub bierny trzeciego tematu czasownikowego, zatem może znaczyć „Błogosławiony”, jak i „Błogosławiący”.

Dawca Życia (cs. Жизнодáвец)

Po arabsku istnieją dwa terminy, które nie są stosowane wymiennie, lecz ich użycie zależy od kontekstu i treści danego tekstu, np. hymnu – po grecku i w cerkiewnosłowiańskim to zawsze jest ten sam termin, odpowiednio ζωοδότης i Жизнодáвец. Pierwszy termin to *Wāhib al-Ḥayāt* (واهب الحياة) (zob. troparion zmartwychwstania tonu I w *At-Ta‘ziya al-Ḥaqīqiyya fī āš-Šalawāt al-Ilahiyya*, s. 94), zaś drugi to *Mu‘īṭ al-Ḥayāt* (معطي الحياة) (zob. troparion zmartwychwstania tonu II w *At-Ta‘ziya al-Ḥaqīqiyya fī āš-Šalawāt al-Ilahiyya* s. 101). Zatem, w obydwu drugi wyraz jest ten sam: to *mašdar* I tematu rdzenia ḥ-y-y oznaczającego „życie” i obydwa opierają się na *status constructus*.

Wāhib to imiesłów czynny I tematu rdzenia w-h-b, który oznacza podarować coś, obdarzyć kogoś czymś, w tym często talentem. Z kolei *Mu‘īṭ* to imiesłów czynny I tematu rdzenia ‘-t-ā, który oznacza „przekazywać”, „dawać”. Zatem obydwa słowa mają podobne pola znaczeniowe, jednakże różnią się pewnymi niuansami.

Dobry (cs. блáг)

Ten termin występuje tak w Piśmie Świętym, jak i tekstach liturgicznych, zwłaszcza w zdaniach kończących daną modlitwę. Po arabsku to *Šāliḥ* (صالح) (zob. modlitwę rozesłania Liturgii i innych nabożeństw w *At-Ta‘ziya al-Ḥaqīqiyya fī āš-Šalawāt al-Ilahiyya*, s. 91). To imiesłów czynny I tematu rdzenia š-l-ḥ, który znaczy: „być właściwym”, „być dobrym”, „przywracać należyty porządek”, „naprawiać”. Ma on inne pole znaczeniowe, niż pozostałe arabskie słowa, które na polski tłumaczy się jako dobry: *ḥayr* (خير), *ġayyid* (جيد) czy *ṭayyib* (طيب). *Šāliḥ* najczęściej stosuje się wobec Boga, choć może się zdarzyć jego użycie odnośnie człowieka (zob. Mt 12, 35 w *Al-Kitāb al-Muqaddas ayy kutub al-‘Ahd al-Qadīm wa-‘l-‘Ahd Ġadīd. At-Tarġama al-‘arabiyya al-muštarika min al-luġāt al-ašliyya ma‘ al-kutub al-yūnāniyya min At-Tarġama as-Sab‘īniyya*, s. 22).

Duch Święty (cs. Святѣй Дух)

Podobne jak w innych językach, tak i po arabsku Trzecia Hipostaza występuje w formie złożonej: *Ar-Rūḥ al-Qudus* (الروح القدس) (zob. modlitwy początkowe w *At-Ta‘ziya al-Ḥaqīqiyya fī āš-Šalawāt al-Ilahiyya*, s. 1). Pierwszy człon to *mašdar* I tematu rdzenia r-ā-ḥ, który znaczy „wachlowanie”, „ruch”, „spokój”, „ożywienie”, „wiatr”, „oddech”, „dmuchanie”. Jest on różny od słowa *nafs* (نفس), którym się określa duszę, jak i „siebie samego” (zob. troparion pierwszych trzy dni Wielkiego Tygodnia w *At-Ta‘ziya al-*

-*Ḥaḡīqīyya fī ʿaṣ-Ṣalawāt al-Ilāhiyya*, str. 594); rdzeń n-f-s jest częściowo podobny do r-ā-ḥ pod względem znaczenia, gdyż wiąże się z oddychaniem i spokojem. Nie ma jednak konotacji z wiatrem, za to ma z cennieścią. Wydaje się zatem, że rdzeń r-ā-ḥ dobrze odzwierciedla przymioty Ducha Świętego i Jego symbole: nieuchwytnym ożywiający, dający technienie życia i spokój, wiatr. Natomiast drugi człon to *maṣḍar* I tematu rdzenia q-d-s, który został przedstawiony tu wcześniej. Warto zwrócić uwagę, że występuje tu temat pierwszy, a nie drugi, związany z intensywnością, jak w przypadku Trójcy Świętej. Układ słów w postaci rzeczownik-przymiotnik jest różny od greckiego i cerkiewnosłowiańskiego, co wynika ze specyfiki języka arabskiego, gdzie przymiotnik zawsze występuje po rzeczowniku.

Jezus Chrystus (cs. Иисусъ Христосъ)

Po arabsku to *Yasū ʿAl-Masīḥ* (يسوع المسيح) (zob. wielką doksologię w *At-Taʿziya al-Ḥaḡīqīyya fī ʿaṣ-Ṣalawāt al-Ilāhiyya*, s. 75). Chrześcijański arabski wariant imienia „Jezus” zachował brzmienie zbliżone do oryginalnych wersji siostrzanych języków semickich, czyli hebrajskiej – *Yēhošūʿā* – i aramejskiej, w wariacie skróconym: *Yēšūʿā*. Przede wszystkim widać tu przejście *šin* w *sin*, co jest częste w wyrazach arabskich o takim samym rdzeniu jak słowa hebrajskie czy aramejskie, np. „pokój” to po arabsku *salām* (سلام), zaś po hebrajsku i aramejsku odpowiednio *šālōm* i *šlōmo*. W przypadku imienia „Jezus” zaznaczyć dwie sprawy. Po pierwsze, imię Jozuego po arabsku zachowało literę *šin*, zatem jego brzmienie to *Yašū ʿ* (يشوع) (zob. *Al-Kitāb al-Muqaddas ayy kutub al-ʿAhd al-Qadīm wa-āl-ʿAhd ʿĀdīd. At-Tarḡama al-ʿarabiyya al-muṣṭarika min al-luḡāt al-aṣliyya maʿ al-kutub al-yūnāniyya min At-Tarḡama as-Sabʿīniyya*, s. 261). Po drugie, muzułmanie, zaczynając od tych arabskojęzycznych, nazywają Jezusa inaczej: *ʿĪsā* (عيسى).

Arabskie *Al-Masīḥ* także jest semickie i oznacza także „Mesjasz”. Jest to imiesłów bierny I tematu rdzenia m-s-ḥ związanego z wycieraniem i namaszczeniem. Zatem ten wyraz, będąc w stanie określonym, znaczy dosłownie „Ten Namaszczony”, „Ten Pomazaniec”. Od tego słowa pochodzi także wyraz *masīḥī* (مسيحي), czyli „chrześcijanin” po arabsku. Muzułmanie arabscy nie nazywają Jezusa *Al-Masīḥ*, zaś chrześcijan rzadko określają mianem *masīḥī*. Zazwyczaj mówią oni na chrześcijanin *naṣranī* (نصراني), co wywodzi się od określenia Jezusa *An-Nāṣarī* (الناصري), czyli „Nazarejczyk”. Te przymiotniki wydają się być lekko pejoratywne, bo nie ma tu uznania tego, że Jezus jest Mesjaszem (Chrystusem). Za to podkreśla się miejsce Jego ziemskiego pochodzenia oraz to, że chrześcijanie to swaista nazareńska „sekta”.

Miłosierny (cs. милостив)

Jeden z najważniejszych Boskich przymiotów tak w chrześcijaństwie, jak i islamie – po arabsku w obydwu przypadkach termin jest ten sam i brzmi on *Raḥīm* (رحيم)

(zob. jedną z kapłańskich aklamacji na Boskiej Liturgii, *At-Taʿziya al-Ḥaḡīqīyya fī ʿaṣ-Ṣalawāt al-Ilāhiyya*, s. 82). To imiesłów czynny I tematu rdzenia r-ḥ-m oznaczającego „współczuć”, „być miłosiernym”, „zmiłować się”. Zatem oznacza tyle co „Współczujący”, „Miłosierny”. Występuje często w końcowych zdaniach modlitw.

Miłujący człowieka (cs. Человеколюбец)

Po polsku ten termin jest różnie oddawany, także jako „Przyjaciel człowieka” i „Miłujący ludzi”. W prawosławnej terminologii to jedno z najważniejszych określeń Boga, bardzo często występujące w hymnografii i różnych modlitwach. Po arabsku ten termin składa się z dwóch słów: *Muḥibb al-baṣar* (محب البصر) w ramach formy gramatycznej *status constructus* (zob. troparion Pięćdziesiątnicy w *At-Taʿziya al-Ḥaḡīqīyya fī ʿaṣ-Ṣalawāt al-Ilāhiyya*, s. 760). Pierwszy człon to imiesłów czynny I tematu rdzenia ḥ-b-b, który oznacza „kochać”, „miłować”. Zatem *Muḥibb* to tyle co „Kochający”, „Miłujący”. Drugi człon to *maṣḍar* I tematu rdzenia b-ṣ-r związanego z człowieczeństwem, dotykaniem, skórą, kontaktem – czyli w tym przypadku po prostu „człowiek”. Tu też warto zaznaczyć, iż po arabsku istnieje drugi termin tłumaczony jako „człowiek”, ale z innego rdzenia: *insān* (إنسان).

Ojciec (cs. Отец)

Pierwsza Hipostaza w języku arabskim to *Al-ʿĀb* (الأب), czyli „ojciec” w stanie określonym (zob. słowo wstępne w *At-Taʿziya al-Ḥaḡīqīyya fī ʿaṣ-Ṣalawāt al-Ilāhiyya*, s. II). W Modlitwie Pańskiej z racji dołączenia zaimka dzierżawczego „nasz” i wołacza” ta forma ewoluuje w *Abānā* (أبانا) (zob. Modlitwę Pańską w *At-Taʿziya al-Ḥaḡīqīyya fī ʿaṣ-Ṣalawāt al-Ilāhiyya*, s. 1).

On, Który Jest (cs. Сый)

Tajemnicze Imię Boże, które znamy z hebrajskiego tetragramu JHWH, po arabsku jest bliskie oryginałowi tak w zapisie, jak i znaczeniu: *Huwa Huwa* (هو هو), czyli „On to On”, „On Który Jest”, „On Jest”, „On jest On”. Występuje ono zarówno w Piśmie Świętym, np. Wj 3,14 i Hbr 13,8 (zob. *Al-Kitāb al-Muqaddas ayy kutub al-ʿAhd al-Qadīm wa-āl-ʿAhd ʿĀdīd. At-Tarḡama al-ʿarabiyya al-muṣṭarika min al-luḡāt al-aṣliyya maʿ al-kutub al-yūnāniyya min At-Tarḡama as-Sabʿīniyya*, s. 70 i 353, por. z czytaniem apostołskim Soboty Łazarza w *At-Taʿziya al-Ḥaḡīqīyya fī ʿaṣ-Ṣalawāt al-Ilāhiyya*, s. 581). W tym pierwszym przypadku ten termin brzmi dokładnie *Huwa allaḡī Huwa* (هو الذي هو), gdzie *allaḡī* to „który”, natomiast w drugim przypadku, niezależnie czy w samym tekście Pisma, czy prawosławnej księdze liturgicznej, to *Huwa Huwa*. Również w tekście Anafory Boskiej Liturgii św. Jana

Chryzostoma zastosowany termin to *Huwa Huwa* (zob. *Kitāb al-Afhūlūg al-Kabīr*, s. 99).

Pan (cs. Господь)

Po arabsku istnieje wyraźne rozróżnienie pomiędzy terminem odnoszącym się do Boga, czyli *Rabb* (رب) i człowieka, czyli *sayyid* (سيد), gdzie ten drugi oznacza dosłownie „władca”, choć ten może być także dla Boga. Natomiast słowo *Rabb* nie może być zastosowane wobec człowieka. Rdzeń r-b-b oznacza mieć autorytet, być mistrzem i panem i słowo *Rabb* to *mašdar* I tematu tego rdzenia. Występuje ono bardzo często w Piśmie Świętym i modlitwach (zob. modlitwy początkowe w *Ta'ziya al-Haqīqiyya fī āṣ-Ṣalawāt al-Ilahiyya*, s. 1), nierzadko z zaimkami dzierżawczymi. Bywa jednakże często w stanie nieokreślonym – określenie to jednakże jest niejako w domyśle, co rzadkie w języku arabskim, i może być ono zaakcentowane poprzez dodanie krótkiego „i” w wymowie, a czasem także w zapisie *kasry*, czyli znaku wokalnego ِ. Słowo to staa nowi także pierwszy człon dwóch konkretnych Imion Bożych, czyli „Pan Mocy/Sił”, po arabsku *Rabb al-Quwwāt* (رب القوات) (zob. wielkie powieczere w *Ta'ziya al-Haqīqiyya fī āṣ-Ṣalawāt al-Ilahiyya*, s. 530) oraz „Pan Zastępów”, po arabsku *Rabb aṣ-Ṣabā'ūt* (رب الصبأوت) – drugi człon tego terminu to zapożyczenie z siostrzanego języka hebrajskiego (zob. hymn serafinów na Boskiej Liturgii w *Ta'ziya al-Haqīqiyya fī āṣ-Ṣalawāt al-Ilahiyya* s. 85).

Pantokrator/Wszchemogący/ Wszehwładca (cs. Вседержитель/Пантократор)

Termin zarówno tekstów liturgicznych, jak i określający jeden z typów ikony Chrystusa. Po arabsku jest to termin dwuczłonowy, oparty na formie gramatycznej *status constructus*: *Dābiṭ al-Kull* (ضابط الكل) (zob. wielką doksologię w *Ta'ziya al-Haqīqiyya fī āṣ-Ṣalawāt al-Ilahiyya* s. 75). Pierwszy człon to imiesłów czynny I tematu rdzenia ḡ-b-ṭ oznaczającego „kontrolować”, „obejmować”, „władca”, „zarządzać”. Zatem *Dābiṭ* to „Kontrolujący”, „Zarządzający”, „Obejmujący władzę”. Drugi człon to wyraz oznaczający „wszystko”. Warto przy tym zauważyć, iż termin grecki praktycznie nie jest stosowany przez prawosławnych Arabów, zaś sam termin arabski posiada nieco inną paletę znaczeniową. Bliższy jest tu inny arabski termin, podany wcześniej, czyli *Rabb al-Quwwāt* (رب القوات) – greckie „Pantokrator” to właśnie tłumaczenie hebrajskiego terminu „Pan Zastępów/Sił/Mocy” (*Tsawot*, צבאות).

Przedwieczny/Odwieczny (cs. Превѣчный)

Termin pojawiający się w hymnografii, chociażby w kontakionie Bożego Narodzenia *Ta'ziya al-Haqīqiyya*

fī āṣ-Ṣalawāt al-Ilahiyya s. 338¹ Arabskie wyrażenie jest złożone: *Qabl ad-Duhūr* (قبل الدهور), gdzie *Qabl* to tyle co „przed”, zaś *Ad-Duhūr* to liczba mnoga wyrazu *dahr* (دهر), który oznacza „epoka”, „długi okres czasu”. Zastosowanie liczby mnogiej ma tu podkreślić wieczność, skoro to nieokreślona liczba długich epok. Należy także zwrócić uwagę na to, iż w tym terminie zastosowano inną liczbę mnogą wyrazu *dahr*, niż w przypadku różnych doksologii zwieńczonych terminem „na wieki wieków” – po arabsku to *dahr ad-dāhirīn* (دهر الداهرين) (zob. modlitwę „Chwała Ojcu...” w *Ta'ziya al-Haqīqiyya fī āṣ-Ṣalawāt al-Ilahiyya*, s. 1).

Słowo/Logos (cs. Логос/Слѡво)

Stosowany jest tu rodzimy, arabski termin w stanie określonym, czyli *Al-Kalima* (الكلمة) (zob. VIII pieśń Kanonu Paschy w *Ta'ziya al-Haqīqiyya fī āṣ-Ṣalawāt al-Ilahiyya*, s. 721). To jeden z *mašdarów* rdzenia k-l-m, który oznacza rozmowę, wypowiedź. Sam wyraz *kalima* oznacza „słowo”, „mowa”, „przemowa”, „wypowiedź”, „powiedzenie”. Jest ono rodzaju żeńskiego, co można rozpoznać po końcówce żeńskiej w postaci litery *tā' marbūta* (ة). Jednakże w tekstach liturgicznych czy innych, gdy nie oznacza ono zwykłej wypowiedzi, lecz Drugą Boską Hipostazę, przymiotniki i czasowniki jego dotyczące występują w rodzaju męskim (zob. IX pieśń Kanonu Wielkiego Czwartku w *Ta'ziya al-Haqīqiyya fī āṣ-Ṣalawāt al-Ilahiyya*, s. 620). Dzięki temu zabiegowi podkreśla się, że chodzi o Syna Bożego. Bardzo rzadko w kazaniach czy innych tekstach duchowych stosowane jest zapożyczenie z greckiego *Lūgūs* (لوغوس) (Hudr, 2003), głównie przy analizach lingwistyczno-duchowych. Jednakże jest ono podawane razem z arabskim *Al-Kalima*. Ponadto, warto zaznaczyć, iż dla arabskiego czytelnika *Lūgūs* wiąże się z wyrazem *luḡa* (لغة), czyli „język”; funkcjonuje on w języku arabskim od bardzo dawna, choć wydaje się, że jest zapożyczeniem z greckiego.

Stwórca (cs. Творѣц)

Po arabsku to *Al-Hāliq* (الخالق), czyli imiesłów czynny I tematu rdzenia ḥ-l-q w stanie określonym (zob. trzecią katechizmę Niedzieli Antypaschy w *Ta'ziya al-Haqīqiyya fī āṣ-Ṣalawāt al-Ilahiyya*, s. 732). Rdzeń ḥ-l-q oznacza „formować”, „tworzyć”. Ma on nieco inne pole znaczeniowe niż rdzeń ṣ-n-‘, który wiąże się z wytwarzaniem, produkowaniem. W arabskiej terminologii prawosławnej rdzenia ṣ-n-‘ używa się jako określenie jednej z cech Ducha Świętego: „Życiotwórca”, czyli *Aṣ-Ṣāni' al-Ḥayāt* (الصانع الحياة) (zob. aklamację kapłana na Liturgii w *Ta'ziya al-Haqīqiyya fī āṣ-Ṣalawāt al-Ilahiyya*, s. 85); odnośnie Trójcy, Krzyża i Eucharystii w znaczeniu „życiotwórca/życiotwórcza” stosuje się jeszcze inny termin, mianowicie *Al-Muḥyī* (المحيي) (zob. hymn Cherubinów w *Ta'ziya al-Haqīqiyya fī āṣ-Ṣalawāt al-Ilahiyya*, s. 84).

Syn (cs. Сын)

Po arabsku to *Al-Ibn* (ابن), czyli po prostu „syn” w stanie określonym (zob. modlitwy początkowe w *Ta'ziya al-Ḥaḡīḡiyya fī āṣ-Ṣalawāt al-Ilahiyya*, s. 1). Drugą Hipostazę często określa się mianem *Ibn Allāh* (ابن الله), czyli „Syn Boży” – tutaj mamy do czynienia z formą *status constructus* (zob. refreny antyfony II Boskiej Liturgii w *Ta'ziya al-Ḥaḡīḡiyya fī āṣ-Ṣalawāt al-Ilahiyya*, s. 80).

Święty (cs. Святъ)

Po arabsku istnieją różne wyrazy znaczące „święty” – w zależności czy to Bóg, czy człowiek, czy przedmiot. Wszystkie jednak wywodzą się z tego samego rdzenia: q-d-s, czyli związanego ze świętością i innością. Termin określający Boga to *Quddūs* (قدوس) (zob. modlitwy początkowe w *Ta'ziya al-Ḥaḡīḡiyya fī āṣ-Ṣalawāt al-Ilahiyya*, s. 1). Jest to imiesłów bierny II tematu, który związany jest z intensywnością. Przeto można stwierdzić, iż jest to swego rodzaju wyższa świętość.

Transcendentalny (cs. Пресушествённый)

Ten termin różnie oddawany jest po polsku, także jako np. „Pan Istnienia”, czy „Odwiecznie Istniejący”. W języku arabskim jest on oddany za pomocą dwóch wyrazów w stanie określonym: *Al-Fā'iq al-Ġawhar* (الفائق الجوهر) (zob. kontakion Narodzenia Pańskiego w *Ta'ziya al-Ḥaḡīḡiyya fī āṣ-Ṣalawāt al-Ilahiyya*, s. 338). Pierwszy człon to imiesłów czynny I tematu rdzenia f-ā-q. Rdzeń ten związany jest z dominacją i górowaniem. Zatem ten imiesłów można tłumaczyć jako „Górujący”, „Wybijający się”, „Przekraczający”. Natomiast drugi człon to *maṣdar* I tematu rdzenia ġ-ū-h-r, który znaczy „być esencją”, „być podstawą”, „być istotą” (czegoś). Stąd też *ġawhar* to „esencja”, „coś podstawowego”, „istota” (czegoś), „wartość”. Znaczenie terminu arabskie można przetłumaczyć opisowo na „Ten, który przekracza wszystko (przez co jest niepoznawalny) i Który jest bytem podstawowym dla istnienia wszystkiego”.

Trójca Nierozdzielna (cs. Трѳица нераздёльная)

Po arabsku, podobnie jak w innych językach, to termin złożony: *At-Tālūt Ġayr Munfaṣil* (الثالوث غير منفصل) (zob. wezwanie przed Wyznaniem wiary w *Ta'ziya al-Ḥaḡīḡiyya fī āṣ-Ṣalawāt al-Ilahiyya*, s. 85). Pierwszy człon to „Trójca”, jak już wcześniej zostało umówione. Drugi to partykuła przecząca oznaczająca „poza”, „nie”. Natomiast trzeci to przymiotnik VIII tematu rdzenia f-ṣ-l oznaczający „podział”, „dzielenie”, „rozdział”, „rozłączenie”. Temat VIII

ma kilka znaczeń: stronę bierną i zwrotność wobec tematu I, wzajemność, wykonywanie czegoś dla swojej korzyści. *Munfaṣil* tłumaczy się dosłownie jako „rozdzielający się”, jednakże patrząc na znaczenie tematu VIII, słowo to daje ciekawe odcienie znaczeniowe, trudne do oddania w języku polskim. Ponadto cały termin jest istotny w kontekście polemiki z islamem, który mocno podkreśla to, że Bóg jest jeden, bez żadnych Hipostaz i rozczłonkowania. Tu także należy dodać, iż odnośnie Bóstwa jest stosowany inny rdzeń oznaczający podział, mianowicie q-s-m. Widać to w wyrażeniu: *Al-Lāhūt al-Muṭallaḡ al-Aqānīm al-Ġayr al-Munqasim* (اللاهوت الثالث الأقسام الغير المنقسم) (zob. IX Pieśń Kanonu Paschy w *Ta'ziya al-Ḥaḡīḡiyya fī āṣ-Ṣalawāt al-Ilahiyya*, s. 722). *Al-Munqasim* to imiesłów czynny VIII tematu rdzenia q-s-m, który też wiąże się z rozdzielaniem, ale po równo, zgodnie z danymi miarami.

Trójca Święta i Najświętsza Trójca (cs. Святая Трѳица і Пресвятая Трѳица)

Po arabsku istnieją dwa terminy, które tłumaczy się jako „Trójca Święta”. Pierwszy to *At-Tālūt al-Quddūs* (الثالوث القدوس) pojawiający się przede wszystkim w tekstach liturgicznych (zob. modlitwa „Najświętsza Trójco” i hymn „Jednorodzony Synu” z Boskiej Liturgii, tamże, s. 2 i 79), zaś drugi to *At-Tālūt al-Muqaddas* (الثالوث المقدس), stosowany raczej poza hymnografią (zob. Hudr, 2007). Obydwa są w stanie określonym i człony obydwu sformułowań pochodzą z tych samych rdzeni: pierwszy z t-l-t, czyli „trzy”, zaś drugi z q-d-s, czyli „świętość”, „inność”. Co więcej, pierwsza część jest ta sama – różnica tkwi w członie drugim. *Quddūs* to imiesłów bierny II tematu rdzenia q-d-s, a *Muqaddas* to imiesłów bierny tego samego tematu i tego samego rdzenia. *Quddūs* odnosi się zawsze tylko do Boga, natomiast *muqaddas* może być stosowane także np. do przedmiotów. W arabskiej terminologii prawosławnej istnieje jeszcze fraza *At-Tālūt al-Aqdas* (الثالوث الأقدس), czyli dosłownie „Trójca/Triada Najświętsza”, gdyż *al-aqdas* to najwyższy stopień przymiotnika *qudus* (قدس) z I tematu, czyli podstawowego (zob. *Kitāb al-Afḡūlūgī as-Ṣaḡīr*, 1989, s. 3). Wyrażenie *At-Tālūt al-Aqdas* używane jest przede wszystkim na początku przemów religijnych oraz w artykułach teologicznych.

Trójhipostatyczne Bóstwo (cs. Трипостасное Божество)

Co prawda termin ten nie jest częsty w hymnografii czy innych tekstach prawosławnych, jednakże wyraża podstawową prawdę dogmatyczną o Trójjednym Bogu. Podobnie jak w innych językach, tak i po arabsku jest on złożony: *Al-Lāhūt dī at-Talaṡa al-Aqānīm* (اللاهوت ذي الثلاثة الأقسام) (zob. jeden z hymnów święta Pięćdziesiątnicy na wieczerni w *Ta'ziya al-Ḥaḡīḡiyya fī āṣ-Ṣaḡīr*

lawāt al-Ilahiyya, s. 757). *Al-Lāhūt* to jeden z *mašdarów* w stanie określonym rdzenia ʾ-ʿ-ḥ związanej z Boskością; oznacza dosłownie „Bóstwo”, „Boskość”. *Dī* to partykula, którą się stosuje do stwierdzenia posiadania cechy i przymiotu, czasem także rzeczy; w języku polskim można ją oddać jako „o”, ewentualnie „z”, np. „kobieta o artystycznej duszy”, „pies z brązowymi oczami”. *At-Talaṭa* to po prostu liczba „trzy”. *Al-Aqānīm* to liczba mnoga wyrazu *Uqnūm* – w arabskiej terminologii prawosławnej to „Hipostaza”. To słowo jest zapożyczeniem z języka syriackiego (Graf, 1954, s. 11), dosłownie znaczy „esencja”, „podstawa”, „pierwszy element”, „podstawowa zasada”. Zatem, literalne tłumaczenie tego terminu brzmi następująco: „Bóstwo o Trzech Hipostazach” albo też „Bóstwo o Trzech Podstawowych/Pierwszych Zasadach”.

Władca (cs. Владыка)

Arabskie określenie to *Sayyid* (سيد), czyli *mašdar* I tematu rdzenia s-ā-d (zob. modlitwy początkowe w *Ta'ziya al-Ḥaqīqiyya fī ʿaṣ-Ṣalawāt al-Ilahiyya*, s. 1). Rzadko występuje ono w stanie określonym. Rdzeń s-ā-d znaczy: „panować”, „przewodniczyć”, „dominować”, „być panem, władcą, szefem, zarządcą”. Słowo to bywa używane jako forma grzecznościowa odnośnie ludzi. Z zaimkiem dzierżawczym ʾ. os. I. m., czyli *sayyidnā* (سيدنا) oznacza „władkę”, tj. biskupa, a dosłownie to „władca nasz”.

Współistotna i Współistotny (cs. единосу́щная і единосу́щный)

Po arabsku istnieją dwa złożone terminy znaczące „współistotny” – w zależności, czy mowa jest o Trójcy Współistotnej, czy o Synu albo Duchu współistotnym Ojcu. Jednakże obydwa są rodzaju męskiego – w ramach zgodności z rzeczą określaną – i wywodzą się z tych samych rdzeni. Odnośnie Współistotnej Trójcy mówi się *Al-Mutasāwī fī ʿā-Ġawhar* (المتساوي في الجوهر) (zob. początek jutrzni, *Ta'ziya al-Ḥaqīqiyya fī ʿaṣ-Ṣalawāt al-Ilahiyya*, s. 69), zaś odnośnie Drugiej i Trzeciej Hipostazy: *Musāwī fī ʿā-Ġawhar* (مساوي في الجوهر) (zob. jedną ze sticher wieczerni święta Pięćdziesiątnicy w *Ta'ziya al-Ḥaqīqiyya fī ʿaṣ-Ṣalawāt al-Ilahiyya*, s. 756). Jak już wcześniej powiedziano, *ġawhar* to „esencja”, „coś podstawowego”, „istota” (czegoś), „zawartość”. *Fī* oznacza „w”. Natomiast pierwsze człony obydwu terminów wywodzą się z rdzenia s-w-ā, który wiąże się z byciem równoważnym, równym, wyrównanym.

Ze względów praktycznych najpierw należy omówić wyraz *musāwī*, czyli stosowany odnośnie Hipostaz. Jest on imiesłowem czynnym III tematu rdzenia s-w-ā, III temat mówi o współuczestnictwie z kimś/czymś względem znaczenia podstawowego rdzenia. Przeto *musāwī* znaczy „równy razem z...”, „równoważny wobec...”, „wspólnie równy...”. Więc termin *Musāwī fī ʿā-Ġawhar* można przetłumaczyć dosłownie jako „Równy w Istocie wspólnie [wraz z Ojcem].

Natomiast *Mutasāwī* to imiesłów czynny VI tematu rdzenia s-w-ā. VI temat, ponieważ zawiera „t” (ت), jest zwrotny – w tym przypadku względem tematu III. A III temat rdzenia s-w-ā to *musāwī*, którego znaczenie opisano wyżej. Innymi słowy, *mutasāwī* to wspólne uczestnictwo w równości, niejako dawane sobie nawzajem przez zwrotność – „się”. Dosłowne tłumaczenie tego słowa jest właściwie niemożliwe na język polski, zarazem jednak cały termin głęboko oddaje wzajemne relacje Trójcy Świętej: to wspólne, równe uczestnictwo Trójcy w esencji i zawartości wszystkiego, które jest udzielane sobie nawzajem.

Zbawiciel/Zbawca (cs. Спас)

W języku arabskim to *Al-Muḥallīṣ* (المخلص) – czyli imiesłów czynny II tematu rdzenia ḥ-l-ṣ (zob. III pieśń Kanonu Paschy w *Ta'ziya al-Ḥaqīqiyya fī ʿaṣ-Ṣalawāt al-Ilahiyya*, s. 717). Ten rdzeń znaczy „wyzwalać”, „uwalniać”, „wybawiać”, „zbawiać”. Drugi temat mówi o intensywności, zatem Bóg nie jest zwykłym wyzwolicielem, lecz wybawia z całą mocą i chęcią.

Podsumowanie

Niemalże wszystkie najważniejsze prawosławne terminy nazywające Boga oraz określające Jego cechy w języku arabskim są pochodzenia rodzimego. Pojedyncze słowa zapożyczono z siostrzanych języków semickich, czyli hebrajskiego i syriackiego. Również wszystkie terminy stanowią logiczną konsekwencję systemu rdzeni i tematów w języku arabskim. Dzięki temu systemowi możliwe było stworzenie własnej terminologii, która oddaje przeróżne niuanse Bożych Tajemnic, zwłaszcza Trójcy Świętej. Dobrym przykładem jest tutaj swoiste „stopniowanie” świętości dzięki różnym tematom oraz wzorcom poszczególnych części mowy na podstawie jednego rdzenia: q-d-s. Arabski charakteryzuje się tym, że właściwie nie tworzy słów składających się z kilku wyrazów. Ze względu na tę specyfikę wiele wyrażen jest złożonych – więcej niż w języku greckim czy cerkiewnosłowiańskim.

Często konkretne terminy mogą odnosić się tylko do Boga, a nie np. do człowieka. Tylko niektóre określenia, takie jak np. *Allāh* czy *Rabb*, są uniwersalne dla chrześcijańskich i muzułmańskich użytkowników języka arabskiego. W islamie, z racji innej dogmatyki, oczywiście nie występują takie sformułowania jak „Trójca” – jednakże różnice dotyczą nawet imienia Jezus czy takich wyrażen jak *Muḥibb al-bašar*, typowych dla chrześcijaństwa, a ściślej: dla rytu bizantyjskiego. Wydaje się jednak, że osoba arabskojęzyczna nawet nie będąca prawosławną lub też nie znająca zbyt dobrze prawosławia, może wyczuć znaczenie danego terminu dzięki wykorzystaniu systemu rdzeni i tematów.

W przypadku niektórych terminów istnieje kilka wersji, które są stosowane w zależności od kontekstu, a które np. po grecku i w języku cerkiewnosłowiańskim mają tylko jedną formę. To wszystko stanowi o bogactwie prawosławnej arabskiej terminologii dotyczącej Boga.

Bibliografia

Księgi liturgiczne

Al-Kitāb al-Muqaddas ayy kutub al-‘Ahd al-Qadīm wa-āl-‘Ahd al-Ġadīd. At-Tarġama al-‘arabiyya al-muštarka min al-luġāt al-ašliyya ma‘ al-kutub al-yūnāniyya min At-Tarġama as-Šab‘īniyya (1995). Lubnān: Dār al-Kitāb al-Muqaddas fī āš-Šarq al-Awṣaṭ.

At-Ta‘ziya al-Ḥaqīqiyya fī āš-Šalawāt al-Ilahiyya (1940). New York: The Blackshaw Press, Inc. [New York: The Blackshaw Press, Inc.

Kitāb al-Afhūlūġī al-Kabīr. (1955). Beirut: The Syrian Antio-

chian Orthodox Archdiocese of New York and All North America.

Kitāb al-Afhūlūġī aš-Šaġīr. (1989). Ṭarāblus: Dār al-Kalima wa-maktabat as-Sā‘ih.

Kazania

Ḥuḍr, Ğ. (2003). Aġdād Al-Masīḥ. *An-Nahār*.

Ḥuḍr, Ğ. (2007). Aḍ-Ḍuhūr al-Ilahī. *Ra‘iyyatī* (21).

Opracowanie

Graf, G. (1954). *Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini*. Lovain: Imprimerie orientaliste, L. Durbecq.

Rozmiar artykułu: 0,9 arkusza wydawniczego

Monastery prawosławnej Diecezji chełmsko-bełskiej w XVI wieku – świadectwa rozwoju Prawosławia polskiego

ks. Mirosław Lewczak

Chrześcijańska Akademia Teologiczna, Wydział Teologiczny, Polska

ORCID: 0000-0001-8291-8293

kalimera1@op.pl

rev. M. Lewczak, *Monasteries of the Orthodox Chełmno-Belz Diocese in the 16th century - evidence of Polish Orthodoxy development*, Elpis, 23 2021: 113-117.

Abstract: This article is a contribution to the history of Polish Orthodoxy, concerning the issues of the relationship between diocesan development and the formation of monasticism in the Chełm and Belian dioceses. Despite the lack of a full range of archival sources and an insufficient number of scientific studies, the outline below confirms, that these accounts despite of some turbulences (law problems), always confirmed this particular aspect of Polish history, which is called Polish Orthodoxy.

Streszczenie: Niniejszy artykuł stanowi przyczynek do historii polskiego Prawosławia, a dotyczy problematyki relacji pomiędzy rozwojem diecezjalnym a kształtowaniem się monastycyzmu na terenie diecezji chełmskiej i bełskiej. Pomimo braku pełnej gamy źródeł archiwalnych i niedostatecznej ilości opracowań naukowych, poniższy zarys potwierdza, iż relacje te bywały niekiedy burzliwe (procesy sądowe), lecz zawsze potwierdzały ten szczególny aspekt historii polskiej, któremu na imię polskie Prawosławie.

Keywords: history of the Church, Orthodoxy, Polish dioceses, monasticism

Słowa kluczowe: historia Kościoła, Prawosławie, diecezje polskie, monastycyzm



Podjmując tematykę dziejów i funkcjonowania monasterów prawosławnej Diecezji chełmskiej od jej powstania do końca XVI wieku, uwzględnić trzeba dwie podstawowe trudności badawcze, a mianowicie: niewystarczalność podstawy źródłowej i niezadowalający stan dotychczasowych badań¹. Nie zachował się żaden kompleks akt odnoszący się, nawet w sposób bardzo pośredni do historii prawosławnych monasterów tego terenu w omawianym okresie. Badacz skazany jest zatem na przypadkowe wzmianki w dokumentach o dosyć ograniczonym dla tematu charakterze poznawczym, takich jak sprawy sądowe, rozgraniczenia dóbr lub działalność publiczna świeckich i duchowieństwa. Tradycja lokalna przechowała co prawda, wbrew upływowi czasu i tragicznym konsekwencjom lat czterdziestych i pięćdziesiątych XX wieku, stosunkowo spory zasób informacji, np. pewne charakterystyczne nazwy miejscowe typu „manaster”, „skit”, „spas” czy „cerkowka”, jednakże mało realne wydaje się przyporządkowanie im chociażby konkretnego odniesienia chronologicznego (Janeczek, 1991, s. 60-61). Taki stan źródeł nie pozwala na właściwe naświetlenie podstawowych dla problemu zagadnień – m.in. czasu powstania, osób fundatorów, uposażenia i wyposażenia, składu osobowego i środowisk jego rekrutacji, działalności pastoralnej czy twórczości piśmienniczej i artystycznej. Siłą rzeczy więc

praca poświęcona tej problematyce nabiera cech swobodnego katalogu monasterów, bez większych możliwości dogłębnej analizy.

Zadania tego nie ułatwia specyficzna struktura ruskiego prawosławnego monastycyzmu okresu przed Unią Brzeską, zarówno w dobie niezależnej państwowości, jak i później, w państwie polskim i polsko-litewskim. Brak było bowiem jakiegokolwiek formalnej więzi między poszczególnymi monasterami, każdy z nich cieszył się pełną niezależnością od innych ośrodków, mnisi zaś nie byli zorganizowani w oparciu o jedną wspólną wszystkim regułę.

Zakresem przestrzennym tematu niniejszej pracy objęto prawosławną Diecezję chełmską w granicach z końca XVI wieku (ziemia chełmska bez zachodniej części powiatu krasnostawskiego, województwo bełskie bez części powiatu bełskiego i niewielkie tereny we wschodniej części województwa lubelskiego). Taki kształt granic Diecezji był wypadkową długiego i w tym okresie bynajmniej nie zakończony w pełni procesu dziejowego, w trakcie którego wielokrotnie dochodziło do jej zasadniczych zmian terytorialnych (Gil, 1999, s. 99-130). Ponieważ niekiedy trudno jest wskazywać poszczególne fazy tych zmian z aktualną wówczas siecią monasterów, przyjęto statyczny przestrzennie obraz Diecezji z 1596 roku ze świadomością wynikających stąd uwarunkowań.

Przypuszczać można, że pierwsze monasteria istniały na terenie tworzącym później Diecezję uhrowską i jej następczynię - chełmską jeszcze przed ich erygo-

¹ Temat ten nie doczekał się odrębnej monografii. Podjmuje go A. Mironowicz (Mironowicz, 1999) oraz K. Bendza (Bendza, 1995).

waniem, należąc wówczas do Diecezji włodzimiersko-wołyńskiej². Odnosi się to przede wszystkim do znanego z przekazów trzynastowiecznych monasteru św. Daniela (Słupnika) w latopisowym Uhrowsku (obecnie Uhrusku) (IL, szp. 867). Rozwój Uhrowska (wspomnianego w *Kronice halicko-wołyńskiej* po raz pierwszy pod rokiem 1204), potwierdzony założeniem biskupstwa i fundacją monasteru, łączono z latami dwudziestymi i trzydziestymi XIII wieku oraz z osobą Daniela Romanowicza (Hruszewskyj, 1992, s. 380; Mironowicz, 1999, s. 89; IL, szp. 721, 842).

W świetle ostatnich odkryć archeologów ukraińskich, latopisowego Uhrowska lokować należy nie, jak powszechnie dotychczas przyjmowano, w Uhrusku (powiat włodawski województwa lubelskiego, Polska, na zachodnim brzegu Bugu), lecz na terenie wsi Nowouhrużke (rejon lubomelski województwa wołyńskiego, Ukraina, po jego wschodniej stronie), gdzie występują charakterystyczne toponimy „cerkowka” i „stowp”. Odkryto tam zespół grodowy funkcjonujący w drugiej połowie XII – XIII wieku (Mazuryk, Panyszko, Ostapiuk, 1998, t. 3, s. 175-182). Analiza materiału archeologicznego w powiązaniu z przekazami pisany mi pozwoliła na sformułowanie kilku wniosków co do roli Uhrowska w tym okresie. Wydaje się, że ośrodek ten osiągnął ponadlokalną rangę już w czasie zarządu Aleksandra Wsewołodowycza na przełomie XII-XIII wieku, stanowiąc wówczas stolicę niewielkiego działu książęcego. Możliwe zatem, że monaster św. Daniela powstał właśnie jako fundacja tegoż władcy (Panyszko, 1997, t. 5, s. 169-171), zwłaszcza, że w przeciwieństwie do wyraźnego stwierdzenia o erygowaniu Diecezji, *Kronika* nie obdarza Daniela Romanowicza tytułem założycielskim.

Po krótkotrwałym epizodzie władzy małopolskiej (za Leszka Białego) na ziemiach między Bugiem a Wieprzem, w drugiej dekadzie XIII wieku, Uhrowsk w około 1217 roku wszedł w posiadanie starszego Romanowicza (Stańczyk, 1995 Materiały z konferencji – Rzeszów 09-11.05.1995, p. red. Parczewskiego, 1996, s. 210), a nowy właściciel przeznacza mu początkowo odegranie istotnej roli politycznej w procesie emancypacji spod wpływów bojarstwa halickiego i ościennych władców. Niewątpliwie przyczynił się on do rozwoju Uhrowska, o czym świadczy stwierdzenie *Kroniki*, że „sozda hrad Uhrowesk i postawi wo niem episkopa” (IL, szp. 842). Przypuszczać można, że w swym apogeum rozwoju ośrodek ten nabrał rangi porównywalnej z pobliskim Brześciem, skoro jego mieszkańcy obciążeni są tą samą powinnością służby wojskowej oraz podobnym określeniem co i brzescy sąsiedzi (IL, szp. 754)³. Jak uważał Serhij Panyszko, monaster uhrowski był przez następne kilkadziesiąt lat kulturowym i religijnym centrum terenów między Bugiem a Wieprzem (Panyszko, 1997 s. 172). Istotnym potwierdzeniem takiego stanowiska jest jeden z wątków życiorysu Wojsielka, syna Mendoga, który nawróciw-

szy się na chrześcijaństwo przyjął mnisze szaty i osiąść miał właśnie w monasterze uhrowskim⁴. Wspomnieć też należy o osobie biskupa uhrowskiego Asafa, który miał ambicję objęcia stanowiska metropolity kijowskiego, za co został pozbawiony swojej dotychczasowej stolicy (IL, szp. 740; Paszuto, 1950, s. 228). Sądzić można, że bez szerszego zaplecza w postaci znaczącego środowiska religijno-kulturowego, mającego oparcie m.in. w monasterze, a przede wszystkim w dość istotnej roli samego centrum Diecezji, zamiar taki nie byłby możliwy.

Nie jest znana zależność między katedrą biskupią a monasterem. Możliwe jednakże jest, że Daniel tworząc zręby Diecezji uhrowskiej zaadaptował istniejący już kompleks monasterski, w skład którego niewątpliwie musiała wchodzić i cerkiew, najprawdopodobniej z uwagi na rangę obiektu murowana. Byłaby więc katedra uhrowska jednocześnie świątynią monasterską, podobnie jak to było w późniejszym okresie w Chełmie (choć tu pewne świadectwa takiej zależności mamy dopiero z XV wieku – o czym dalej).

Nie wiadomo w jakich okolicznościach nastąpił upadek samego monasteru. Translacja siedziby biskupiej do Chełma około 1236 roku nie wpłynęła na status monasteru uhrowskiego jako ośrodka odgrywającego dużą rolę religijną i społeczną na terenie Diecezji chełmskiej. W 1247 roku ihumen tegoż monasteru posłuje na sobór w Lyonie, biorąc aktywny udział w unijnych planach Daniela względem Rzymu (Abraham, 1904 t. 1, str. 126). Wojsiek osiąść miał w Uhrowsku według niepewnej chronologii *Kroniki* jeszcze w 1268 roku. Przypuszczać należy, że monaster wraz z całym miastem został zniszczony w toku jednego z wielu najazdów tatarskich z przełomu XIII – XIV wieku lub też w wyniku zaburzeń wewnętrznych w państwie halicko-wołyńskim tegoż okresu, być może za czasów Lwa Daniłowicza (Kotljara, 2000, s. 30-31). Podczas badań archeologicznych grodziska we wsi Nowouhrużke odkryto ślady pożaru doszczętnie niszczącego ten obiekt (Mazuryk i in., 1998, s.175).

Zniszczenia musiały być bardzo duże, skoro uniemożliwiły ustalenie pierwotnej lokalizacji latopisowego Uhrowska. Nie został on odbudowany na starym miejscu po prawej stronie Bugu, lecz przeniesiono go na lewy brzeg rzeki, być może wykorzystując jakieś pozostałości dawnej zabudowy o peryferyjnym charakterze. W późniejszym okresie nie odgrywa Uhrusku żadnej szerszej roli. W początku XV wieku stanowi własność królewską. W 1414 roku Władysław Jagiełło nadaje go Olechnie Dymitrowiczowi, protoplaście rodu Uhrowieckich, w ręku których pozostaje do końca XVI wieku (Czarnecki, 1997,

² Diecezja uhrowska powstała w końcu lat 20. XIII wieku. Około roku 1236 przeniesiono siedzibę biskupa do Chełma.

³ W zapisce tej pod rokiem 1229 zapisano, że „Uhrowczany i Berestjany” strzec mieli pod dowództwem księcia Wołodymyra Pińskiego państwa od najazdu Jaćwieży.

⁴ *Kronika* przedstawia ten fragment życiorysu Wojsielka w kilku wariantach. W jednym każe przyjąć Wojsielkowi mniś stan w Chełmie (IL, szp. 831, 1255 roku, o czym dalej), w innym łączy to wydarzenie z pobytem w monasterze połonińskim i inicjatywę przypisuje tamtejszemu ihumenowi Grzegorzowi (IL, szp. 859, 1262 roku). Wątek uhrowski pojawia się pod rokiem 1268, kiedy to „Wojszelk ide do Uhrowska w manastyr ko swjatomu Danylju i wzja na sja czernieckii porty i pocza zytii w manastyrje, IL, szp. 867). Nawet jeżeli informacja ta nie jest w pełni zgodna z prawdą, to w niczym nie osłabia to roli i znaczenia monasteru uhrowskiego w tym okresie.

3, s. 39-40; tenże, Czarnecki, 1999, Rocznik Chełmski, 5, s. 35; Płoszczanski, 1899; AWAK, t. 19, s. 36-40). Parafia prawosławna wzmiankowana jest od 1429 roku, kiedy to występuje duchowny uhruski imieniem Czech (Płoszczanski, 1899, s. 83). Cerkiew nosiła nowe wezwanie - św. Paraskewii-Piatnicy. Notowana była odtąd nieprzerwanie, nie zachowała się tam jednak żadna tradycja monastyczna. W aktach XV-XVI wieku wspomniana jest przy okazji sporów granicznych między Uhrowieckimi, dziedzicami Uhrowska, a biskupami chełmskimi, właścicielami sąsiedniej wsi Butyń. Przedmiotem sporu jest jezioro zwane „Stołpowe”, do którego przylega łąka „poponis Pyatniczki de Uhrowsko” (AWAK, t. 19, nr 42 (07.07.1483 roku), s. 15; nr 103 (05.05.1533 roku), s. 64-65). Być może nazwa ta jest refleksem tradycji sięgającej czasów latopisowego Uhrowska i poświadcza istnienie w tej okolicy wieży-stołpu, jak można mniemać, elementu umocnień samego grodu lub ściślej kompleksu monastersko-katedralnego.

Z okresem przed erygowaniem Diecezji uhrowskiej można powiązać także monaster we wsi Spas (obecnie Podgórze), organicznie związanej z sąsiednią wsią Stołpie (Stołp), wspomnianą w źródłach już w 1204 roku (IL, szp. 721).

Za pierwszą źródłową wzmiankę o cerkwi monasterskiej w Spasie przyjęć można znany list metropolity kijowskiego Izydora, adresowany do „starostów chełmskich i wojewodów”. W liście tym metropolita staje w obronie duchownego Wawily ze św. Spasa ot Stołpa, któremu ciż „starostowie” odebrali sad cerkiewny i czynili inne przykrości (Harasiewicz, 1862, s. 75-76). Jak się wydaje, sad ów wraz z ogrodem zamieszkałym przez ogrodników stanowił jedną z podstaw utrzymania monasteru, gdyż pojawia się także we wzmiankach późniejszych (AWAK, t. 23, s. 27-28).

Z powodu niewystarczalności podstawy źródłowej nie można przedstawić losów monasteru przez następnych ponad sto lat. Wiadomo, że w roku 1462 wspomniany był nieznan z imienia duchowny ze Stołp, zaś po roku 1464 występuje duchowny Wakuła ze Stołpa (Płoszczanski, AWAK, t. 23, s. 156). W okresie tym w pełni utożsamiano już Spas ze Stołpem. Wyjątkowa pozycja monasteru spaskiego została potwierdzona przywilejem króla Zygmunta Augusta z 7 lipca 1570 roku dla „uczciwego Iwana Hawriłowicza duchownego ruskiego Spaskiego w Stołpiu, wsi naszej” (AWAK, t. 19, s. 156-157). Potwierdzającym prawem monasteru do gruntów i innych dochodów stanowiących podstawę jego utrzymania.

Niewątpliwie z okresem sprzed początków XIII wieku wiązać należy najprawdopodobniej cały kompleks monasterów w Bełzie. Bełz, wspomniany po raz pierwszy w 1030 roku, stanowił od 1170 roku stolicę osobnego księstwa (Swieżawski, 1990, s. 29).

W granice Diecezji chełmskiej wszedł dopiero w latach osiemdziesiątych XIII wieku (Gil, 1999, s. 112). Przypuszcza się, że pierwszy monaster powstał tam już przed połową XI wieku w części miasta zwanej Klemenszczyzna i istniał co najmniej przez cały okres staroruski (Kostruba, 1989, s. 56-57; Petehyrycz, 1995, s. 68; Czaczkowski, 1937, s. 31). Teofil Kostruba wyraził przypuszczenie, że

także w dwóch innych miejscach na terenie Bełza w XII-XIII wieku istniały monaster: na uroczysku Trójca i Monasterszczyzna (Kostruba, 1989 s. 56). Hipoteza ta jest o tyle prawdopodobna, że odkryto tam ślady osadnictwa z tego właśnie okresu, zaś cerkiew Św. Trójcy wzmiankowana jest w początku XVII wieku jako czynna (Gil, 1999, s. 178-179).

Niestety nie znamy odpowiedzi na pytanie, czy powstanie Diecezji uhrowskiej i chełmskiej przyniosło intensyfikację fundacyjną w odniesieniu do monasterów na ich terenie.

Problematiczną jest w kontekście podstawy źródłowej próba powiązania z okresem staroruskim początków monasteru w Chełmie. W literaturze przedmiotu fakt jego fundacji przez Daniela Romanowicza przyjmowany jest jako pewnik (Kotlinski, 1913, s. 58; Olchowski, 1892, s. 33). Jednakże analiza tekstu *Kroniki* nie upoważnia do takiego wniosku. Nigdzie bowiem przy opisie działalności fundacyjnej Daniela na terenie Chełma nie wspomina się go jako ewentualnego założyciela monasteru, co więcej, nie wzmiankowany jest sam monaster. Jedynym śladem, który można łączyć z potencjalnym istnieniem monasteru w trzynastowiecznym Chełmie, jest wspomniany wcześniej nurt legendy Wojsielka, według jakiego „Wojszelk [...] pryide w Chołm k Daniłu ostawit kniażenije swoje i wosprijem mniskij czyn” (IL, szp. 830-831). Jednakże zapis ten nie stoi w sprzeczności z możliwością odniesienia tego faktu do Uhrowska. Ponadto, gdyby Wojsielk miał zostać mnichem w Chełmie, mógł to uczynić np. w cerkwi katedralnej a później osiąść w którymś z monasterów.

Możliwe jest, że monaster chełmski ma swoje początki w XIII-XIV wieku, lecz jak na razie jest to pogląd nieudokumentowany.

Pierwsze pewne wzmianki potwierdzające istnienie w Chełmie monasteru, pochodzą dopiero z drugiej połowy XV wieku. W 1478 roku przy okazji donacji stawu „Kostkowstaw” przez Olechnę Skorutę z Mołodiatycz, adresata nadania określa się jako: „ecclesia Sanctae Marie Virginis et monasterium alias manastyr władicze Chelmensis” (AWAK, t. 19, s. 8). Władcy chełmscy są określani w swej oficjalnej tytulaturze także poprzez podkreślenie faktu sprawowania funkcji przełożonych w chełmskim monasterze. Biskup Jona to „venerabilis Jonas, władica rittus ruthenici monasterij Chelmensis”. Podobnie biskup Wassian Baka: „venerabilis Vasionus władica monasterii Chelmensis” (AWAK, t. 19, s. 70-71; AWAK, t. 19, nr 151, s. 105-107). Cerkiew katedralna była uważana za świątynię monasterską. Sam monaster zarządzany był przez ihumena, w pełni zależnego od władzy.

W monasterze rezydował biskup, często wraz z rodziną. Było to powodem wielu nieprzychylnych komentarzy, jak choćby słynnego listu bractwa lwowskiego do patriarchy z 1592 roku (Likowski, 1907, s. 38).

Ostatecznie, w wyniku sytuacji zaistniałej w kontekście postanowień soboru brzeskiego, Cerkiew prawosławna utraciła kompleks monastersko-katedralny, który przejęli w 1639 roku unicy bazylianie, erygując tam swój klasztor (Batjuszkw, 1887, s. 86).

Wiek XV przyniósł zaledwie garść informacji o monasterach w Diecezji chełmskiej. Niewątpliwie korzeniami w czasy staroruskie sięga monaster w Horodyszczu dawniej zwanym Bazyliańskim (w pobliżu Bełza) pw. Zaśnięcia Matki Bożej. Znany jest *Pomjannyk* tegoż monasteru z początkowym wpisem z 1484 roku (obecnie przechowywany w Bibliotece Uniwersytetu w Winnipeg w Kanadzie). Analiza tekstu *Pomjannyka* dowodzi, że nie był on pierwszym, lecz kolejnym (Kostruba, 1989, s. 153; Słobodian, 1998, s. 25).

Z drugiej połowy XVIII wieku pochodzi tradycja o istnieniu piętnastowiecznego monasteru w miejscowości Jarewiszcz (zwanej także Rajewiszcz) między Prypecią a jeziorem Turoku. Miejscowość ta posiada starą metrykę osadniczą i utożsamiana jest z latopisowym grodem Raj (Czarnecki, 1999, s. 40). Monaster tamtejszy wraz z cerkwią pw. Św. Trójcy ufundować miał któryś z Sanguszków 20 lutego 1444 roku, uposażając go nadaniem ziemskim oraz m.in. prawem łowienia ryb i wyrębu lasów w puszczy lubomelskiej i ratneńskiej (ChKG, sygn. 803, k. 459v). Jednakże fundacja ta nie utrzymała się na dłużej, być może ze względu na zniszczenia spowodowane licznymi najazdami tatarskimi pod koniec XV wieku. W 1500 roku wieś Jarewiszcz wymieniana jest jako opustoszała. Mimo jej odbudowy przez cały wiek XVI nie ma żadnych wzmianek o monasterze i cerkwi. Dopiero w 1603 roku pojawia się duchowny jarewiski (rajewiski) (Archiwum Metropolitalne w Lublinie, Konsystorz Generalny Lubelski, sygn. A 149, k. 103v), a w 1620 roku cerkiew pod nowym wezwaniu Wniebowstąpienia Pańskiego (*Chołmskaja Cierkownaja Żizn*, 1, 1906, nr 10), ale już bez tradycji monastycznych.

Bardzo złożone są dzieje monasteru w Sulmicach. Tradycja jego sięga końca XV wieku i łączy się z miejscowością Huszczka Serbinowa, gdzie notowany jest w 1488 roku duchowny Ilia z żoną Anną (Płoszczanski, 1899, s. 102). Przypuszczać można, że mamy tu do czynienia z cerkwią monasterską, gdyż wokół niej powstała wkrótce wieś Manaster (z cerkwią wzmiankowaną w latach 1531-1540). Z kolei miejscowość ta objęta została granicami sąsiednich Sulmic, gdzie jednak nie zapomniano o monastycznej tradycji świątyni (Gil, 1999, s. 169-170). W początkach XIX wieku monaster lokalizowano na miejscu sulmickiej plebanii. Sam monaster, jak przypuszczał Mikołaj Stworzyński, archiwista Ordynacji Zamojskiej, autor doskonałego *Opisania historyczno-statystycznego dóbr Ordynacji*, był ośrodkiem malarstwa ikonowego. Być może uwiarygodnieniem tej tradycji był cudowny, obwieszony licznymi wotami obraz Matki Boskiej, przechowywany w cerkwi (BN, BOZ, sygn. 1815).

Z wieku XV pochodzą drobne wzmianki o kilku monasterach. Przy okazji zatwierdzenia funduszu kościoła w Małoniżu w 1406 roku niejako na marginesie wspomniany jest „monaster ruski” w sąsiednim Domanizu (ZDM, nr 1187). Był to jednak niewątpliwie obiekt o dużo starszej proveniencji. Jego położenie przy trakcie z Bełza do Szczeszczyna na rozległej kępie przy ujściu Wożuczynki do Huczwy sugeruje być może jeszcze pochodzenie

staroruskie (Janeczek, 1991, s. 254). W innym rejonie Diecezji, na gruntach wsi Wysokie przy granicy z Sitańcem nad rzeką Łabuńką, znajdował się *Ostrow dictum monastyr* w późniejszej tradycji istniejący jako „siedlisko dawne zakonników” (Czarnecki, 1999 s. 13; BN, BOZ, sygn. 1815, k. 81). Być może z wiekiem XV należy łączyć także początki monasteru św. Piotra i Pawła w Kaniem, który powstać miał na uroczysku zwanym „Sirota” lub „Stare dworzysko” (Mironowicz, 1999, s. 352). Pierwsze jednak wzmianki dotyczące cerkwi w tej miejscowości pochodzą dopiero z lat trzydziestych XVI wieku (Gil, 1999, s. 165).

Następne, XVI stulecie, nie zahamowało niewielkiego co prawda procesu rozwoju sieci monasterów w Diecezji chełmskiej. W 1549 roku duchowny z Dobrotworu Chodor otrzymuje od króla Zygmunta Augusta przywilej na administrowanie monasterem Św. Trójcy w sąsiednim Jaźwinie Monaster musiał więc powstać przed 1549 roku. W 1604 roku został przekształcony na monaster unicki, chociaż zatarci z prawosławnymi mieszczanami z Dobrotworu trwały jeszcze w latach trzydziestych XVII wieku (AWAK, t. 23, s. 159-160). Raz tylko wzmiankowany był w chełmskich księgach grodzkich monaster „in Młodzatyce” (APL, Księgi Grodzkie Chełmskie, Zapisy, sygn. 2, k. 174), który utożsamiać można z cerkwią we wsi Mołodiatyce, znaną od 1432 roku i istniejącą nieprzerwanie przez wiek XV i XVI (Gil, 1999, s. 150, 165).

W roku 1559 w dorohuskich dobrach podkomorzego Jana Orzechowskiego, w miejscu zwanym „Manduthin”, istniała „cerkiew czyli monaster Zaśnięcia Matki Bożej” (AWAK, t. 19, s. 114-115). Co istotniejsze, wzmianka ta dotyczy faktu rabunku rzeczy z wyposażenia tej świątyni, dokonanego przez Mikołaja Wołczka wraz ze sługami, co sugeruje, że była to dawniejsza fundacja. Monaster ten jest raczej tożsamy ze znanym później monasterem w Kolemczycach, znanym od 1604 roku (Płoszczanski, 1899, s. 54).

Z XVI wiekiem wiążą się jeszcze monaster w Sokalu, Busku i Lubomlu. Zagadnienie cerkwi sokalskich na tle bardzo skomplikowanych dziejów miasta, translokowanego w 1547 roku, poruszone było w innym miejscu (Gil, 1999, s. 181-182). Tu przypomnieć należy, że cerkiew pw. św. Mikołaja notowana była w Sokalu od 1472 roku (Janeczek, 1991, s. 52), a możliwe jest jej istnienie już w okresie staroruskim.

W Busku pod koniec XVI wieku powstał monaster z cerkwią pw. Podwyższenia Krzyża Świętego, wspomniany w roku 1603 i 1609 roku (Gil, 1999, s. 185).

W Lubomlu w początku XVII wieku wzmiankowany był monaster św. Eliasza. (AWAK, t. 23, s. 9). Monaster ten znajdował się w miejscu zwanym „Manasterszczizna”. Cerkiew pod takim samym, co monaster wezwaniem, jest wspomniana w Lubomlu od lat trzydziestych XVI wieku.

Tradycje monastyczne, bardzo jednak mgliste, łączone były także z miejscowością Otrocz na zachodnich krańcach Diecezji (APL, sygn. 977). Jest to jednak problem nie do rozstrzygnięcia w obecnej chwili, dlatego też został on tylko zasygnalizowany.

Bibliografia

- Abraham, W. (1904). *Powstanie organizacji Kościoła łacińskiego na Rusi*, t. 1, Lwów: Towarzystwo dla Popierania Nauki Polskiej we Lwowie.
- Batjuszko, P. (1887). *Chołmskaja Rus'. Istoriceskije sud'by Russkogo Zabuzja*, Sankt Pietierburg.
- Bendza, K. (1995). Monastery prawosławne na terenie diecezji lubelsko-chełmskiej w jej dawnych i obecnych granicach, „*Rocznik Teologiczny ChAT*”, 37, z. 2, s. 347-389.
- Czaczkowski, L. (1937). Książy Betz, „*Zapysky Naukowoho Towarystwa im. Szewczenka*”, t. 154.
- Czarnecki, W. (1997). Sieć osadnicza Ziemi Chełmskiej od połowy XIV do połowy XV wieku, „*Rocznik Chełmski*”, 3.
- Czarnecki, W. (1999). Rozwój sieci osadniczej Ziemi Chełmskiej w latach 1451-1510, „*Rocznik Chełmski*”, 5.
- Gil, A. (1999). *Prawosławna eparchia chełmska do 1596 roku, Lublin-Chełm*: Światło Przemienienia.
- Harasiewicz M. (1862). *Annales Ecclesiae Ruthenae gratiam et communionem cum S. Sede Romana habentis, ritumque Graeco-Slavicum observantis, cum singulari respectu ad dioeceses ruthenas Leopoliensem, Premisliensem et Chelmensem*, Leopoli.
- Hruszewskij, M. (1992). *Istorija Ukrainy-Rusy*; t 2, Kyjiw.
- Janeczek, A. (1991). *Osadnictwo pogranicza polsko-ruskiego. Województwo belskie od schyłku XIV do początku XVII wieku*, Wrocław: Polska Akademia Nauk.
- Kostruba, T. (1989). *Betz i belżka zemla wid najdawniszych czasów do 1772 roku*, Nju Jork – Toronto.
- Kotlinskij, N. (1913). *Spisok cierkiew i monastyrię Chołmskoj Rusi (b. Liublinskoj i Siedlickoj gubernij) suszczestwowawsich do unii i wo wriemja jeja po sochraniwsimsja izwiestiam i pamjatnikam stariny*, Chołm.
- Kotljar, M. (2000). *Hałycko-wołyńskie kniazistwo (do 800-litja utworennja)*, Ukrainjskij Istorycznyj Żurnał, nr 1.
- Likowski, E. (1907). *Unia brzeska roku 1596*, Warszawa: Nakład Gebethere i Wolfa.
- Mazuryk, J. Panyszko, S. Ostapiuk, O. (1998). *Badania archeologiczne latopisowego Uhrowieska*, „*Archeologia Polski Środkowowschodniej*”, 3.
- Mironowicz, A. (1999), *Monastery prawosławne na terenie diecezji chełmsko-belskiej, Zakony i klasztory w Europie Środkowo-Wschodniej X-XX wieku*, Lublin. Materiały z międzynarodowego seminarium „Atlas ruchu zakonnego w Europie Środkowo-Wschodniej X-XX wiek. Lublin, 25-27 listopada 1993.
- Ołchowski, G. (1892). *Chołmskij kafedralnyj Roźdestwo-Bogorodickij sobor ot naczala jego suszczestwowanija do wwie-dienija unii na soborie w Beriestie (1001-1596 g.)*, Chołm.
- Panyszko, S. (1997). *Do problemy lokalizacji dawnioruskiego Uhrowska*, „*Kyjiwska Starowyna*”, t 5.
- Paszuto, W. T. (1950). *Oczerki po istorii Galicko-wołyńskiej Rusi*. Moskwa.
- Petehyrycz, W. (1995). *Betz i Busk: próba rekonstrukcji struktury socjotopograficznej w X-XIV wieku*, „*Kwartalnik Historii Kultury Materialnej*”, 43, nr 1.
- Płoszczanski, W. (1899). *Proszłoje Chołmskoj Rusi po archiwnym dokumentam XV-XVIII wieku i drugim istocznikom*, t. 1, Wilno
- Słobodian, W. (1998). *Cerkwy Ukrainy. Peremyška jeparhija*, Lwiw
- Stańczyk, D. (1995). *Pogranicze polsko-ruskie odcinka nadbużańskiego w świetle źródeł ruskich XII-XIV wieku i w historiografii*, w *Początki sąsiedztwa. Pogranicze polsko-rusko-słowackie w średniowieczu*. Materiały z konferencji – Rzeszów 9-11 V 1995, p. red. Parczewskiego M., Rzeszów 1996.
- Swieżawski, A. (1990). *Ziemia belska. Zarys dziejów politycznych do roku 1462*, Częstochowa: Wyższa Szkoła Pedagogiczna w Częstochowie.

Archiwa i zbiory

- APL - Archiwum Państwowe w Lublinie.
- AWAK - Akty wydawane w Wilienskoju Archieograficzeskoju Kommissieju, t. 19, Wilno 1892.
- BOZ - Biblioteka Ordynacji Zamojskich.
- IL - Ipatjewskaja Lietopis w: *Połnoje sobranije russkich lietopisiej*, t. 2, wyd. A. A. Szachmatow, S. Pietierburg 1908.
- ZDM - Zbiór Dokumentów Małopolskich, Księgi Grodzkie Chełmskie.
- ChKG - Chełmski Konsystorz Grekokatolicki, Archiwum Metropolitalne w Lublinie, Konsystorz Generalny Lubelski, sygn. A 149, k. 103v.
- APL, Chełmski Zarząd Duchowny, sygn. 977 (bez paginacji).

Rozmiar artykułu: 0,7 arkusza wydawniczego

Система организации епархиального управления Белорусской автокефальной православной церкви в 1949–1980 гг.

Александр Слесарев

Минская духовная академия Белорусской Православной Церкви, Беларусь
ORCID 0000-0002-4892-999X
a-slesarev@yandex.ru

A. Slesarau, *The system of organization of the diocesan administration of the Belarusian Autocephalous Orthodox Church in 1949–1980*, Elpis, 23 2021: 119-126.

A. Slesarau, *System organizacji administracji diecezjalnej Białoruskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego w latach 1949–1980*, Elpis, 23 2021: 119-126.

Abstract: The article is devoted to the consideration of the history of the development of the system of diocesan administrations of the unrecognized Belarusian Autocephalous Orthodox Church (BAOC). Formed in 1948–1949, the named religious organization over the next several decades was an influential center for the consolidation of the Belarusian post-war Diaspora. The activities of the parishes of the BAOС were not limited to the organization of services and involved the conduct of social, cultural, educational, publishing and other work. In turn, the control, management and coordination of parish activities largely depended on the principles of organizing diocesan administration. On the basis of the study, it is concluded that the volume of administrative powers of the episcopate is gradually reduced and the role of the laity in the administration of dioceses is strengthened. The noted instability of the diocesan structures of the BAOС in the period under review is explained by the high degree of dependence of the diocesan affiliation of parishes on the relationship with a particular hierarch.

Streszczenie: Artykuł poświęcony jest historii rozwoju systemu administracji diecezjalnych nieuznanego Białoruskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego (BAOC). Powstała w latach 1948–1949 wspomniana organizacja religijna przez kilka następnych dziesięcioleci była wpływowym ośrodkiem konsolidacji powojennej białoruskiej diaspory. Działalność parafii BAOС nie ograniczała się do organizowania nabożeństw, zakładała również prowadzenie działalności społecznej, kulturalnej, oświatowej, wydawniczej i innej. Z kolei kontrola, zarządzanie i koordynacja działalności parafialnej w dużej mierze zależała od organizacji administracji diecezjalnej. Na podstawie przeprowadzonych badań stwierdza się stopniowe zmniejszanie zakresu uprawnień administracyjnych episkopatu i wzmocnienie roli świeckich w administrowaniu diecezjami. Obserwowaną niestabilność struktur diecezjalnych BAOС w badanym okresie tłumaczy się wysokim stopniem zależności przynależności diecezjalnej parafii od relacji z określonym hierarchą.

Аннотация: Статья посвящена рассмотрению истории развития системы епархиального управления непризнанной Белорусской автокефальной православной церкви (БАПЦ). Сформированная в 1948–1949 гг., названная религиозная организация на протяжении нескольких последующих десятилетий являлась влиятельным центром консолидации белорусской послевоенной диаспоры. Деятельность приходов БАПЦ не ограничивалась организацией богослужений и предполагала проведение общественной, культурной, образовательной, издательской и иной работы. В свою очередь, контроль, управление и координация приходской деятельности во многом зависели от принципов организации епархиального управления. На основании проведенного исследования делается вывод о поэтапном сокращении объема административных полномочий епископата и усилении роли мирян в вопросах управления епархиями. Отмеченная нестабильность епархиальных структур БАПЦ в рассматриваемый период объясняется высокой степенью зависимости епархиальной принадлежности приходов от взаимоотношений с конкретным иерархом.

Keywords: Belarusian Autocephalous Orthodox Church, Belarusian Diaspora, diocesan administration, Orthodoxy

Słowa kluczowe: Białoruski Autokefaliczny Kościół Prawosławny, diaspora białoruska, administracja diecezjalna, prawosławie

Ключевые слова: Белорусская автокефальная православная церковь, белорусская диаспора, епархиальное управление, православие



В годы немецкой оккупации Беларуси периода Второй мировой войны (1941–1944) произошло образование Белорусской православной митрополии, включавшей в свой состав территории, ранее пребывавшие в юрисдикции Русской Православной Церкви и Православной Церкви в Польше (Nacional'nyj arhiv Respubliki Belarus', 1942, arg. 11–17). Под давлением

оккупационных властей, в 1942 г. иерархи митрополии провели в Минске Первый Всебелорусский Церковный Собор, на котором заявили о начале подготовки к провозглашению белорусской автокефалии. Важным решением Собора стало принятие Устава митрополии, усваивавшего ей официальное наименование «Святой Православной Автокефальной Белорусской Церкви»

(СПАБЦ) (Rutgers University Libraries, 1942, p. 1). Предпринятые действия были направлены на удовлетворение настойчивых требований руководства генерального комиссариата «Белоруссия» и белорусского национального актива относительно объявления полной административно-канонической независимости Белорусской митрополии. При этом Устав СПАБЦ исключал возможность осуждаемого православным каноническим правом самопровозглашения автокефалии, тесно увязывая необходимость рассмотрения данного вопроса посредством достижения всеправославного консенсуса (RUL, 1942, p. 1). На Соборе епископов СПАБЦ, проходившем 14–19 мая 1944 г. в Минске, состоялось принятие новой редакции Устава, сохранившего ранее означенные принципы отношения к вопросу белорусской автокефалии (Arhiv Germanskoj eparhii Ruskoj Pravoslavnoj Cerkvi Zagranicej, 1944, arc. 24).

Летом 1944 г. епископат и значительная часть священнослужителей СПАБЦ по причине приближения линии фронта эвакуировались на территорию Германии, продолжив деятельность Белорусской митрополии в диаспоре. На освобожденных белорусских территориях произошло воссоединение православных приходов с Московской Патриархией. После этого Священный Синод Русской Православной Церкви в 1944 г. учредил Минско-Белорусскую и Брестско-Кобринскую епархии, не воссоздавая Белорусскую митрополию. В 1946 г. иерархи СПАБЦ перешли в состав Русской Православной Церкви Заграницей, фактически прекратив деятельность Белорусской митрополии в диаспоре. Данное решение встретило резкое осуждение со стороны Рады Белорусской Народной Республики (БНР), позиционировавшей себя как белорусское демократическое правительство в изгнании. На протяжении 1948–1949 гг. руководство Рады негласно осуществляло процесс воссоздания белорусской церковной структуры, получившей наименование Белорусской автокефальной православной церкви (БАПЦ). В 1948–1949 гг. временным руководителем, а в 1949–1971 г. первоиерархом непризнанной БАПЦ являлся архиепископ Сергей (Охотенко), перешедший в белорусскую церковную юрисдикцию из Украинской автокефальной православной церкви (УАПЦ). Вторым иерархом БАПЦ стал постриженный в монашество и рукоположенный в 1949 г. епископ Василий (Томашик), ранее являвшийся активным функционером Рады БНР (Slesarev, 2021, s. 80–94; Slesarev, 2020a, s. 299–318; Slesarev, 2018, s. 203–235). На протяжении последующих лет названные архиереи осуществляли формирование и руководство епархиальных структур БАПЦ в странах расселения белорусской диаспоры.

1. Организация епархиального управления БАПЦ в 1949–1972 гг.

Важная роль в системе организации деятельности Православной Церкви принадлежит епархиям, объе-

диняющим приходские общины на определенной территории и возглавляемым архиереем. Основным документом, регламентировавшим деятельность епархий и епископов БАПЦ на протяжении 1949–1972 гг., являлся «Статут СПАБЦ» в редакции 1944 г. (AGE RPCZ, 1944, arc. 24–39). Согласно данному документу, Белорусская митрополия территориально разделялась на епархии (§ 46), учреждаемые и изменяемые в своих границах Собором епископов (§ 47). Управляющие епархиями архиереи избирались Собором епископов во главе с митрополитом (§ 49.1). Архиереи имели полномочия учреждать приходы и благочиния (§ 72–73), назначать, перемещать, увольнять благочинных, настоятелей приходов и прочих клириков (§ 73, 75, 76, 81), совершать посвящение священнослужителей (§ 80), осуществлять канонический суд над священнослужителями и поощрять их иерархическими наградами (вплоть до возведения в сан протоиерея) (§ 49.3), визитировать приходы (§ 51). Руководство епархией архиереи должны были осуществлять при помощи административно-исполнительного органа, именуемого духовной консисторией (§ 56). В состав консистории должны были входить четыре члена, избранные епархиальным съездом на три года и утвержденные Священным Синодом (§ 61–62). Председателем консистории избирался один из ее членов в пресвитерском сане, утверждавшийся в должности епархиальным архиереем (§ 61). Круг полномочий духовной консистории сводился к инициированию рассмотрения вопросов, связанных с организацией деятельности епархии и приходов, а также к контролю реализации принятых решений (§ 60). Другим коллегиальным совещательным органом епархиального управления, призванным к рассмотрению вопросов организации церковной жизни, являлся созываемый один раз в год из числа выборных представителей духовенства и мирян епархиальный съезд (§ 57, 60). За епископом закреплялось право единоличного утверждения проектов решений, предлагаемых духовной консисторией и епархиальным съездом (§ 60). Устав предполагал возможность рукоположения викарных епископов, которые являлись помощниками епархиальных архиереев и могли возглавить епархию в случае увольнения, отсутствия или болезни правящего архиерея (§ 52–54).

Решением Собора епископов БАПЦ, проходившего 20 декабря 1949 г. в Розенхайме, произошло распределение пределов административных полномочий иерархов. Не учреждая в структуре БАПЦ епархии, соборное постановление наделяло архиепископа Сергея (Охотенко) статусом администратора БАПЦ в Австралии, а епископа Василия (Томашика) администратором БАПЦ в США, Канаде и Европе (Garoška, 1970, s. 1). Данное решение объясняется незавершенностью процесса образования приходов БАПЦ по причине только начавшегося расселения белорусских эмигрантов из лагерей для перемещенных лиц на территории Германии в страны Европы, Северной и Южной Америки, а также в Австралию. На протяжении длительного времени альтернативой органам епархиального управле-

ния в БАПЦ являлись викариальное управление и администратуры.

2. Австралийско-Новозеландская епархия БАПЦ в 1952–1972 гг.

Преобразование австралийской администрации в самостоятельную Австралийско-Новозеландскую епархию произошло на церковном съезде БАПЦ в Австралии, проходившем 25–26 декабря 1953 г. в Сиднее под председательством архиепископа Сергия (Охотенко). Принятие данного решения сопровождалось избранием членов епархиального управления (*Z'ezd VAPC u Sydneù*, 1953, s. 4). К этому времени на территории Австралии действовали приходы БАПЦ в Аделаиде, Сиднее, Мельбурне и Перте (*Aŭstraliec*, 1979, s. 12; *Bagaslužèn'ni dlà belarusau u Mèl'burne*, 1952, s. 4; *Belaruskaâ pravaslauñaâ carkva ŭ Sydneù*, 1952, s. 4; *Belaruski pravaslauŭny pryhod u Sydneù*, 1952, s. 4; *Belarusy ŭ Aŭstralii*, 1951, s. 4; *Carkoŭnaâ hronika*, 1950, s. 4; *Hronika*, 1955a, s. 12; *Hronika*, 1957, 16; *Pryhod ŭ Aŭstralii*, 1952, s. 4; *Uladyka Sârgej na novym mescy*, 1957, s. 8; *Z letapisu VAPCarkvy*, 1957, s. 7).

Второй епархиальный съезд БАПЦ в Австралии проходил 25–26 декабря 1960 г. в Аделаиде. В работе съезда приняли участие австралийские клирики БАПЦ, делегаты от белорусских приходов, а также представители белорусских общественно-политических организаций. Общее количество участников составило 13 делегатов с 19 решающими голосами и 12 гостей, обладавших правами совещательного голоса. В ходе работы Съезда произошло рассмотрение отчетов о деятельности архиепископа, епархиального управления и австралийских приходов за 1953–1960 гг. Далее состоялось принятие временных уставов епархиального съезда, епархиального управления и ревизионной комиссии, избрание их членов и рассмотрение текущих вопросов. Другими решениями съезда стали: 1) признание целесообразности тесного взаимодействия приходов БАПЦ и белорусскими общественными организациями; 2) признание значимости всех форм христианского креста, но наиболее соответствующим белорусской традиции шестиконечного креста (креста Евфросинии Полоцкой); 3) признание важности организации и поддержки приходами БАПЦ белорусских субботних и воскресных школ, а также значимости воспитательной работы с молодежью; 4) признание необходимости более тесного взаимодействия белорусских священников с соотечественниками; 5) объявление строительства храма БАПЦ в Аделаиде общим делом всех белорусов в Австралии; 6) признание необходимости осуществления регулярной и более значимой финансовой поддержки архиепископа Сергия; 7) принятие решения об издании австралийскими белорусами епархиального бюллетеня (*M. N.*, 1961, s. 4).

Период возглавления Австралийско-Новозеландской епархии архиепископом Сергием связан с чередой скандалов, повлекших за собой существенные репутационные потери и внутренние разделения в среде белорусской диаспоры. Поддержка архиепископом раскола в Австралийской епархии Константинопольского Патриархата вызвала протест со стороны епархиального миссионера и настоятеля прихода в Мельбурне архимандрита Модеста (Яцкевича), в 1962 г. вышедшего из юрисдикции БАПЦ (*Do parafiàn VAPC v Mèl'burni. List arhimandrita Modesta Bilorus'koï Avtokefal'noï Pravoslavnoï Cerkvi*, 1963, s. 12). Игнорирование архиепископом Сергием пожеланий приходского актива в Аделаиде относительно избранного кандидата на должность настоятеля привела в 1967 г. к выходу прихода из состава БАПЦ (*Padzei ŭ Adèlaidze*, 1968, s. 21–22).

Скончался архиепископ Сергей (Охотенко) 2 октября 1971 г. (*Peršaerh Belaruskae Aŭtakefal'nae Pravaslauŭnae Carkvy Vysokapraas'vâščèn'nejšy Arhiepiškar Sârgej – upakoŭsâ*, 1971, s. 3–6). Прибывший на его погребение епископ Турово-Пинский и Торонтский Николай (Мацукевич) временно усвоил полномочия руководителя епархии и посетил все австралийские приходы БАПЦ. Кроме того, иерарх добился возвращения в БАПЦ белорусского прихода в Аделаиде, на протяжении четырех лет находившегося в составе Австралийско-Новозеландской епархии УАПЦ (*Minuly 1971 god u žyccì VAPCarkvy na čužyne*, 1971, s. 23; *Naglâdal'nik*, 1972, s. 4; *Rozmysl*, 1968, s. 21–22).

Продолжая сохранять контроль над Австралийско-Новозеландской епархией БАПЦ, 9 апреля 1972 г. епископ Николай опубликовал обращение к белорусским верующим в Австралии, в котором указывал на недостатки церковной жизни и призывал к их исправлению (*Mikalaj*, 1972, s. 5).

3. Епархия БАПЦ в США и Канаде в 1960–1972 гг.

Преобразование администрации БАПЦ на территории Северной Америки в епархиальную структуру произошло на Первом епархиальном съезде БАПЦ в США и Канаде, состоявшемся 28–29 мая 1960 г. в Нью-Йорке. В работе съезда, проходившего под председательством архиепископа Василия (Томашика), приняли участие клирики, члены приходских советов и делегаты от приходов БАПЦ в Нью-Йорке, Нью-Брансуике, Саут-Ривере и Торонто. Учреждение епархии повлекло за собой принятие ее устава, образование епархиального управления, формирование епархиальных отделов и избрание их руководителей, а также постановка вопроса об официальной регистрации. Кроме того, участники съезда выработали механизм формирования епархиального бюджета, одобрили предложения по дальнейшей белорусизации богослужения, приняли решение об открытии пастырско-регентских курсов на базе кливлендского прихода. После произошедших преобразований архиепископ

Василий усвоил полномочия управляющего епархией БАПЦ на территории США и Канады, сохранив контроль над Викариальным управлением БАПЦ в Великобритании и администратурой БАПЦ в Бельгии (Dèlegat, 1960, s. 6–9; *Statut Eparhiâl'nae Upravu S'vâtoe ВАРС*, 1960, s. 1–2). Ко времени образования епархии на территории США действовали приходы БАПЦ в Нью-Йорке, Кливленде, Хайленд-Парке и приход в Торонто (Канада) (Kahanoŭski, 1976, s. 7; *Novaâ carkva j s'vâtar ВАРСarkvy*, 1954, s. 6; *Parafiâ Žygovickaj Maci Božaj u Gajlând Park, štat N'û Džèrsi*, 1969, s. 137; Šavel', 1950, s. 6). В 1967 г. произошло образование прихода в г. Детройт (*Novy pryhod ВАРС u Dètrojce*, 1967, s. 5), а в 1973 г. прихода в г. Дороти (*Novaâ parafiâ ВАРС*, 1973, s. 19).

Деятельность учрежденного в 1960 г. епархиального управления БАПЦ в США и Канаде предполагала подотчетность епархиальному съезду, созываемому один раз в три года. Второй епархиальный съезд состоялся 30 ноября 1963 г. в Нью-Йорке. Поскольку термин «съезд» не используется в православном каноническом праве применительно к органам церковного управления, участники встречи усвоили проводимому мероприятию наименование «собор». Итогом соборных заседаний стало осуждение международной деятельности Московской Патриархии, принятие отчетов о деятельности приходов, переизбрание членов епархиального управления и рассмотрение перспектив дальнейшего развития БАПЦ. Последний вопрос тесно увязывался с возможным расширением числа архиереев и рукоположением новых клириков (S'câblevič, 1963, s. 2).

Третий епархиальный собор БАПЦ в США и Канаде состоялся 26 ноября 1966 г. в Торонто. Проведение соборных заседаний сопровождалось ярко выраженным конфликтным напряжением, связанным с недоверием значительной части участников председателю. При обсуждении предложенной архиепископом повестки собора голоса делегатов существенно разделились (иерарха поддержало 24 человека, а 19 выступило против). Программа встречи традиционно предполагала оглашение отчетов о деятельности приходов и переизбрание членов епархиального управления. Однако председатель осуществил единоличное назначение руководителей епархиальных отделов и отказался провести дополнительное голосование по представленным кандидатурам. Заявив свое несогласие с происходящим, представители приходов в Бруклине и Кливленде покинули заседание. Кроме того, настоятель кливлендского прихода протоиерей Александр Крит не согласился с назначением на должность председателя миссионерско-культурного отдела. Притязая на возглавление административного отдела и не получив поддержки со стороны председателя, он также покинул соборное заседание. В связи с произошедшим участники собора утвердили председателем миссионерско-культурного отдела настоятеля прихода в Торонто архимандрита Николая (Мацукевича). Завершился собор внесением поправок в епархиальный устав, направленных на усиление архиерейского влияния в жизни приходов. Пря-

мым следствием данного решения стало установление контроля архиепископа Василия над кафедральным собором в Нью-Йорке вопреки желанию приходского совета (Library and Archives Canada, 1966, s. 1–3; Trèjci Eparhiâl'ny Sabor S'v. ВАРСarkvy, 1966, s. 15–16).

Итоги Третьего епархиального собора БАПЦ в США и Канаде создали новое конфликтное напряжение и породили угрозу единству церковной организации. Логика действий архиепископа Василия может объясняться его стремлением к укреплению иерархической власти в сфере епархиального управления и ограничению сложившихся традиций коллегиальности. Несогласие управляющего епархией на назначение протоиерея Александра руководителем административного отдела могло быть продиктовано многолетним противодействием архиепископа Василия инициативе Первоиерарха БАПЦ по возвышению названного клирика на высокие церковно-административные должности. На следующий день после завершения работы собора протоиерей Александр примирился с управляющим епархией (Trèjci Eparhiâl'ny Sabor S'v. ВАРСarkvy, 1966, s. 15–16), однако сохранившееся конфликтное напряжение между архиепископом и церковным советом кафедрального собора впоследствии породило выход из БАПЦ значительной части приходского актива (*Adozva Ūpravu Pryhodu S'v. Kiryly Turaŭskaga. N'û Ėrk*, 18 lûtaga 1969 g., 1969, s. 23; *Āparhiâl'naâ Uprava ВАРС. U Parahvii S'v. Kiryly Turaŭskaga ŭ Bruklīne*, 1967, s. 3).

Значительные изменения в жизни епархии начались после смерти архиепископа Василия (Томашика), скончавшегося 9 июня 1970 г. (Garoška, 1970, s. 1). По прошествии трех дней первоиерарх БАПЦ издал указ о временном назначении епископа Гродненско-Новогрудского и Кливлендского Андрея (Крита) управляющим епархией БАПЦ в США и Канаде, а также белорусских приходов в Европе (*Ukaz episkapu Andrèu (Krytu) na abnâcce kiravectva eparhii ВАРС ŭ Amerycy, Kanadze i Ėjrope*. 12.06.1970, 1983, s. 67). Подтверждение данного решения произошло 16 июня 1970 г. на заседании Собора епископов БАПЦ. Официальное утверждение в епископа Андрея в должности управляющего епархией состоялось на заседании Собора епископов БАПЦ, проходившем 19 июня 1970 г. По случаю кончины архиепископа Василия и последовавших за ней изменений Собор епископов БАПЦ опубликовал специальное послание (*Pastanovy Narady Svâčènnaga Saboru Episkapaŭ ВАРСarkvy, pravedzenaj 19-ga čèrvenâ 1970 godu ŭ Spryngfil'dze ŭ Štace Massačuzèts, pryŭdzele Uladyki Andrèâ, Uladyki Mikalaâ i a. Vasiliâ Kendyša*, 1970, s. 19; *S'vâščènny Sabor Āpiskapaŭ Belaruskae Aŭtakefal'nae Pravaslaŭnae Carkvy na čužyne. Arhipastyrskae Paslan'ne*. 1970 g., 1970, s. 1).

Указом Первоиерарха БАПЦ от 28 июля 1970 г. епископ Андрей (Крит) наделялся саном архиепископа, а также утверждался в должности управляющего епархией БАПЦ в Америке и секретаря Консistorии БАПЦ (*Uznagarodnaâ gramata*. 28 lipenâ 1970 g., 1970, s. 12). Вскоре после вступления архиепископа Андрея

в должность управляющего епархией произошло наделение прихода Жировичской иконы Божией Матери в Кливленде статусом кафедрального собора (Andrzej, 1970, s. 20–21).

В августе 1970 г. газета «Беларускі голас» опубликовала заметку анонимного автора, указывавшего на высокую вероятность самоубийства архиепископа Василия (Â, 1970, s. 3). Реакцией на распространение данной информации стало проведение 5 сентября 1970 г. расширенного заседания епархиального управления БАПЦ в США и Канаде, принявшего текст официального опровержения, впоследствии опубликованного в газетах «Беларускі голас» (Sakratar Âparhiâl'nae Upravu ВАРС М. Gumen, 1970, s. 3) и «Беларус» (Sakratar Âparhiâl'nae Upravu ВАРС М. Gumen, 1970, s. 3). Кроме того, участники заседания епархиального управления приняли ряд решений общецерковного характера. В частности, признавалось необходимым проведение в 1972 г. Собора БАПЦ, выработки новой редакции Устава БАПЦ, увеличения частоты издания журнала «Голас Царквы» до двух номеров в год, издания белорусскоязычного на престольного Евангелия, метрических книг, церковных свидетельств и краткой истории БАПЦ. Участники заседания утвердили и рекомендовали к богослужебному использованию белорусский перевод поминальных молитв и «Отче наш». Не менее значимыми стали решения об отмене принятого ранее постановления о 5% церковном налоге и установлении суммы обязательного пожертвования в фонд БАПЦ для каждого прихожанина (Pastanovy Âparhiâl'naj Upravu ВАРС, 1970, s. 1).

4. Викариальное управление и Рада БАПЦ в Великобритании

В 1950-е гг. руководство и координацию жизни белорусских православных общин, сформированных в Брайфорде, Манчестере, Лондоне, Бирмингеме и других городах, осуществляло викариальное управление БАПЦ, непосредственно подчиненное архиепископу Василию (Томашуку). В состав руководства управлением входили протоиерей Александр Крит, секретарь и казначей (Staÿpiski M., 1976, s. 15). Решением проходившего 24 августа 1957 г. съезда БАПЦ в Великобритании викариальное управление начало выпускать периодическое издание «Бюлетэнь Беларускага Праваслаўнага Брацтва й Сястрыцтва Жыровіцкае Божае Маці ў Вялікабрытаніі» (Z dzejnas'ci Vikaryâl'nae Upravu ВАРС Carkvy ў Vâlikabrytanii, 1957, s. 4–5).

В 1961 г. протоиерей Александр Крит получил назначение на служение в США, после чего председателем викариального управления стал И. Колбаса, а временное духовное попечение о приходах принял администратор БАПЦ в Бельгии протоиерей Евгений Сморгонь. В октябре 1963 г. митрополит УАПЦ Никанор (Абрамович) рукоположил во священника белорусского эмигранта Ивана Абабурко. Переехав в Великобританию, священнослужитель возобновил регулярное

совершение богослужений в храмах БАПЦ (Brytanski, 1961, s. 8; Smarščok A., 1963, s. 4; Staÿpiski, 1967, s. 99–100; S'v. Belaruskâ AÛtakefal'naâ Pravaslâunaâ Carkva ў Anglii 1967, s. 88–92; Z carkoÛna-gramadskaga žyc'câ ў Angel'sčyne, 1962, s. 4).

На состоявшемся 4 сентября 1965 г. съезде БАПЦ в Великобритании произошло упразднение викариального управления. Вместо прекратившего свою деятельность органа церковного администрирования возникла Рада БАПЦ в Великобритании, состоявшая из трех мирян (Z'ezd vernikaŭ ВАРС Carkvy ў Vâlikabrytanii, 1965, s. 6). Произошедшее преобразование привело к фактическому отстранению священнослужителя от вопросов управления приходской жизнью и сосредоточению административных функций в руках светских лиц. Впоследствии на общих съездах верующих БАПЦ в Великобритании происходило обновление состава высшего руководящего органа, по-прежнему включавшего исключительно мирян (Bradford – cènt'r religijnaga žyc'câ ў Vâlikaj Brytanii (Z'ezd vernikaŭ ВАРС i ŭgodki s'vâtarstva a. Ânki Ababurki), 1969, s. 140–142).

На общем съезде БАПЦ в Великобритании, проходившем 12 октября 1968 г., состоялось принятие решения о необходимости проведения съездов периодичностью один раз в два года. Кроме того, участники встречи постановили осуществлять сбор средств в фонд БАПЦ, уделять большее внимание воспитанию белорусской молодежи в православном и национальном духе, поддерживать тесный контакт с Синодом БАПЦ (Agul'ny Z'ezd ВАРС u Angel'sčyne, 1968, s. 5).

В августе-октябре 1971 г. архиепископ Андрей (Крит) совершил визитацию в Великобританию, где посетил местные общины БАПЦ в Лондоне, Манчестере, Бирмингеме, Брайфорде, Ноттингеме, Кембридже и рукоположил священника Иоанна Пекарского. Появление второго священника позволило существенно активизировать богослужебную жизнь приходов. Во времени приезда архиепископа Андрея единственным священнослужителем БАПЦ в Великобритании являлся протоиерей Иоанн Абабурко, попеременно посещавший пять приходских общин. По этой причине совершение литургии в каждом из приходов происходило один раз в четыре-пять недель, но после рукоположения священника Иоанна Пекарского литургии в белорусских общинах стали совершаться с частотой один раз в две-три недели (Naziral'nik, 1971, s. 5; Rukapalažèn'ne novaga s'vâtar, 1971, s. 9–10).

5. Администратура БАПЦ в Бельгии

Инициатива создания приходских структур на территории Бельгии принадлежала президенту БНР Н. Абрамчику, который в феврале 1949 г. писал премьер-министру БНР Е. Кохановскому о необходимости рукоположения образованного священника для осуществления работы среди белорусских студентов Ка-

толического университета Лёвена (Gardzienka, Ūrèvič, 2013, s. 451–452). Активную поддержку развитию религиозной деятельности БАПЦ на территории страны оказывал Союз белорусов Бельгии (СББ), в 1950 г. учредивший церковное братство БАПЦ (*Z pracy addzelaŭ*, 1950, s. 2). Весной 1950 г. епископ Василий (Томащик) посетил ряд бельгийских городов, призвав соотечественников отказаться от взаимодействия со священниками РПЦЗ и присоединиться к БАПЦ (Pranevich, 1950, s. 2–4). В том же году епископ Василий рукоположил во священника выпускника Марбургского университета Евгения Сморщца и направил его для руководства белорусской церковной общиной в Лёвене (Smarščok P., 2007, s. 543–545). По прошествии непродолжительного времени деятельность молодого священнослужителя привела к переходу в юрисдикцию БАПЦ белорусов, проживавших в городах Льеж, Хасселт, Монс, Цвартберг, Хаутален и др. При этом администратор приходов УАПЦ в Бельгии архиепископ Михаил (Хороший) позволял украинцам, проживавшим в белорусском окружении, посещать богослужения в общинах БАПЦ (Hronika, 1955a, s. 16).

В 1954 г. епископ Василий (Томащик) утвердил устав и персональный состав церковного комитета БАПЦ в Бельгии. Целью создания названной организации виделись попечение о материальном обеспечении бельгийского представительства БАПЦ, формирование церковного бюджета, организация богослужений, религиозное воспитание детей и молодежи (*Sarkoŭnuŭ spravy BAPC*, 1954, s. 3–4; Kisly, 1954, s. 4–5).

На протяжении ряда лет руководство белорусским приходом в Лёвене и небольшими белорусскими общинами в других городах осуществлял протоиерей Евгений Сморщек, имевший находившийся в прямом подчинении архиепископу Василию (Томащику) и имевший статус администратора БАПЦ в Бельгии. В нач. 1970-х гг. бельгийская администрация прекратила свое существование по причине существенного сокращения количества проживавших в стране белорусов, что повлекло за собой переход протоиерея Евгения в юрисдикцию Константинопольского Патриархата (Smarščok P., 2007, s. 545).

6. Организация епархиального управления БАПЦ в 1972–1980 гг.

Важные преобразования в системе епархиального управления БАПЦ произошли в 1972 г., когда Второй собор БАПЦ принял новый устав названной религиозной организации («Статут Беларускае Аўтакефальнае Праваслаўнае Царквы»). Данный документ существенно ограничивал административные полномочия архиереев, лишая их права рукоположения новых священников и диаконов без согласования с органом общецерковного управления – Радой БАПЦ (§ 13). Не позволялось архиереям также без предварительного согласования с Радой принимать участие в рукополо-

жении новых епископов для других юрисдикций (§ 13), покидать пределы своих епархий без согласования с Первоиерархом на срок, более четырнадцати дней (§ 19). Вместе с тем, управляющим епархиями позволялось назначать и увольнять управляющих монастырями, приходами и миссиями, осуществлять визитации приходов и монастырей, наблюдать за моральным обликом клира и мирян, а в случае необходимости подвергать их административным или каноническим наказаниям (§ 18). Вместо духовных консисторий, которые в соответствии со «Статутом СПАБЦ» являлись административно-исполнительными епархиальными органами, новый устав предполагал создание епархиальных управлений. Названный орган должен был включать в себя епархиального архиерея и четырех членов (двух клириков и двух мирян), избираемых сроком на пять лет. В сферу компетенций епархиального управления включалось руководство административной, образовательной, миссионерской, хозяйственной и финансовой деятельностью (§ 65). Секретарь епархиального управления, избираемый из клириков, должен был осуществлять руководство канцелярией (§ 66). Принятие решений предполагалось осуществлять посредством голосования (§ 67). Вместо предписанного «Статутом СПАБЦ» ежегодного проведения епархиального съезда, «Статут БАПЦ» предполагал созыв один раз в пять лет епархиального собора. В отличие от епархиального съезда, являвшегося коллегиальным совещательным органом, епархиальному собору усаивались следующие полномочия руководящего органа: принятие решений в административных, хозяйственных, финансовых, миссионерских и просветительских вопросах, избрание кандидата во епископа. Подобно епархиальному съезду, епархиальный собор избирал членов административно-исполнительного епархиального органа – епархиального управления (§ 70). Состав епархиального собора формировался из всех представителей клира, членов епархиального управления, двух делегатов от каждой епархии, одного делегата от миссии или ной епархиальной институции, настоятеля монастыря и одного представителя монашеской общины (§ 68). Председателем собора должен был являться правящий архиерей или предложенный им клирик (§ 71) (*Statut Беларускае Аўтакефальнае Праваслаўнае Царквы*, 1974, s. 3–5, 9–12).

По прошествии двух лет после изменения уставных предписаний произошли существенные преобразования в системе организации епархиального управления БАПЦ. Решением Рады БАПЦ от 15 мая 1974 г. право духовного руководства православными общинами в Канаде, Великобритании и Бельгии передавалось архиепископу Николаю (Мацукевичу). Фактически это означало распределение сферы полномочий между иерархами епархии БАПЦ в Европе и Северной Америке, при котором митрополит Андрей (Крит) сохранял непосредственный контроль лишь над приходами в США. Местом пребывания резиденции архиепископа Николая определялся г. Торонто (Канада) (*Pasedžan'ne Rady BAPC*, 1974, s. 3).

Дальнейшее развитие системы организации епархиальной жизни в странах белорусского рассеяния произошло 18 мая 1974 г. на очередном заседании Рады, когда протоиерей Александр Кулаковский получил назначение на должность представителя и администратора БАПЦ в Австралии и Новой Зеландии (Kansistoryâ BAPCarkvy. Novae pryznačën'ne, 1974, s. 16). Данное решение влекло за собой упразднение австралийского центра епархиального управления и переподчинение приходов проживавшему в США Первоиерарху БАПЦ.

Завершение процесса трансформации системы епархиального управления БАПЦ состоялось 13 июля 1978 г., когда проходивший в Кливленде собор епископов учредил две епархии, соответствовавшие пределам административной компетенции архиереев. В частности, митрополит Андрей возглавил Американскую епархию, включавшая приходы на территории США и Австралии. Епископ Николай возглавил Европейскую епархию, объединившую приходы на территории Канады, Великобритании и Бельгии (Session of the Council of Bishops of the BAOC, 1981, p. 3; Z Knigi Pravilaŭ, častka I i Statut BAPC, 1987, s. 20–22). Сложившееся епархиально-административное деление БАПЦ просуществовало до нач. 1980-х гг., когда вмешательство управляющего Европейской епархии в дела Американской епархии породило глубокий внутрицерковный кризис и привело к расколу БАПЦ (Slesarev, 2020b, s. 66–79).

Подводя итоги рассмотрению истории организации системы епархиального управления БАПЦ в 1949–1980 гг., можно сделать следующие выводы. Во-первых, развитие епархиальных структур БАПЦ продолжалось на протяжении 1950–1970-х гг., что было связано с незавершенностью процесса образования приходов в странах белорусского рассеяния. Во-вторых, вплоть до 1974 г. не все приходы БАПЦ входили в состав действовавших епархий. Признавая над собой высшую иерархическую власть управляющего епархией БАПЦ в США и Канаде, белорусские общины в Великобритании и Бельгии длительное время были объединены в структуры, лишённые органов епархиального управления. В-третьих, в 1950–1970-е гг. наблюдался процесс ослабления власти епископов и усиление роли мирян в вопросах епархиального управления. Данные тенденции проявились в 1965 г., когда викариальное управление БАПЦ в Великобритании было преобразовано в состоявшую исключительно из мирян Раду БАПЦ, а также в положениях Устава БАПЦ редакции 1972 г. В-четвертых, рассматриваемый период отмечен нестабильностью епархиальных структур БАПЦ, что объясняется высокой степенью зависимости епархиальной принадлежности приходов от их взаимоотношений с конкретными иерархами. В-пятых, процесс формирования системы епархиального управления БАПЦ завершился в 1974 г. образованием двух епархий, что прекратило деятельность временных церковно-административных структур.

Bibliografia

- Agul'ny Z'ezd BAPC u Angel'sčyne. (1968). *Belarus* (139),. Adozva Ŭpravy Pryhodu S'v. Kiryly Turaŭskaga. N'ŭ Ęrk, 18 lŭtaga 1969 g. (1969). *Pravaslauŭnym Šlâham* 1, 23.
- Andrĕj, ul. (1970). Ŭbilejny god u Kliŭlenskaj parafii. *Golas Carkvy* (32), 20–21.
- Arhiv Germanskoj eparhii Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi Zagranicej (AGE RPCZ). (1944). D. «Deâniâ Sobora Episkopov Belorusskoj Pravoslavnoj Cerkvi. 12–19 maâ 1944 g.».
- Aŭstraliec. (1979). Z arhivu budovy Carkvy S'v. Apostalaŭ Pâtra i Paŭla ŭ Adelâjdzje. *Golas Carkvy* (52), 12–13.
- Bagaslužën'ni dlâ belarusaŭ u Mël'burne. (1952). *Bac'kauščyna* (35 (114)), 4.
- Belarускаâ pravaslauŭnaâ carkva ŭ Sydnèi. (1952). *Bac'kauščyna* (35 (114)), 4.
- Belaruski pravaslauŭny pryhod u Sydnèi. (1952). *Bac'kauščyna* (9 (88)), 4.
- Belarusy ŭ Aŭstralii. (1951). *Bac'kauščyna* (70), 4.
- Bradford – cènr religijnaga žyc'câ ŭ Vâlikaj Brytaniì (Z'ezd vernikaŭ BAPC i ŭgodki s'vâtarstva a. Ânki Ababurki). (1969). *Belaruski pravaslauŭny kalândar na 1970 god* (s. 140–142). Kliŭlend: Vydan'ne Eparhiâl'nae Upravy S'v. B.A.P.C. na Amĕryku j Kanadu.
- Brytanski, V. (1961). Z' belaruskaga žyc'câ ŭ Vâlikaj Brytaniì. *Bac'kauščyna* (38–39 (573–574)), 8.
- Carkoŭnaâ hronika. (1950). *Bac'kauščyna* 2 (62), 4 [Царкоўная хроніка. (1950). Бацькаўшчына 2 (62), 4].
- Carkoŭnyâ spravy BAPC. (1954). Ęnfarmacyjny bŭletën' Saŭzu Belarusaŭ u Bël'gii, (20), 3–4.
- Dĕlegat. (1960). Eparhiâl'ny Z'ezd BAPCarkvy. *Golas Carkvy* (12), 6–9.
- Do parafiân BAPC v Mel'burni. List arhimandrita Modesta Bilorus'koï Avtokefal'noï Pravoslavnoj Cerkvi. 1963. *Cerkva j žittâ*, (3/36), 12–13.
- Gardzienka N., Ŭrĕvič L. (2013). *Rada BNR (1947–1970): Padzei. Dakumenty. Asoby*. Minsk: Knigazbor.
- Garoška, M. (1970). Arhiâpiskap Vasil'. *Belarus* (Lipen'), 1–2.
- Hronika. (1955a). *Golas Carkvy* 1, 14–16.
- Hronika. (1955b). *Golas Carkvy* 2, 12–15.
- Hronika. (1957). *Golas Carkvy* 5, 14–16.
- Â. (1970). Tamaščyk nâ žyve. *Belaruski golas*, (Žniven'), 3.
- Âparhiâl'naâ Uprava BAPC. U Parahvii S'v. Kiryly Turaŭskaga ŭ Bruklіne. (1967). *Belarus* (127), 3.
- Kahanoŭski, A. (1976). 25 god parafii Žyrovickae Božae Maci ŭ Kliŭlendze. *Golas Carkvy* (46), 5–10.
- Kansistoryâ BAPCarkvy. Novae pryznačën'ne (1974). *Golas Carkvy* (42), 16.
- Kisly, K. (1954). Adozva Staršyni Carkoŭnaga Kamitĕtu BAPC u Bël'gii. Ęnfarmacyjny bŭletën' Saŭzu Belarusaŭ u Bël'gii, (20), 4–5.
- Library and Archives Canada. (1966). Marian Ziniak fond: MG-31-H193. C. 2. F. 37.

- M. N. (1961). II-gi Èparhiâl'ny Z'ezd BAPC u Aüstralii. *Bac'kauščyna* (5 sakavika), 4.
- Mikalaj, âpiskap. (1972). Da vernikaü BAPC u Aüstralii. *Vâlik-dzen'*, 1972 godu. *Belarus* (Krasavik), 5.
- Minuly 1971 god u žycci BAPCarkvy na čužyne. (1971). *Golas Carkvy* 34, 23.
- Nacional'nyj arhiv Respubliki Belarus'. F. 370.Op. 1. D. Naglâdal'nik. (1972). Uladyka Mikalaj u Aüstralii. *Belarus* (Sakavik), 4.
- Naziral'nik. (1971). Kananičnaâ vizitacyâ Ŭladyki Andrëâ ü Angel'sčyne. (1971). *Belarus* (175), 5.
- Novaâ carkva j s'vâtara BAPCarkvy. (1954). *Belarus* 4 (50), 6.
- Novaâ parafiâ BAPC. (1973). *Golas Carkvy* (39), 19.
- Novy pryhod BAPC u Dëtrojce. (1967). *Belarus* (122), 5.
- Parafiâ Žyrovickaj Maci Božaj u Gajlând Park, štat N'ü Džërsi. (1969). *Belaruski Pravaslauŭny Kalândar na 1970 god* (s. 137–139). N'ü-Ërk: Vydan'ne Eparhiâl'nae Upravy S'v. B.A.P.C. u Amërycy.
- Pasedžan'ne Rady BAPC. (1974). *Belarus* (206), 3.
- Pastanovy Âparhiâl'naj Upravy BAPC. (1970). *Belarus* (162), 1.
- Pastanovy Narady Svâčënnaga Saboru Episkapaü BAPCarkvy, pravedzenaj 19-ga čërvënâ 1970 godu ü Spryngfil'dze ü Štace Massačuzëts, pryüdzele Uladyki Andrëâ, Uladyki Mikalaâ i a. Vasiliâ Kendyša. (1970). *Golas Carkvy* (32), 19.
- Peršaerarh Belaruskæ Aütakefal'nae Pravaslauŭnae Carkvy Vysokapraas'vâščënejšy Arhiepiskep Sârgej – upakoiüšâ. (1971). *Golas Carkvy* (34), 3–6.
- Pranevič, A. (1950) Vizyta Âpiskapa BAPC Uladyki Vasilâ ü Bël'gii. *Înfarmacyjny bületën' Saüzu Belarusaü u Bël'gii* (5), 2–4.
- Pryhod ü Aüstralii. (1952). *Belarus* (1 (7)), 4.
- Rozmysl, S. (1968). *Padzei ü Adëlaidze. Pravaslauŭnym Šlâham* (2 (12)), 21–25.
- Rukapalažën'ne novaga s'vâtara. (1971). *Golas Carkvy* (34), 9–10.
- Rutgers University Libraries (RUL), Special Collections and University Archives. (1942). *Zaprudnik J. Collection. Box 2 «Lapitski Mikalaj, 1907–1976. Papers»*.
- Sakratar Âparhiâl'nae Upravy BAPC M. Gumen. Sprastavan'ne. 5 veras'nâ 1970 g. (1970). *Belaruski golas* (Kastyčnik), 3.
- Sakratar Âparhiâl'nae Upravy BAPC M. Gumen. Sprastavan'ne. 5 veras'nâ 1970 g. (1970). *Belarus* (Verasen'), 3.
- S'câblevič, U. (1963). Èparhiâl'ny Sabor BAPC u N'ü-Ërku. *Bac'kauščyna* (13–14 (613–614)), 2.
- Šavel', A. (1950). Agul'ny z'ezd Belarusaü u N'ü-Ërku. *Bac'kauščyna* (63), 6.
- Session of the Council of Bishops of the BAOC. (1981). *The Byelorussian Times* (30), 3.
- Slesarev, A. V. (2021). Rešëniâ Arhieriejskogo Sobora RPCZ 7–9 maâ 1946 g. po voprosu organizacii organizacii cerkovnoj žizni belorusskoj diaspory. *Vestnik Pravoslavnogo Svâto-Tihonovskogo humanitarnogo universiteta. Seriâ II: Istorii. Istorii Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi*, (100), 80–94.
- Slesarev, A. V. (2020a). Položenie episkopa Melitopol'skogo Sergiâ (Ohotenko) ot načala èmigracii do oficial'nogo vozglavlëniâ belorusskogo avtokefal'nogo dviženii (1944–1949 gg.). *Vestnik Ekaterinburgskoj duhovnoj seminarii* (3 (31)), 299–318.
- Slesarev, A. V. (2020b). Obstoâtel'stva vzniknoveniâ i istoriiã razvitiâcerkovnogo raskola belorusskoj diaspory v pervoj polovine 1980-h gg. (2020b). *Žurnal Belorusskogo gosudarstvennogo universiteta. Istoriiã* (4), 66–79.
- Slesarev, A. V. (2018). Process razvitiâ cerkovnogo raskola belorusskoj diaspory i formirovanie ierarhii BAPC v 1949–1968 gg. *Trudy Minskoj duhovnoj akademii* 15, 203–235.
- Smarščok Aügen, prat. (1963). *Novy s'vâtara BAPC. Bac'kauščyna* 12 (612).
- Smarščok, P. (2007). Trëba bylo bačyc', kol'ki ü taty bylo knig. *Adžinec A. Pavaennaâ èmigracyâ: skryžavan'ni lësaü: zbornik uspaminaü* (s. 543–545). Minsk: Medisont.
- Statut Belaruskæ Aütakefal'nae Pravaslauŭnae Carkvy*. (1974). N'ü Ërk.
- Statut Eparhiâl'nae Upravy S'vâtoe BAPC*. (1960). N'ü Ërk: BAPC.
- Staüpicki, N. (1967). Mančëstar. Parafiâ S'v. Belaruskæ Aütakefal'nae Pravaslauŭnae Carkvy. *Belaruski Pravaslauŭny Kalândar na 1968 god* (s. 99–100). N'ü Ërk: Vydan'ne Eparhiâl'nae Upravy S'v. B.A.P.C. u Amërycy.
- Staüpiski, M. (1976). Rada BAPCARKVY ü V. Brytaniï. *Golas Carkvy* (45).
- S'v. Belaruskaâ Aütakefal'naâ Pravaslauŭnaâ Carkva ü Angliï. (1967). *Belaruski Pravaslauŭny Kalândar na 1968 god. N'ü Ërk: Vydan'ne Eparhiâl'nae Upravy S'v. B.A.P.C. u Amërycy. S'vâščënnny Sabor Âpiskapaü Belaruskæ Aütakefal'nae Pravaslauŭnae Carkvy na čužyne. Arhipastyrskæ Paslan'ne. 1970 g.* (1970). *Belarus* (160), 1.
- Trëjci Eparhiâl'ny Sabor S'v. BAPCarkvy. (1966). *Golas Carkvy* (24), 15–16.
- Ukaz episkapu Andrëü (Krytu) na abnâcce kiravectva eparhii BAPC ü Amërycy, Kanadze i Eürope. 12.06.1970. (1983). *Zbor dakumantaü S'v. Belaruskæ Aütakefal'nae Pravaslauŭnae Carkvy (Na vygnan'ni)* (s. 67). Compiled by the Consistory of BAOChurch.
- Uladyka Sârgej na novym mescy. (1957). *Bac'kauščyna*, (20–21 (354–355)), 8.
- Uznagaronnaâ gramata. 28 lipenâ 1970 g. (1970). *Golas Carkvy* (32), 12.
- Z carkoüna-gramadskaga žyc'câ ü Angel'sčyne. (1962). *Bac'kauščyna*, (28 kastyčnika), 4.
- Zdzejnas'ci Vikaryâl'nae Ŭpravy BAPCARKVY ü Vâlikabrytaniï. (1957). *Bületën' Belaruskaga Pravaslauŭnaga Bractva j Sâstryctva Žyrovickæ Božæ Maci ü Vâlikabrytaniï* (1), 4–5.
- Z Knigi Pravilaü, častka I i Statut BAPC. (1987). *Golas Carkvy* (60), 20–22.
- Z letapisu BAPCarkvy. (1957). *Bületën' Belaruskaga Pravaslauŭnaga Bractva j Sâstryctva Žyrovickæ Božæ Maci ü Vâlikabrytaniï* (1), 7–8.
- Z pracy addzelaü. (1950). *Înfarmacyjny bületën' Saüzu Belarusaü u Bël'gii* (3), 2.
- Z'ezd BAPC u Sydnëü (1953). *Belarus* (6 sakavika).
- Z'ezd vernikaü BAPCarkvy ü Vâlikabrytaniï. (1965). *Belarus* (103), 6.

Współczesne prawosławne prawo kościelne – problemy związane z systematyzacją i materiałami źródłowymi w języku polskim*

ks. Marek Ławreszuk

Uniwersytet w Białymstoku, Katedra Teologii Prawosławnej, Polska

ORCID: 0000-0001-8051-8106

m.lawreszuk@uwb.edu.pl

ks. Piotr Makal

Stowarzyszenie Bractwo Prawosławne Świętych Cyryla i Metodego, Polska

ORCID: 0000-0003-3854-5076

makal.piotr@gmail.com

Ławreszuk M., Makal P., *Contemporary Orthodox Church law - problems related to systematization and source materials in Polish language*, Elpis, 23 2021: 127-135.

Abstract: The article shows the problems related to the attempt to systematize the modern Orthodox Church law. It points to discrepancies related to the source corpus adopted in individual local Churches, as well as shortcomings or understatements in canon law. The final part of the article touches upon the issue of assessing the complementarity of the source materials in Polish, as well as the difficulties associated with the lack of a systematized terminology of Orthodox church law in Polish.

Streszczenie: Niniejszy artykuł ukazuje problemy związane z próbą systematyzacji współczesnego prawosławnego prawa kościelnego. Wskazuje na rozbieżności związane z przyjętymi w poszczególnych Cerkwiach lokalnych korpusach źródłowych, a także braki lub przemilczenia istniejące w prawie kanonicznym. W części końcowej poruszono także kwestię oceny komplementarności materiałów źródłowych w języku polskim oraz trudności związane z brakiem usystematyzowanej terminologii prawosławnego prawa kościelnego w języku polskim.

Keywords: church law, Orthodoxy, canon law, Orthodox Church

Słowa kluczowe: prawo kościelne, prawosławie, prawo kanoniczne, Kościół prawosławny



Rzymskokatolickie i prawosławne kodyfikacje prawa kościelnego, już przy pobieżnej analizie wykazują zasadnicze różnice komplementarności. Kodeks Prawa Kanonicznego Kościoła rzymskokatolickiego stanowi spójny, zasadniczo zwięzły i regularnie aktualizowany wykaz obowiązujących norm. W przypadku Kościoła prawosławnego już na wstępie pojawia się problem z jednolitym i precyzyjnym wskazaniem na istnienie podobnego kodeksu (Przekop, 1977, s. 173).

Prawosławne prawo kościelne składa się z elementów, które regulują życie cerkiewne na różnych poziomach. Teologiczne postanowienia, orosy, kanony i listy kanoniczne, które dotyczą Cerkwi globalnie, koncentrują się, co oczywiste na doktrynie, jak również charakteryzują teologiczne aspekty eklezjologii wyrażane przede wszystkim w fundamentalnym dla Cerkwi prawosławnej Nicejsko-konstantynopolitańskim wyznaniu wiary. Szereg kano-

nów soborów powszechnych, świętych Ojców, historyczne i współczesne postanowienia soborów Cerkwi lokalnych i innych władz oraz instytucji cerkiewnych również, w pewnych aspektach, dotyka przestrzeni powszechnej, chociaż w znakomitej większości wyznacza pewne normy organizacji życia cerkiewnego w perspektywie lokalnej: lokalnej Cerkwi, podstawowej jednostki administracyjnej (diecezji, metropolii lub egzarchatu), a przede wszystkim w podstawowych strukturach organizacyjnych: parafiach i monasterach.

Współczesna analiza prawosławnego prawa kościelnego w naturalny sposób porównuje je z rzymskokatolickim prawem kościelnym, jak również z innymi, niezależnymi gałęziami prawa (Znosko, 1973, s. 19). Ponieważ prawo to nie istnieje w izolacji, musi mieć powiązania z innymi naukami prawniczymi, które dostarczyły mu i dostarczają podstawowych pojęć prawniczych oraz materiału do jego struktury. Źródłem pojęć jest głównie prawo rzymskie i filozofia, a materiał struktury prawa kościelnego został zaczerpnięty z kultury helleńskiej, judaistycznej oraz cywilizacji rzymskiej i bizantyjskiej (Znosko, 1973, s. 19).

* Publikacja finansowana w ramach programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego pod nazwą „Narodowy Program Rozwoju Humanistyki” w latach 2017-2022, nr projektu 0083/NPRH5/H11/84/2017.

Oparta na teorii prawa struktura prawosławnego prawa kościelnego jest niekompletna. Niektóre z gałęzi są rozwinięte i szczegółowe, inne zaś wydają się potraktowane zdawkowo. Nie stanowi to w żadnym wypadku powodu do krytyki jakości tego prawa, gdyż kościelny system prawny nigdy nie rozwijał się z mocy jednorazowej i świadomej decyzji prawodawcy, lecz był rezultatem historycznego procesu. Ponieważ jednak prawo powinno dotyczyć wszystkich przejawów życia społeczności objętej danym prawem, a nawet sięgać dalej i odpowiadać na kwestie dotyczące relacji określonej społeczności ze światem niepodlegającym zasadom tego prawa, podejmując się systematyki tego prawa, należy jednoznacznie określić, czy prawo to dotyczy wszystkich tych elementów?

Model systematyzacji prawosławnego prawa kościelnego

Próba systematyzacji prawa kościelnego musi pokonać problem braku globalnego ujęcia Cerkwi w normach prawnych. Charakterystyka Cerkwi postrzegana przez pryzmat kanonów, tj. przepisów prawnych, odnosi się do Cerkwi lokalnej i wszystkich elementów jej życia. Pomija przy tym istotny eklezjalny element wzajemnych relacji wszystkich Cerkwi lokalnych. Badacze prawa kościelnego próbują wypełniać lukę systematyzacji, wprowadzając autorskie systemy opisywania realności tego prawa. Omawiana w podręcznikach struktura dotyka, ich zdaniem, wszystkich aspektów życia cerkiewnego. W modelu polskiego teologa i znawcy prawa kościelnego ks. A. Znosko odnajdziemy strukturę prawa kościelnego, która dotyczy kolejno:

- terytorium objętego regulacją prawa kościelnego, tj. wskazania poszczególnych elementów Cerkwi, wspólnoty cerkiewnej, czyli duchowieństwa, laikatu, mnichów, władzy cerkiewnej oraz terenu;
- organizacji Cerkwi, tj. struktury globalnej i lokalnej;
- władzy cerkiewnej;
- relacji Cerkwi z innymi strukturami, m.in. państwem, związkami religijnymi i społecznościami nieprawosławnymi (Znosko, 1973, s. 23–24).

Inne modele możemy znaleźć w dziełach światowej sławy kanonistów, m.in.: G. Ralliego, M. Potliego (Rallis i Potlis, brak daty), A. Pawłowa (Pavlov, 1902), W. Beneszewicza (Benešević, 1914), biskupa Nikodema Milasza (Nikodim episkop Dalmatinskij, 1897), archim. Eufemiusza Jovanovicia (Jovanović, 1844). Analiza ich opracowań nie rozwieje jednak wszystkich wątpliwości związanych z próbą systematycznego przedstawienia przedmiotu naszej analizy.

Terytorium i zasięg prawa

Pewne problemy rodzą się w aspekcie określenia obszaru objętego regulacją prawa kościelnego. Podstawowa charakterystyka nie stanowi źródła rozbieżności. Prawo sprawowania władzy Cerkwi ma charakter powszechny, tj.

obejmuje cały świat. Władza ta ma dodatkowo charakter duchowy i dobrowolny (Znosko, 1973, s. 142). Do dzisiaj nie zostały ujednoczone kwestie terenu objętego przepisami prawnymi określonego stopnia. O ile obszar objęty powszechnym prawosławnym prawem kościelnym jest rozumiany jednoznacznie, to problem tkwi w jednoznacznym określeniu granic obowiązywania prawa lokalnego, dotyczącego konkretnej Cerkwi lokalnej lub terenu dotychczas nieobjętego zasadami prawa kościelnego. Brak jednoznacznej interpretacji istniejących norm prawnych oraz próby interpolacji zasad prawnych z różnych lokalnych wspólnot na tereny dotychczas nieobjęte tymi zasadami rodzą problemy w tworzeniu szczegółowych przepisów dotyczących m.in. pewnych odstępstw od zasad terytorialnych w Cerkwi, tj. organizacji życia diaspor, tworzenia metochionów czy ustanawiania stauropigii lub egzarchatów (Znosko, 1973, s. 143–147).

Powiązany ze wskazanym wyżej obszarem prawnym, który również może sprawiać problem w momencie precyzyjnej identyfikacji, jest określenie zasięgu terytorialnej władzy cerkiewnej. Granice terenów organizacji cerkiewnych ulegały i mogą ulegać zmianom. Zasadniczo istnieją dwie drogi wprowadzania zmian. Pierwsza z nich to sposób pierwotny, który jest określany również jako oryginalny. To zmiana granic terytorialnych jednostki cerkiewnej następująca w wyniku działalności misyjnej (Znosko, 1973, s. 148). Druga droga to zmiana jurysdykcji nad terenem przynależnym określonej Cerkwi lokalnej i przekazanie go w jurysdykcję innej Cerkwi lokalnej. Ten ostatni sposób zmiany zasięgu terytorialnego władzy cerkiewnej, określany jako sposób derywatywny lub pochodny, może przyjmować różne formy: przekazania władzy innej Cerkwi lokalnej, wyodrębnienia struktur autonomicznych lub wyodrębnienia struktur autokefalicznych (Znosko, 1973, s. 150). Szereg zasad dotyczących zmian zasięgu terytorialnego został opisany w przepisach prawa kanonicznego. Mają one charakter prawa szczegółowego, partykularnego, dotyczącego często określonych historycznych wydarzeń, chociaż nie brakuje wśród nich i takich, które omawiają uniwersalne mechanizmy. Przykładem takiej normy prawnej jest wskazanie 30 lat jako okresu, po którym władza cerkiewna na określonym terenie przyjmuje statut „nietykalności”. Zasada ta została przedstawiona w 17 kanonie IV Soboru Powszechnego (Znosko, 1973, s. 151). Normy prawne dotyczące zasięgu terytorialnego, przez swoje rozproszenie w korpusie postanowień kanonicznych nie ułatwiają jednoznacznego uporządkowania i, jak wskazują na to współczesne interpretacje kanonistów z różnych Cerkwi lokalnych, dają pole do wysnucia całkowicie odmiennych wniosków, co staje się szczególnie niebezpieczne w sytuacjach sporów terytorialnych.

Organizacja Cerkwi

Kolejny element prawosławnego prawa kościelnego wydaje się być zbudowany na solidnym fundamencie prawosławnej eklezjologii, postanowieniach soborowych

i licznych dziełach patrystycznych. Dotyczy on charakterystyki tego, czym jest Cerkiew, jakie są jej składowe elementy, jakie cechy, przymioty stanowią stały element podstawowej nauki o Cerkwi. Jednak zbyt często, w oparciu o naukę dogmatyczną zawartą w Nicejsko-konstantynopolińskim symbolu wiary, organizacja Cerkwi jest omawiana wyłącznie na przykładzie wzorcowych „cech” zapisanych w tym symbolu, tj. jedności, świętości, soborowości i apostołowości. Są one swoistą preambułą opisująca to, w jaki sposób Cerkiew jest postrzegana przez Boga, oraz powinna być postrzegana przez otaczający świat i wiernych do niej należących. W takim ujęciu zanika całkowicie wskazanie na normy prawne, które wspierają i chronią Cerkiew przed naruszeniem którejs z jej dogmatycznych cech i przez to przed wypaczeniem postrzegania jej funkcji w świecie.

Doskonałym przykładem tej metodologii jest dookreślenie jednej z cech Cerkwi, a mianowicie powszechności. W traktatach eklezjalnych jest ona wyjaśniana jako cecha „nieograniczonej określonej przestrzeni, lecz obejmującej cały kosmos (rozumiany tutaj jako wszechświat - MŁ)” (Znosko, 1973, s. 156). Powyższa charakterystyka jest całkowicie słuszna i poprawnie skonstruowana w kontekście nauczania o Cerkwi, natomiast w żadnym stopniu nie odpowiada potrzebom określenia mechanizmów wspomagających realizację takiego założenia w ziemskich realiach. W oparciu o powyższy przykład możemy stwierdzić, że problemem prawosławnego prawa kościelnego jest brak przepisów ogólnych, które „nauczanie” o Cerkwi przekładałyby w „prawo” regulujące życie Cerkwi. Po raz kolejny możemy zauważyć, że zbiory kanoniczne wskazują na liczne normy szczegółowe, często uwarunkowane geograficznie lub historycznie. Trudnym zadaniem staje się już jednak odnalezienie jednoznacznych i prostych norm.

Analiza opisów organizacji Cerkwi pozwala zauważyć, że wykorzystuje się w tym celu rozmaite mechanizmy. Niekiedy charakterystyka koncentruje się na znaczeniu dogmatycznym, bądź modelu eklezjalno-dogmatycznym. Struktura charakteryzowana jest jako „Bogoludzki organizm” łączący przestrzenie horyzontalne (wierni) i wertykalne (świat widzialny z niewidzialnym), jako „mistyczne ciało Chrystusa”. W innym modelu organizacja ukazywana jest jako struktura hierarchiczna oparta na wzorcu zstępującym: Chrystus, hierarchia cerkiewna, wierni lub wstępującym: wierny, duszpasterz, Chrystus. Jeszcze inny model wskazuje na organizację Cerkwi lokalnej: zwierzchnik, duchowieństwo, laikat, lub wreszcie na model powszechnej Cerkwi, która składa się z wielu Cerkwi lokalnych.

Szczególnie w przypadku operowania ostatnim ze wskazanych modeli, dużym problemem staje się odnalezienie i wskazanie norm prawa kościelnego regulujących wzajemne relacje Cerkwi lokalnych i organizację ich życia na poziomie wzajemnych relacji oraz reprezentowania Cerkwi w świecie zewnętrznym.

Zdaniem A. Znosko integralność Cerkwi powszechnej charakteryzują określone zasady prawne (Znosko, 1973, s. 177). Niestety są one rozproszone w postanowieniach soborów powszechnych, soborów lokalnych i komentarzach

kanonistów, przez co nie tworzą zwartego i ujednoczonego materiału.

Integralność wyraża się w następujących zasadach:

- Postanowienia dogmatyczne są definiowane na poziomie powszechnym. Cerkiew lokalna nie ma samodzielności w dziedzinie nauki dogmatycznej.
- Powszechnie obowiązujące nauki kanoniczne.
- Zróżnicowanie liturgiczne nie może naruszać jedności dogmatycznej.
- Każda z Cerkwi lokalnych jest pełnoprawnym i równouprawnionym elementem Cerkwi powszechnej. Honorowa i historyczna kolejność umieszczana w dyptychach nie ma wpływu na to równouprawnienie (Znosko, 1973, s. 179).

Każdy ze wskazanych modeli organizacji Cerkwi funkcjonuje w pełni legalnie i w zgodzie z nauczaniem eklezjalnym Cerkwi prawosławnej. Mają jednak one charakter deklaratywno-opisowy, wskazując na cechy, przymioty, właściwe relacje, bez wskazania odpowiednich narzędzi i prawnych mechanizmów, które mogą dany model ocalić.

Władza cerkiewna

Hierarchiczny charakter organizacji cerkiewnej opisany w prawie kościelnym ma swoje słabości. Wśród nich nadrzędną wydaje się koncentracja na zachowaniu porządku i organizacji życia laikatu, duchowieństwa i hierarchii. Kolejnym objętym normami prawnymi wątkiem jest charakterystyka Cerkwi lokalnej. Najbardziej pomijanym elementem jest jednak określenie wzajemnych relacji, praw, obowiązków i kierunku działań podejmowanych przez zdecentralizowaną władzę Cerkwi lokalnych, tj. zobowiązań zwierzchników bądź soborów lokalnych do wspólnych działań.

W podobny sposób możemy scharakteryzować instytucje sądowe i odwoławcze Cerkwi prawosławnej. Są one skoncentrowane na podejmowaniu działań wobec laikatu i duchowieństwa na szczeblu diecezjalnym, lokalnym, a nawet powszechnym. Nie podejmują jednak kwestii organów władzy kościelnej, kontroli ich prerogatyw, czy sposobów uzdrawiania sporów i konfliktów na szczeblu powszechnym.

Relacje Cerkwi z innymi strukturami

Bilateralne komisje teologiczne z innymi Kościołami, państwowo-cerkiewne komisje majątkowe, prawodawstwo świeckie, a od niedawna prawodawstwo unijne i zasady organizacji międzynarodowych, z którymi Cerkiew wchodzi w relacje – wszystkie te sfery powinny opierać się po stronie cerkiewnej na normach prawa kościelnego. Wnioski, wypracowane stanowiska czy przyjęte w efekcie dialogu decyzje wraz z dokumentacją stają się już jednak nowymi elementami wpływającymi lub zmieniającymi po-

szczególne przepisy prawne. Aktywna działalność Cerkwi na arenie międzynarodowej, żywy dialog ekumeniczny oraz nieustannie zmieniające się prawodawstwo świeckie prowadzą do konieczności aktualizacji przepisów prawa kościelnego uwzględniającego nowe uwarunkowania.

W szczególnych sytuacjach pojawia się pytanie o prerogatywy podejmowania decyzji „w imieniu” Cerkwi prawosławnej, reprezentowania całości Cerkwi powszechnej, bądź ustalania kwestii wykraczających poza kompetencje Cerkwi lokalnej.

Trudności systematyzacji i zagrożenia z niej wynikające

Krytyczna analiza prawosławnego prawa kościelnego rodzi niebezpieczeństwo wyciągnięcia błędnych wniosków. Wskazane wyżej braki nie stanowią punktu wyjścia do odrzucenia dotychczasowego modelu i wprowadzenia rewolucyjnych zmian. Brak w pełni opisanych klauzul prawnych dotyczących wszystkich elementów życia Cerkwi wynika z przyjętej w prawosławiu drogi podejmowania decyzji. Mechanizm budujący tę drogę został wdrożony w epoce soborów powszechnych. To mechanizm reagowania. Wszystkie dogmatyczne orosy wyjaśniające nauczanie Cerkwi o Bogu, dziele zbawienia, czy relacji Boga z człowiekiem, pojawiały się jako reakcja na błędną naukę i dążenie do ocalenia jedności Cerkwi. Nie były wynikiem teoretycznych rozważań, tworzenia koncepcji teologicznych czy budowaniu spójnego systemu. Rodziły się w wyniku impulsu, który zagrażał ortodoksyjnemu postrzeganiu Boga i prawidłowej z Nim relacji.

Podobnie powinniśmy postrzegać prawosławne prawo kościelne. Nie było ono budowane jako komplementarny system, lecz konstytuowało się jako reakcja na aktualne potrzeby. Dysfunkcja relacji duchowieństwa ze światem zewnętrznym zrodziła kanony dyscyplinarne regulujące te relacje. Problemy moralne wiernych i duchowieństwa prowokowały do określenia prawnych granic i wynikających z ich przekroczenia kar.

Samoidentyfikacja Cerkwi prawosławnej ma w prawie kościelnym wymiar teologiczny, oparty o dogmatyczną charakterystykę Nicejsko-konstantynopolitańskiego symbolu wiary. Kolejny poziom identyfikacji to poziom administracji wewnętrznej Cerkwi lokalnej. W tym ciągu postanowień i orzeczeń prawnych brakuje charakterystyki struktury administracyjnej Cerkwi powszechnej.

To właśnie decentralizacja struktur cerkiewnych, historycznie związana z utworzeniem pierwszych patriarchatów i później kolejnych Cerkwi lokalnych, doprowadziła do uszczegółowienia postanowień prawa kościelnego na poziomie struktur lokalnych. Podobnie, jak w przypadku postanowień dogmatycznych widzimy tutaj wyłącznie reakcję na zaistniałą historyczną rzeczywistość.

Problemem współczesnego prawosławnego prawa kościelnego jest oparcie się na dwóch filarach: prawie kanonicznym i świadomości prawnej poszczególnych Cerkwi lokalnych (Znosko, 1973, s. 174). Gradacja tych filarów

wydaje się oczywista i wskazuje na pierwszeństwo prawa powszechnego ponad prawem lokalnym. W rzeczywistości brak orzeczeń kanonicznych na poziomie powszechnym dopuszcza wykorzystanie przepisów lokalnych, przy czym ignorowany jest niekiedy w takiej sytuacji zasięg obowiązywania określonego przepisu. Lokalne prawo Patriarchatu Aleksandryjskiego, przy braku powszechnie obowiązującej normy prawnej, może być zaadoptowane do prawa innych Cerkwi lokalnych.

Źródła prawa kościelnego

Próbując usystematyzować prawo kościelne nie będziemy mieli problemu z określeniem jego źródeł, które dzielimy na materialne i formalne. Ich zwięzłej analizy dokonał już ks. A. Znosko wskazując przy tym na ich hierarchię oraz zakres obowiązywania (Znosko, 1973, s. 31–85).
Ogólna charakterystyka źródeł materialnych:

- Pismo Święte
 - przedstawiające niezmiennie i powszechne zasady i przykazania wyrażające wolę Jezusa Chrystusa (Nikodim episkop Dalmatinskij, 1897, s. 40);
 - zawierające szereg innych postanowień apostołów dotyczących prawa kościelnego (Nikodim episkop Dalmatinskij, 1897, s. 40–41);
 - poświadczające obowiązywanie poszczególnych zasad i przykazań starotestamentowych (Nikodim episkop Dalmatinskij, 1897, s. 43);
 - oparte na woli Bożej i woli Cerkwi (Znosko, 1973, s. 31–33);
- Tradycja Święta
 - uznana na równi z autorytetem Pisma Świętego przez apostołów, sobory lokalne i powszechne: m.in. 21 kanon Soboru w Gangrze, 7 kanon VII Soboru Powszechnego, 91 kanon Bazylego Wielkiego (Nikodim episkop Dalmatinskij, 1897, s. 45; Baron i Pietras, 2006, s. 128);
 - oparta na woli Bożej i woli Cerkwi (Znosko, 1973, s. 31–33);
- Ustawodawstwo Cerkiewne:
 - Sobory powszechne
 - stanowiące źródło powszechnego prawa kościelnego;
 - Cerkiew uznaje 7 soborów powszechnych i 189 kanonów na nich przyjętych;
 - uzupełniające prawo kościelne o: postanowienia dogmatyczne, postanowienia kanoniczne, wyroki sądowe (Znosko, 1973, s. 36–37);
 - Sobory lokalne
 - Historyczne sobory biskupów lub przedstawicieli niektórych Cerkwi lokalnych;
 - Pierwszym takim soborem był sobór apostołski w Jerozolimie w 51 roku;
 - Postanowienia 10 soborów lokalnych zostały później przyjęte jako ogólnie obowiązujące; są to sobory w: Ancyrze (314), Neocezarei (314-

- 325), Gangrze (340), Antiochii (341), Laodycei (341), Sardyce (343), Konstantynopolu (394), Kartaginie (419), Konstantynopolu (842), Konstantynopolu (879) (Znosko, 1973, s. 37–38);
- Współczesne sobory stanowiące prawo kościelne w Cerkwiach lokalnych;
- Ustawodawstwo biskupów
 - Kanony 13 biskupów: 12 zbiorów uznanych w 2 kanonie Soboru in Trullo za powszechnie obowiązujące i 1 zbiór uznany za powszechny zgodnie z postanowieniem VII Soboru Powszechnego (Znosko, 1973, s. 39–40);
 - Zbiory kanonów
 - Opracowania kanoniczne stanowiące kompilacje obowiązujących praw:
 - ▶ Kanonikon patriarchy konstantynopolitańskiego Jana Postnika stanowiący podstawę Nomokanonu słowiańskiego;
 - ▶ 49 kanonów patriarchy konstantynopolitańskiego Nicefora Wyznawcy, które weszły częściowo w skład innych zbiorów: Kormczej (23 kanony), Pedalionu (37 kanonów), Syntagmy Ateńskiej (38 kanonów) (Znosko, 1973, s. 41);
 - ▶ 11 kanonów Mikołaja Gramatyka przedstawionych w: Pedalionie (Agapius a Hieromonk i Nicodemus a Monk, 1957), Syntagmie Ateńskiej (Rallis i Potlis, brak daty) i w Kormczej (*Kormčaa napečatana s" originala patriarha Iosifa*, 1912);
 - ▶ Kanony Bazylego Wielkiego, Jana Chryzostoma, Atanazego Antiocheńskiego (Znosko, 1973, s. 41);
- Ogólna charakterystyka źródeł formalnych:
- Źródła wczesnochrześcijańskie, pisma Mężów Apostolskich i Ojców Apostolskich, najstarsze zabytki piśmiennictwa chrześcijańskiego:
 - Pisma Klemensa Rzymskiego, Ignacego Antiocheńskiego, Dionizego Aleksandryjskiego, Grzegorza z Neocezarei, Piotra Aleksandryjskiego, Ireneusza z Lyonu, Cypriana z Kartaginy, Tertuliana;
 - Didache, Didaskalia, Kanony Apostolskie zawarte w Konstytucjach Apostolskich
 - Źródła epoki soborów powszechnych, zbiory kanoniczne, cywilne i mieszane:
 - Zbiory chronologiczne: Zbiór Poncki, Synopsa Stefana z Efezu, Kodeks Afrykański (Znosko, 1973, s. 57–58);
 - Zbiory systematyczne: Syntagma 50 tytułów Jana Scholastyka, Syntagma 14 tytułów, które później zostały włączone do nomokanonów (Znosko, 1973, s. 58–59);
 - Bizantyjskie zbiory praw cywilnych dotyczących Cerkwi: m.in. Kodeks Teodozjusza, Kodeks Justyniana, Digesta Justyniana, Instytucje Justyniana, Nowele Justyniana, Ekloga Leona V, Procheiron z 879 r., Epanagoga z lat 884-886, Bazyliki. Wszystkie zbiory Justyniana noszą nazwę Corpus iuris civi-

- lis, które zostały wydane w latach 528-534 (Znosko, 1973, s. 59–60);
- Zbiory mieszane – nomokanony: m.in. Nomokanon 50 tytułów, Nomokanon 14 tytułów, nomokanony pokutne;
 - Późniejsze źródła formalne:
 - Zbiory Cerkwi lokalnych;
 - Autorytatywne interpretacje starożytnych przepisów prawa kościelnego (Aleksego Aristenesa, Jana Zonarasa, Teodora Balsamona, Dymitra Chomatiana);
- Materiały źródłowe były gromadzone i publikowane w wielu redakcjach, wśród których największe znaczenie w prawosławnym prawodawstwie kościelnym posiadają: Syntagma Ateńska, alfabetyczna Syntagma Mateusza Blastaresa, zbiór Konstantego Armenopulosa, Pidalion, Nomokanon 14 tytułów, Nomokanon 50 tytułów, Kormcza św. Sawy Serbskiego oraz drukowana Kormcza (Znosko, 1973, s. 71–75).

Współczesne kodeksy prawosławnego prawa kościelnego Cerkwi lokalnych opierają się na greckiej redakcji Pidalionu oraz słowiańskiej drukowanej redakcji księgi Kormczej. Grecki Pidalion został w 1800 roku przetłumaczony przez D. Cummingsa na język angielski i wydany pod tytułem „The Rudder” (Agapius a Hieromonk i Nicodemus a Monk, 1957).

Materiały źródłowe w języku polskim

Przedstawiony powyżej przegląd źródeł prawosławnego prawa kościelnego obnaża kolejny problem związany z podejmowaniem dalszych badań. Problemem tym jest brak polskich przekładów wyżej wspomnianych tekstów. Z perspektywy analizy historycznej dotkliwy jest brak polskich wydań komentarzy kanonistów, czy też poszczególnych kodeksów. Problem ten dotyka jednak nie tylko historycznych materiałów źródłowych, lecz przede wszystkim współczesnych zasad prawnych. Przepisy prawa kościelnego obowiązujące w Polskim Autokefalicznym Kościele Prawosławnym są przetłumaczone i wydanie jedynie fragmentarycznie. Opublikowane i dostępne są postanowienia soborów powszechnych i 10 soborów lokalnych. Pośród wielu braków najbardziej dotkliwym jest brak aktualnego Kodeksu prawosławnego prawa kościelnego, tj. odpowiednika greckiego Pidalionu czy słowiańskiej Kormczej oraz autorytatywnych komentarzy (np. Jana Zonarasa czy Teodora Balsamona).

Taki stan potwierdzają prace nad terminologią prawosławną w języku polskim, realizowane w ramach grantu Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki. Zespół badawczy ze wszystkich specyficznych terminów dotyczących prawosławia wyodrębnił 367 haseł opatrzonych specjalistycznym kwalifikatorem „kanoniczny”. Dotyczą one: prawosławnego prawa kościelnego i kanonicznego, struktury administracyjnej, osób prawnych i stanowisk cerkiewnych (Czarnecka, Ławreszuk i Przyczyna, 2018, s. 225–226). Opierając się na strukturze bazy wszystkich

terminów liczącej ponad 4000 terminów, wyodrębnionych z materiałów źródłowych, należy wskazać, że terminy specjalistyczne dotyczące prawosławnego prawa kościelnego stanowią 9,1% całości. Porównanie z terminami opisanymi innymi kwalifikatorami specjalistycznymi wygląda następująco: terminy teologiczne i biblistyczne obejmują 17,8%, natomiast terminy związane z prawosławną obrzędowością i sztuką cerkiewną obejmują 23,1% ogółu artykułów hasłowych. Biorąc pod uwagę, że kwalifikator „kanoniczny” obejmuje ustalenia regulujące wszystkie aspekty życia Cerkwi, jej organizację, strukturę (w tym osoby prawne i stanowiska cerkiewne), zarządzanie, prawa, obowiązki, nagrody i kary kanoniczne, oczekiwany był znacznie wyższy wynik.

Ponieważ badania dotyczyły terminów istniejących w polskiej terminologii prawosławnej wyekscerpowanych ze współczesnych polskojęzycznych źródeł, wynik sprowokował do analizy materiałów źródłowych.

Zespół badawczy mianem polskiej terminologii prawosławnej określił zbiór terminów: „związanych z religijnością i duchowością Cerkwi prawosławnej; obejmujących wybraną terminologię chrześcijańską pierwszego tysiąclecia; z zakresu trzech wyodrębnionych aspektów prawosławnego życia religijnego: doktryny (nauczania), prawa i praktyki” (Charkiewicz, 2018, s. 182). Terminologia prawa kościelnego została już na wstępie określona jako jeden z trzech głównych elementów całości. Baza źródłowa objęła źródła wyspecjalizowane i niewyspecjalizowane. W tej ostatniej grupie znalazło się sześć źródeł słownikowych i leksykograficznych, w tym współczesna pozycja specjalistyczna opracowana w 2016 roku przez zespół naukowy zorganizowany przy Katedrze Teologii Prawosławnej Uniwersytetu w Białymstoku „Specyfika polskiej terminologii prawosławnej. Koncepcja normalizacji pisowni” (Charkiewicz, 2018, s. 182–183). Uzupełnieniem bazy źródłowej stało się 27 źródeł wyspecjalizowanych, zgrupowanych tematycznie w 3 działy: doktryna – 9 pozycji, prawo – 7 pozycji oraz praktyka – 11 pozycji (Charkiewicz, 2018, s. 186). Poszukiwania materiałów źródłowych ukazały na problem związany z brakiem obecności wielu opracowań dotyczących prawosławnego prawa kościelnego w języku polskim.

J. Charkiewicz w swoich badaniach ukazał, że duża liczba źródeł z dziedziny doktryny sprawiła, że zespół badawczy zdecydował o przeniesieniu części z nich do bibliografii i wykorzystywania ich jedynie uzupełniająco (Charkiewicz, 2018, s. 185). Podobny mechanizm miał zastosowanie w przypadku wyodrębnienia haseł z dziedziny praktyki. W przypadku oznaczania źródeł prawnych, poszukiwania i wybór tych materiałów został scharakteryzowany jako „stosunkowo ograniczony w porównaniu z działami doktryna i praktyka” (Charkiewicz, 2018, s. 185), co w efekcie doprowadziło do sytuacji, że do bazy źródeł „Słownika polskiej terminologii prawosławnej” włączono niemal całą polskojęzyczną literaturę z zakresu prawosławnego prawa kościelnego.

Baza źródeł wyspecjalizowanych z dziedziny prawa objęła prace ks. Aleksego Znosko: „Prawosławne prawo

kościelne” w 2 tomach opublikowane w Warszawie w latach 1975 i 1975, „Kanony Kościoła Prawosławnego” w 2 tomach oraz zewnętrzne i wewnętrzne dokumenty prawne regulujące działalność Kościoła prawosławnego w Polsce. Korpus źródeł prawnych obejmuje następujące pozycje: A. Znosko, *Prawosławne prawo kościelne*, cz. 1, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, Warszawa 1973; A. Znosko, *Prawosławne prawo kościelne. Zagadnienia wybrane*, cz. 2, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, Warszawa 1975; *Kanony Kościoła Prawosławnego*, przekł. ks. dr A. Znosko, I i II, Wydawnictwo „Bratczyk”, Hajnówka 2000; *Ustawa z dnia 4 lipca 1991 r. o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego*, Dz. U. z 2014 r. poz. 1726; *Statut Wewnętrzny Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego*, [w:] „Wiadomości PAKP” 1999, nr 1, s. 4-7; *Statut Parafialny Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego*, [w:] „Wiadomości PAKP” 1999, nr 2, s. 4-7; *Statut Monasterów Męskich i Żeńskich Świętego Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego*, [w:] „Wiadomości PAKP” 1999, nr 10, s. 4-7.

Spośród pominiętych w bazie źródeł opracowań w języku polskim, możemy wskazać zaledwie kilka prac skoncentrowanych na tematyce prawa kościelnego, przy czym są one najczęściej fragmentarycznym ujęciem tej dziedziny, skoncentrowanym na wybranych zagadnieniach. Często są to opracowania wykraczające poza tematykę prawa kościelnego, uzupełnione o analizy eklezjalne, teologiczne, historyczne lub liturgiczne.

Wśród opublikowanych w języku polskim prac dotyczących tematyki prawosławnego prawa kościelnego możemy wymienić m.in. następujące pozycje ostatnich dekad: Betlejko J., *Święty i Wielki Sobór Cerkwi Prawosławnej* (Betlejko, 2017), Blaza M., *Synodalność (soborowość) w Kościołach wschodnich* (Blaza, 2020), *Bóg żywy. Katechizm Kościoła Prawosławnego* (Bóg żywy. Katechizm Kościoła Prawosławnego, 2001), abp Anastazy Yannoulatos, *Misja na wzór Chrystusa* (Yannoulatos, 2016), bp Andrzej Borkowski, *Ekumenizm a realizacja misyjnego posłannictwa Kościoła w kontekście dokumentów Wszechprawosławnego Synodu na Krecie* (Borkowski, 2019), Charkiewicz J., *Kanonizacja świętych w prawosławiu* (Charkiewicz, 2014), Dudra S., *Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny w obszarze polityki wyznaniowej oraz polityki narodowościowej Polski Ludowej i III Rzeczypospolitej* (Dudra, 2019), Hryniewicz W., *Zasada „ekonomii eklezjalnej” w życiu i teologii prawosławia* (Hryniewicz, 1981), Kałużny T., *Prawosławie i ekumenizm. Kontrowersyjny dokument Soboru na Krecie (2016)* (Kałużny, 2019), Kałużny T., *Oikonomia kościelna w teorii i praktyce Prawosławia* (Kałużny, 2018), *Kanony Kościoła prawosławnego w przekładzie ks. A. Znosko* (Znosko, 2000), *Katechizm Cerkwi Prawosławnej* (Katechizm Cerkwi prawosławnej, 2001), abp Jakub Kostiućzuk, *Proces formułowania i doprecyzowania społecznej nauki w oficjalnych dokumentach Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego* (Kostiućzuk, 2018), *Ekumenizm w dobie współczesnych wyzwań* (Kostiućzuk, 2013), Krukowski J., *Prawo administracyjne w Kościele*

(Krukowski, 2011), Kuźma A., *Istota eklezjologii pierwszego tysiąclecia w ujęciu prawosławnym i rzymskokatolickim w świetle dokumentu: „Synodalność i prymat w pierwszym Tysiącleciu: Ku wspólnemu rozumieniu w służbie jedności Kościoła”*, Chieti 2016 (Kuźma, 2019), *Wielki Sobór Kościoła Prawosławnego na Krecie w 2016 r. i jego ustalenia* (Kuźma, 2018), Ławreszuk M., *Prawosławie wobec tendencji nacjonalistycznych i etnofiletystycznych* (Ławreszuk, 2009), *Pojęcie „terenu kanonicznego” we współczesnej eklezjologii prawosławnej* (Ławreszuk, 2007), *Stosunek Kościoła prawosławnego wobec osób żyjących w związkach pozamałżeńskich* (Ławreszuk, 2014), *PAKP i uznanie ukraińskiej autokefalii* (Ławreszuk, 2020), Łotocki A., *Zasady autokefalii* (Łotocki, 1932), Płońska E., *Rodzaje i funkcje kar w prawie Kościoła prawosławnego w Polsce* (Płońska, 2020), Płoński R., *Tomosy z 1924 i 1948 roku nadające status autokefaliczny Polskiemu Autokefalicznemu Kościołowi Prawosławnemu: ich wydzźwięk historyczno-kanoniczny* (Płoński, 2009), *Przed Soborem Wszechprawosławnym*, red. Kałużny T., Kijas Z. (Kałużny i Kijas, 2016), Przekop E., *Problem wspólnego kodeksu prawa kanonicznego dla Kościołów prawosławnych* (Przekop, 1977), Mossakowski W., *Ugruntowanie autokefalii prawosławia w Polsce współczesnej* (Mossakowski, 2012), Szegda M., *Sprawa zwołania soboru przez prawosławnych* (Szegda, 1962), Tofiluk J., *O przygotowaniach do Soboru Wszechprawosławnego* (Tofiluk, 1999), Wilkiel K., *Historyczne uwarunkowania Soboru Stu Rozdziałów* (Wilkiel, 2019), Zachorowski S., *Studia z historii prawa kościelnego i polskiego* (Zachorowski, 1917), Znosko A., *Prawosławne prawo kościelne*, cz. I i II (Znosko, 1973, 1975), Zzyzkin M., *Autokefalia i zasady jej zastosowania* (Zzyzkin, 1931).

Powyższa bibliografia nie obejmuje opracowań całościowych, analizujących historyczną, teologiczną i praktyczną sferę życia Cerkwi. Publikacje takie również zawierają wartościowe informacje dotyczące prawosławnego prawa kościelnego. W spisie nie uwzględniono również tekstów źródłowych postanowień kanonicznych Soboru Biskupów Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego lub postanowień Soboru Wszechprawosławnego oraz międzycerkiewnych komisji przedsoborowych. Wykaz publikacji nie obejmuje także cywilnych aktów prawnych obowiązujących w Polsce.

Wskazane publikacje nie stanowią prac przekrojowych, nie podejmują kompleksowej analizy prawosławnego prawa kościelnego. Są to najczęściej wyniki szczegółowych badań związanych z określoną kwestią kanonicznego porządku lub prawnej dyscypliny Cerkwi prawosławnej. Kompleksowy materiał dotyczący prawosławnego prawa kościelnego opiera się w zasadzie na publikacjach dwóch autorów – ks. Aleksiego Znosko oraz Edmunda Przekopa. Ich opracowania były opublikowane w latach 70 XX w. Pomijając kwestie prawne ostatnich 50 lat, w tym niezwykle istotne z perspektywy prawosławnego prawa kościelnego komisje przedsoborowe, obrady i postanowienia Soboru Wszechprawosławnego czy prowadzone przez Cerkiew dialogi z Kościołem rzymskokatolickim, czy Kościoła-

mi dochalcedońskimi, opracowania wymagają rewizji, a przede wszystkim uaktualnienia. Uwzględniając ponadto problemy eklezjalno-kanoniczne związane z nadawaniem autokefalii i sporem jurysdykcyjnym na linii Konstantynopol-Moskwa, wydaje się, że nadchodzi czas na ponowne podjęcie badań w dziedzinie prawosławnego prawa kościelnego.

Selekcja materiału źródłowego słownika nie wskazuje bezpośrednio problemu z dostępnością materiałów. Źródła teologiczne stanowią 33% bazy wyspecjalizowanej, źródła praktyczne – 40,7%, zaś prawne – 26%. Jeśli jednak zauważymy, że baza źródeł prawnych wykorzystwała praktycznie wszystkie pozycje polskojęzyczne, to uwidacznia się już problem z dostępnością odpowiedniej liczby źródeł prawosławnego prawa kościelnego w relacji z innymi działami źródeł opisujących Prawosławie.

Praca badawcza nad słownikiem terminologii wykazała brak zarejestrowanych polskich odpowiedników wielu greckich i cerkiewnosłowiańskich terminów z dziedziny prawa kościelnego. Wśród zarejestrowanych polskich terminów wiele jest również takich, które stanowią bezpośrednie zapożyczenie z języków obcych i nie mają bazy synonimów, np. „diaspora”, „dyptych”, „egzarcha”, „egzarchat”, „ekdyk”, „eklezjarcha”, „ekloga”, „epanagoga”, „epikia”, „epikeia”, „etnofiletizm”, „gramota”, „kormcza”, „nomokanon”, „protekdyk”, „protosynkel” czy „razstryga”. Analiza frekwencyjna źródeł wskazała ponadto, że pomimo prób wprowadzania polskich odpowiedników, wciąż bardziej rozpowszechnione i częściej wykorzystywane są warianty fonetyczne nawiązujące do terminów w języku greckim lub cerkiewnosłowiańskim, co może świadczyć o ich sporadycznym wykorzystaniu. Takim przykładem są terminy „chorepiskop”, który jest rejestrowany w 3 źródłach (Evdokimov, 1964; Schmemann, 1997; Znosko, 2000), z wariantem „chorbiskup” wykorzystywanym wyłącznie w opracowaniach ks. A. Znosko. Podobnie traktowany jest termin „pronomia”, wykorzystywany w kontekście prawa cerkiewnego częściej niż pełny synonim „przywilej”.

Wnioski

Przeprowadzona analiza ukazuje szereg zadań, które powinny być podjęte w celu pełnej systematyzacji współczesnego prawosławnego prawa kościelnego. Podstawowym problemem jest brak ujednoczonego kodeksu dla Cerkwi powszechnej i ujednoczonego zbioru prawa kościelnego Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego.

Przepisy powszechnego prawa kościelnego w niewystarczający sposób porządkują kwestie wzajemnych relacji wewnątrz-cerkiewnych, a w szczególności obowiązków i granic prerogatyw lokalnych, autokefalicznych struktur cerkiewnych. Szczególnie współcześnie zagadnienia rozwoju terytorialnego Cerkwi lokalnych, procesy autokefalizacji, nadawania praw autonomii, rozwoju misji czy organizowania życia w diasporach wydają się być

nieujednolicone. Pomimo opracowania i zatwierdzenia dokumentów Soboru Wszechprawosławnego na Krecie, które odwołują się do części z powyższych kwestii, wciąż możemy mówić nierozwiązanym problemie. Dzieje się tak z powodu braku powszechnej recepcji tychże dokumentów, a przede wszystkim z powodu braku dowodów na stosowanie opracowanych przepisów.

Opierając się na kanonicznej zasadzie Jana Zonarasa, zauważalna jest również konieczność aktualizacji przepisów prawnych poprzez uznanie za nieobowiązujące tych przepisów, które kanonicznie zostały unieważnione późniejszymi kanonami tej samej lub wyższej rangi (Znosko, 1973, s. 71). Zbiory praw Cerkwi prawosławnej mają charakter przyrostowy. Powielane są nawet stare, zmienione lub uchylone kanony. Brak gruntownej aktualizacji praw i ich systematyzacji tematycznej wydaje się najbardziej trudną i czasochłonną pracą badawczą opartą na istniejącym, aczkolwiek rozproszonym materiale źródłowym.

Kolejnym z ukazanych w niniejszym artykule zadaniem jest normatywizacja wykorzystywanej w prawosławnym prawie kościelnym polskiej terminologii. Braki polskojęzycznej literatury przedmiotu, a przede wszystkim ożywienie badań nad prawem kościelnym i kanonicznym

wywołane nowymi ustaleniami Soboru Wszechprawosławnego pozwalają przypuszczać, że pojawią się wkrótce próby analiz tej sfery naukowej, co przy braku ujednoczonej terminologii, może prowadzić do nieprecyzyjnych i niespójnych tez i wniosków.

Ostatni wskazany cel powinien być poprzedzony opracowaniem jednolitej struktury terminologicznej uwzględniającej zarówno istniejące w języku polskim całościowe i fragmentaryczne opracowania, jak też fundamentalne opracowania obcojęzyczne, w tym najnowsze materiały źródłowe i literaturę przedmiotu związaną z przygotowaniem, przebiegiem i ustaleniami Soboru Wszechprawosławnego. Zadanie to może być zrealizowane poprzez opracowanie leksykonu prawosławnego prawa kościelnego. Ze względu na wskazane wyżej problemy związane z fragmentaryzacją prawa, brakami tematycznymi, niewystarczającą aktualizacją, a przede wszystkim dominacją ujęcia chronologicznego, zasadne wydaje się opracowanie takiego leksykonu w dwóch formach: alfabetycznej i tematycznej.

Wszystkie wskazane wyżej zadania prowokują do podjęcia badań nad współczesnym prawosławnym prawem kościelnym.

Bibliografia

- Agapius a Hieromonk i Nicodemus a Monk (red.) (1957). *The Rudder*. Przetłumaczone przez D. Cummings. Chicago: The Orthodox Christian Educational Society.
- Baron, A. i Pietras, H. (red.) (2006). *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*. Wydawnictwo WAM (Synody i Kolekcje Praw).
- Benešević, V. N. (1914). *Sbornik pamâtnikov po istorii cerkovnogo prava, preimušestvenno ruskoj cerkvi do èpohi Petra Velikogo*. Petrograd.
- Betlejko, J. (2017). „Święty i Wielki Sobór Cerkwi Prawosławnej”, *Studia i Dokumenty Ekumeniczne*, 33(1).
- Blaža, M. (2020). Synodalność (soborowość) w Kościołach wschodnich, *Studia Bobolanum*, 31, s. 87–111. doi: 10.30439/2020.2.5.
- Bóg żywy. Katechizm Kościoła Prawosławnego*. (2001). Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Borkowski, A. (2019). Ekumenizm a realizacja misyjnego posłannictwa Kościoła w kontekście dokumentów Wszechprawosławnego Synodu na Krecie, *Elpis*, 21, s. 93–97. doi: 10.15290/elpis.2019.21.12.
- Charkiewicz, J. (2014). *Kanonizacja świętych w prawosławiu*. Warszawa: Warszawska Metropolia Prawosławna.
- Charkiewicz, J. (2018). Opracowanie listy źródeł „Słownika polskiej terminologii prawosławnej”, *Elpis*, 20, s. 181–186. doi: 10.15290/elpis.2018.20.19.
- Czarnecka, K., Ławreszuk, M. i Przyczyna, W. (2018). „Słownik polskiej terminologii prawosławnej” – struktura artykułu hasłowego, *Elpis czasopismo teologiczne Katedry Teologii Prawosławnej Uniwersytetu w Białymstoku*, 20, s. 221–230. doi: 10.15290/elpis.2018.20.24.
- Dudra, S. (2019). *Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny w obszarze polityki wyznaniowej oraz polityki narodowościowej Polski Ludowej i III Rzeczypospolitej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR.
- Evdokimov, P. (1964). *Prawosławie*. Warszawa.
- Hryniewicz, W. (1981). Zasada „ekonomii eklezjalnej” w życiu i teologii prawosławia, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, 28(6), s. 137–152.
- Ђovanović, J. (1844). *Načatki cerkovnago prava drevnija pravoslavnija Crkve, s latinskim i srpsko-slovenskim tekstom*. Novi Sad. [online] <http://digital.bms.rs/ebiblioteka/publications/view/5230>, [25.06.2021].
- Kałuźny, T. (2018). *Oikonomia kościelna w teorii i praktyce Prawosławia*. Kraków.
- Kałuźny, T. (2019). Prawosławie i ekumenizm. Kontrowersyjny dokument Soboru na Krecie (2016), *Studia Oecumenica*, 18, s. 147–160. doi: 10.25167/SOe/18/2018/147-160.
- Kałuźny, T. i Kijas, Z. (red.) (2016). *Przed Soborem Wszechprawosławnym*. Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie.
- Katechizm Cerkwi prawosławnej*. (2001). Hajnówka: Bratczyk.
- Kormčaa napečatana s" originala patriarha Iosifa*. (1912). Moskwa: Żurnal «Cerkov'».
- Kostiuczuk, J. (2013). Ekumenizm w dobie współczesnych wyznań. W: *O tajemnicy zbawienia* (159–167). Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku.
- Kostiuczuk, J. (2018). Proces formułowania i doprecyzowania społecznej nauki w oficjalnych dokumentach Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego. *Elpis czasopismo teologiczne Ka-*

- tedry *Teologii Prawosławnej Uniwersytetu w Białymstoku*, 20, s. 9–15. doi: 10.15290/elpis.2018.20.01.
- Krukowski, J. (2011). *Prawo administracyjne w Kościele*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Kuźma, A. (2018). Wielki Sobór Kościoła Prawosławnego na Krecie w 2016 r. i jego ustalenia. *Elpis czasopismo teologiczne Katedry Teologii Prawosławnej Uniwersytetu w Białymstoku*, 20, s. 165–179. doi: 10.15290/elpis.2018.20.18.
- Kuźma, A. (2019). Istota eklezjologii pierwszego tysiąclecia w ujęciu prawosławnym i rzymskokatolickim w świetle dokumentu: „Synodalność i prymat w pierwszym Tysiącleciu: Ku wspólnemu rozumieniu w służbie jedności Kościoła”, Chieti 2016. *Elpis*, 21, s. 109–120. doi: 10.15290/elpis.2019.21.14.
- Ławreszuk, M. (2007). Pojęcie „terenu kanonicznego” we współczesnej eklezjologii prawosławnej”. *Elpis*, 15–16, s. 209–224.
- Ławreszuk, M. (2009). Prawosławie wobec problemu etnofiletyzmu. *Elpis*, 19–20, s. 73–102.
- Ławreszuk, M. (2014). Stosunek Kościoła prawosławnego wobec osób żyjących w związkach pozamałżeńskich. *Misc. Hist. - Iurid.* doi: 10.15290/mhi.2014.13.02.08.
- Ławreszuk, M. (2020). PAKP i uznanie ukraińskiej autokefalii. *Wiadomości PAKP*, 1, s. 13–17.
- Łotocki, A. (1932). *Zasady autokefalii*. Warszawa.
- Mossakowski, W. (2012). Ugruntowanie autokefalii prawosławia w Polsce współczesnej. *Studia Iuridica Toruniensia*, XI, s. 113–128. [online] <https://repozytorium.umk.pl/bitstream/handle/item/1314/SIT.2012.021%2CMossakowski.pdf?sequence=1>, [12.06.2021].
- Nikodim episkop Dalmatinskij. (1897). *Pravoslavnoe cerkovnoe pravo*. Sankt-Peterburg.
- Pavlov, A. (1902). *Kurs cerkovnogo prava*. Svâto-Troickaâ Sergieva Lavra.
- Płońska, E. (2020). Rodzaje i funkcje kar w prawie Kościoła prawosławnego w Polsce. *Studia Prawnoustrojowe*, 47, s. 209–224.
- Płoński, R. (2009). Tomosy z 1924 i 1948 roku nadające status autokefaliczny Polskiemu Autokefalicznemu Kościołowi Prawosławnemu: ich wydzźwięk historyczno-kanoniczny. *Studia Warmińskie*, 46, s. 153–171.
- Przekop, E. (1977). Problem wspólnego kodeksu prawa kanonicznego dla Kościołów prawosławnych. *Studia Płockie*, 5, s. 173–183.
- Rallis, G. i Potlis, M. *Sýntagma tôn theíon kai iherôn kanónon*, 6 vols. Athens.
- Schmemmann, A. (1997). *Eucharystia. Misterium Królestwa*. (A. Turczyński, Tłum.) Białystok.
- Szegda, M. (1962). Sprawa zwołania soboru przez prawosławnych. *Prawo Kanoniczne: kwartalnik prawno-historyczny*, 5(1–2), s. 211–230.
- Tofiluk, J. (1999). O przygotowaniach do Soboru Wszechprawosławnego. *Elpis*, 1, s. 69–84.
- Wilkiel, K. (2019). Historyczne uwarunkowania Soboru Stu Rozdziałów. *Elpis*, 21, s. 27–33. doi: 10.15290/elpis.2019.21.04.
- Yannoulatos, A. (2016). *Misja na wzór Chrystusa*. Warszawa: Warszawska Metropolia Prawosławna.
- Zachorowski, S. (1917). *Studia z historii prawa kościelnego i polskiego*. Kraków.
- Znosko, A. (1973). *Prawosławne prawo kościelne. Część I*. Warszawa: Chrześcijańska Akademia Teologiczna.
- Znosko, A. (1975). *Prawosławne prawo kościelne. Część II (zagadnienia wybrane)*. Warszawa: Chrześcijańska Akademia Teologiczna.
- Znosko, A. (tłum.). (2000). *Kanony Kościoła Prawosławnego*. 2. wyd. Hajnówka.
- Zyzykin, M. (1931). *Autokefalia i zasady jej zastosowania*. Warszawa.

Pojęcie „nowej sakralności” w muzyce cerkiewnej

Rafał Dmitruk

Chrześcijańska Akademia Teologiczna, Wydział Teologiczny Polska

ORCID: 0000-0002-2745-9976

rafaldmitruk1@gmail.com

rev. R. Dmitruk, *The concept of the “new sacredness” in Orthodox music*, Elpis, 23 2021: 137-140.

Abstract: The article is devoted to the concept of the „new sacredness” in Orthodox music. The „new sacredness” is a term that has appeared in this field for some time. The article will analyze all the sources of this term. Church singing is designed to help the believer during the divine service in a conversation with God. Orthodox music and its influence should create an appropriate atmosphere that brings a person closer to God. The conductor and the composer play a very important role in this program. They have a great responsibility, because their main task is to help believers reach God.

Streszczenie: Poniższy artykuł dotyczy pojęcia „nowej sakralności” w muzyce cerkiewnej. „Nowa sakralność” to termin który pojawił się od pewnego czasu w tej dziedzinie. W artykule zostaną przeanalizowane wszystkie źródła tego terminu. Śpiew cerkiewny ma za zadanie pomóc wiernemu w czasie nabożeństwa w rozmowie z Bogiem. Muzyka cerkiewna i jej oddziaływanie ma stworzyć odpowiedni klimat który zbliży człowieka do Boga. Bardzo ważną rolę w tym przekazie odgrywają dyrygent oraz kompozytor. To na nich spoczywa wielka odpowiedzialność ponieważ ich głównym zadaniem jest pomoc wiernemu w dotarciu do Boga.

Keywords: Orthodox music, church singing, history of Orthodox music, sacred, composer

Słowa kluczowe: muzyka cerkiewna, śpiew cerkiewny, historia muzyki cerkiewnej, sakralność, kompozytor



Muzyka cerkiewna jest nieodzownym elementem w kulturze prawosławnej, która koncentruje w sobie aspekty moralne i estetyczne. Ich celem jest realizacja wartości uniwersalnych, nasyconych duchowością i nadzieją. Śpiew cerkiewny jako integralna część kultury chrześcijańskiej (o której mówią Ojcowie Kościoła, naukowcy, teologowie, filozofowie) zajął również centralne miejsce i odzwierciedlenie w dziełach wielu kompozytorów.

Analiza literatury naukowej potwierdza, że teolodzy i filozofowie jednomyślnie określają jaki cel ma osiągnąć muzyka cerkiewna. Twierdzą oni, że powinna przede wszystkim charakteryzować się wyraźną stałą duchowością i być napełniona modlitewnym charakterem. Taki pogląd prezentowali również badacze muzyki cerkiewnej przełomu XIX i XX w. (Wozniesiński, Nikolski, Razumowski, Gardner, Martinow).

Na początku XX wieku ks. Dymitr Allemanow powiedział: „muzyka jest wartością która przebudza, wychowuje i najbardziej wyraża uczucia i jest niezbędna w rycie nabożeństwa” (Allemanov, 1911, s. 111). Podobne poglądy wyraża M. Lossky, patrząc na muzykę cerkiewną z punktu widzenia filozofii religii: „muzyk, kompozytor lub wykonawca musi być oczywiście „teologiem” w sensie kulturowania „katolickości-powszechności” w świadomości Kościoła. Oznacza to, że nigdy nie może zapominać, że jego główną rolą jest służenie w nabożeństwie i unikanie „samochwali”. A to oznacza, że powinien nakładać na siebie pewną odpowiedzialność w służeniu ludowi Bożemu, i nie narzucać innym swoje indywidualne upodobania” (Martynov, 1994, s. 240).

Kwestia zagadnień eklezjologii muzyki sakralnej nie

straciła swojego znaczenia we współczesności. Ks. Dymitr Bołgarski (słynny muzyk i naukowiec cerkiewny) widzi sens śpiewu cerkiewnego w jego powszechności. Śpiew według niego jest symfonią prawidłowego koordynowania duchowego wzrastania człowieka. Śpiew jest procesem uduchowiania i głównym językiem nabożeństwa. Nie jest z tego świata tak jak i Kościół nie pochodzi z tego świata (Bołgarski, 2021). Próba naukowego zrozumienia muzyki cerkiewnej trwa już od wielu stuleci. Dla jego kompleksowego zbadania istotna jest analiza prac nie tylko krytyków sztuki, ale także teologów i filozofów. Dla ustalenia kanonów muzyki liturgicznej tradycji prawosławnej ważne są dzieła Ojców Kościoła: Grzegorza Teologa, Bazylego Wielkiego, Andrzeja z Krety, Jana z Damaszku, Jana Chryzostoma, Klemensa Aleksandryjskiego i wielu innych. To oni pracowali nad udoskonaleniem i ujednoliceniem nabożeństw, wcielając poetyckie idee, myśli, obrazy oraz prawdy religijne.

Pierwsze fundamentalne opracowania muzyki cerkiewnej pojawiły się w drugiej połowie XIX i na początku XX wieku. Wśród badaczy śpiewu cerkiewnego z tego okresu należy wspomnieć o studencie Kijowskiego Duchownego Seminarium Dymitrze Razumowskim, który zapoczątkował systematyczne naukowe rozumienie muzyki duchowej (Razumovskij, 1867, s. 136). W jego monografii możemy przeczytać między innymi o szeroko rozwiniętej historii śpiewu liturgicznego, systemu osmoglasia oraz wykonywania śpiewu cerkiewnego w starożytnej cerkwi. Podkreśla on szczególną rolę św. Jana z Damaszku w kształtowaniu chrześcijańskich tradycji śpiewu oraz szeroko wyjaśnia zasady wykonywania dawnych systemów śpiewu (neumatycznego, greckiego, demestwiennego, buł-

garskiego, kijowskiego). Do grona specjalistów z dziedziny prawosławnej muzyki duchowej drugiej połowy XIX – początku XX wieku możemy zaliczyć ks. Dymitra Allemanowa: „Garmonizacja drewnierskiego cerkownego pienia”, „Cerkownyje łady i garmonizacja ich po teorii drewnich didaskałow wostocznego osmogłasija”, Wasilija Metałłowa: „Osmogłasije znamiennoego raspiewa po głasowym popiewkam”, Jurija Arnołda „Teorija drewnie-ruskogo cerkownogo i narodnoego pienia na osnovani awtenczeskich traktatow i akusticzeskoego analiza”. Analiza powyższych badań świadczy o dużym zainteresowaniu naukowców dziejami prawosławnej muzyki liturgicznej, starożytnych śpiewów w kontekście misterium nabożeństw.

Metodologię nauczania prawosławnej muzyki sakralnej pokazuje w swoich pracach badaczka L. Gustowa, która dzieli je na: historyczne, liturgiczne, soteriologiczne, hierotopiczne¹ metody, podkreślając, że ten ostatni rodzaj jest kluczowym w kategorii pojęcia przestrzeni sakralnej (Gustowa, 2011, s. 64-67). Na przełomie XX i XXI wieku widzimy duże zainteresowanie starożytnymi fundamentami śpiewu liturgicznego nie tylko w badaniach naukowych, ale również w twórczości kompozytorskiej. Należy również zauważyć, że potrzebę odrodzenia starożytnych śpiewów (które koncentrują w sobie modlitewność i kanoniczność prawosławia) w praktyce liturgicznej, podkreślają i wcielają słynni dyrygenci: D. Bołgarskij, O. Wasiliew, A. Grindenko, W. Mełnyk, metropolita Jonafan (Jeleckich) i inni. Na szczególną uwagę zasługuje postać metropolity Jonafana, który łączy tradycyjne utwory z „wymaganiami” sakralnymi współczesnych czasów. Opracował wiele utworów zapisanych na ponad 1600 stronach, które spełniają zarówno kryteria liturgiczne, jak i paraliturgiczne. W swoich utworach metropolita odwołuje się do kanonicznych starodawnych melodii, tym samym podtrzymuje odrodzenie starodawnych fundamentów liturgicznego śpiewu. Muzyka metropolity Jonafana wzbudza duże zainteresowanie nie tylko wśród środowisk cerkiewnych, ale również wśród świeckich chórów.

Dzisiaj do sakralności uczeni odnoszą się ze zrozumieniem. Poszerzają jego semantyczne pole, wychodząc poza praktykę liturgiczną, ekstrapolując je na zjawiska świeckie. Jednak większość badaczy rozpatruje pojęcie sakralności w kontekście chrześcijańskiej sztuki bezpośrednio związanej z cerkwią i nabożeństwem, gdzie w sakralnej przestrzeni i czasie ma miejsce spotkanie człowieka ze Stwórcą. Zarówno obecnie, jak i dawniej, głównym celem sztuki sakralnej jest komunikacja religijna. Estetyczne kryteria ulegają radykalnym zmianom, nabywając cech świeckiej sztuki, co daje podstawy do uznania tego procesu za sekularyzację. Jeśli jednak chodzi tu tylko o zmianę form sztuki, a nie treść, nie ma podstaw, aby uważać, że wy-

korzystanie zasobów świeckiej sztuki w cerkwi jest oznaką sekularyzacji. Sztuka cerkiewna nie staje się świecką, ponieważ nabywa ona cech antropocentryzmu i jest ukierunkowana nie tylko na Transcendentne, ale również i na człowieka. Dlatego sztukę sakralną nowej epoki możemy rozpatrywać jako nowy rodzaj sztuki, definiując ją jako „nowa sakralność”. Należy zaznaczyć, że termin „nowa sakralność” istniał już wcześniej w muzykologii. Określano tym terminem opis twórczości o tematyce religijnej kompozytorów końca XIX i początku XX wieku. Rosyjska badaczka N. Wasiliewna, w swojej pracy „Twórczość Galiny Ustawolskiej w aspekcie „nowej sakralności” wyjaśnia genezę i zarys „nowej sakralności”, interpretując go na przykładzie twórczości kompozytorki (Vasil'eva, 2004, s. 24). Autorka zauważa częste odwoływanie się kompozytorów w czasach sowieckich do tematyki sakralnej. W 60-70 lata XX wieku, większość artystów traktowała muzykę sakralną jako coś wiecznego, ponadczasowego, etycznie stabilnego, jako symbol duchowości, a nie cerkwi. Pierwsza fala nowego ruchu religijnego przypada na 70-80 lata, kiedy to tematyka chrześcijańska była jeszcze zabroniona. Sakralny element, jakiego nie można było przekazywać oficjalnie poprzez słowo, był przekazywany poprzez świeckie gatunki muzyczne. Obdarowane religijnym znaczeniem zostało zilustrowane nową interpretacją w kategorii czasu i przestrzeni, dzięki czemu nasilały się medytacyjne cechy muzyki. W 80-90 latach zauważamy drugą falę religijnego ruchu, której cechą definiującą, były bezpośrednie aluzje religijne i zwrócenie się do religijnych tekstów. W samych utworach zmniejszała się semantyka samego komponentu muzycznego (Vasil'eva, 2004, s. 6-7).

We współczesnej muzykologii możemy zauważyć zróżnicowane podejścia do badania muzyki liturgicznej, utworów przeznaczonych do nabożeństw i muzyki, która tylko imituje zewnętrzną formę gatunku liturgicznego. Ten podział pozwoli rozgraniczyć dwa typy muzycznych utworów, napisanych w XX w., które odtwarzają zasady „nowej sakralności”.

Pierwszy typ ukierunkowany jest na koncertowe wykonanie utworów, gdzie sakralność interpretuje się w kategorii artystyczno-estetycznej, a nie jako religijny fenomen pomimo głębokiej religijności ich autorów. Elementem charakterystycznym tych utworów jest wykorzystanie kanonicznych tekstów liturgicznych odwołujących się do średniowieczno-renesansowego albo barokowego stylu muzycznego. Najczęściej sam styl muzyczny wskazuje na charakterystyczny element „nowej sakralności”.

Drugi typ utworów muzycznych przeznaczony jest dla liturgii jako dla sakralnego aktu nabożeństwa i jest jej integralną częścią. „Nowa sakralność” w tym przypadku polega na aktualizacji zasobów muzycznych, jakie kompozytor wykorzystuje w swojej twórczości do tego, aby muzyka sakralna odpowiadała potrzebom współczesności. Te utwory nie są przeznaczone do koncertowego wykonania. Wyznacznikiem sakralności dla nich jest funkcja liturgiczna, jeśli rzeczywiście ich głównym celem jest pomaganie w nawiązaniu komunikacji człowieka z Transcendentnym.

¹ ієрѳс- święty + τόπος, miejsce, przestrzeń, jest wytworem poświęconym przestrzeni postrzeganym jako szczególna forma ludzkiej kreatywności, a także pokrewna dziedzina akademicka, w której bada się konkretne przykłady takiej twórczości. Jako dziedzina akademicka obejmuje dyscypliny: Historia sztuki, archeologia, antropologia kulturowa, etnologia i religioznawstwo, ale posiada przedmiot badań i własną metodologię. Koncepcja i termin zostały opracowane w 2002 roku przez Rosyjskiego historyka sztuki Aleksieja Lidova.

Pomimo różnic w podejściu muzykologów co do określania kryteriów muzyki jako sakralnej i „nowej sakralności” możemy odnaleźć kilka wspólnych kryteriów dla wszystkich badaczy. Po pierwsze, wszyscy zwracają uwagę na osobowość artysty i jego rozumienie kanonów cerkiewnych i jego stosunek do kanonicznego i niekanonicznego (indywidualnego) zastosowania w utworze muzycznym. Po drugie, stawiają wspólnie pytania co do różnic w rozumieniu sakralności i kanoniczności wschodnich i zachodnich tradycji chrześcijańskich. Po trzecie, kładą nacisk na autonomię słowa i muzyki w kompozycjach sakralnej treści. Po czwarte, bezpośrednio lub pośrednio zwracają uwagę na miejsce wykonania analizowanych dzieł, traktując sakralność jako indywidualne wyrażenie woli autora. Odpowiednio wszystkie komponenty powinny stać się zasadnicze przy rozwiązaniu pytania o specyfikę odtworzenia sakralności w utworach, które przeznaczone są do nabożeństw lub tylko naśladują formy liturgiczne. Wspólne stanowisko wskazuje, że między dwoma typami utworów (jako artefakty artystyczne) nie ma niezwykłej granicy i ten sam utwór może mieć sakralny wymiar w ramach działania synkretycznego a może być samowystarczalnym dziełem jaki zasobami muzyki odtwarza sakralny styl muzyki Renesansu i Średniowiecza.

Definicję „nowa sakralność” używa się tradycyjnie dla charakterystyki muzyki z końca XX wieku. Możemy jednak zauważyć, że współczesny etap rozwoju muzyki cerkiewnej kontynuuje ten proces, który rozpoczął się właśnie pod koniec XX wieku. Źródła „nowej sakralności” muzyki XX wieku (liturgicznej i koncertowej) sięgają korzeniami doby Renesansu. Pomogło to odkryć nowy antropocentryczny wymiar muzyki cerkiewnej, który położył podwaliny pod interpretację liturgicznych gatunków muzycznych oraz koncertowych. Należy zaznaczyć, że termin „nowa sakralność” może być wykorzystywany nie tylko metaforycznie, ale także w sensie dosłownym, czyli, interpretując sakralność jako akt komunikacji z Bogiem podczas liturgii, w jakiej wzrasta waga indywidualności, przede wszystkim w jego wymiarze artystycznym.

Autonomia sakralna i artystyczna stopniowo podlega dyferencjacji na trzy równe formy: liturgiczny, paraliturgiczny i pozaliturgiczny. Dwie pierwsze są reprezentantami sakralności jako części synkretycznego i liturgicznego działania. Trzecia zaś symbolizuje związek sakralnego (cerkiewnego) ze świeckim (pozacerkiewnym). Muzyczny styl nie należy do podstawowych oznak „nowej sakralności”, ponieważ jest on naturalnym czynnikiem ewolucji sztuki muzycznej. Potwierdzeniem tego jest muzyka różnych stylów, którą odnajdujemy w łacińskich liturgicznych utworach i tekstach z XVII-XIX, które przeznaczone są do nabożeństw. Przy tym muzyczny styl może służyć jako dodatkowy czynnik, szczególnie w tych przypadkach, kiedy w muzyce liturgicznej rozdziela się pojęcia „stary kościelny styl” i „nowy kościelny styl”, gdzie nowy ma wyraźne oznaki antropocentrycznych tendencji.

Komponent językowy jest oznaką „nowej sakralności” muzyki liturgicznej nowych czasów. W średniowiecznej sztuce kanonicznej język liturgiczny był uważany za

jeden z atrybutów sakralności, słusznie zauważając, że ma być podniosły i ma „nosić człowieka ponad ziemię”. Tłumaczenie oryginalnego tekstu liturgicznego na inny język nie do końca daje możliwość adekwatnie przyjąć zamierzoną intencję z religijnego punktu widzenia. Należy również zwrócić uwagę na to, że funkcjonalne rozumienie sakralności ukrywa w sobie pewne niebezpieczeństwo rozerwania między liturgiczno-obrzędową a estetyczną funkcją. W średniowieczu i później możemy zauważyć, że w utworach muzycznych aspekt sztuki zdecydowanie przemieniał nabożeństwo w duchowy koncert, czyli zamieniał go na sztukę, a nie na modlitwę. Dzisiaj możemy zauważyć przeciwstawne zjawisko, ponieważ komponent artystyczny przechodzi na drugi plan, często przez brak finansowych możliwości utrzymania wykwalifikowanego zespołu artystycznego. Między innymi przez ten element następuje obniżenie poziomu artystycznego muzyki liturgicznej.

Funkcjonalna interpretacja muzyki liturgicznej nowej ery pozwoliła przyciągać do cerkiewnych nabożeństw różne muzyczne gatunki, które w średniowieczu były uważane za Nieliturgiczne. Wśród tych gatunków, które zajmują ważne miejsce w nabożeństwach w dzisiejszych czasach, jest tzw. duchowa pieśń. Jako składowa nabożeństw duchowa pieśń ostatecznie uformowała się we współczesności, dlatego jest wyraźnym przykładem „nowej sakralności”. Duchowa pieśń jest tym gatunkiem, gdzie najbardziej wyrażona jest szczególna cecha „nowej sakralności” i udziału wiernych w nabożeństwie. Autonomia sakralnego i artystycznego komponentu wyrażona w muzyce i tekstach pieśni duchowych jest ściśle powiązana z funkcjonalnym rozumieniem muzyki liturgicznej. W Cerkwi prawosławnej w Polsce pieśni duchowe oficjalnie funkcjonują jako paraliturgiczne. Jednak możemy zauważyć ich swoisty renesans w użyciu liturgicznym. W niektórych świątyniach używa się je w trakcie liturgii (w momencie przed przyjęciem przez wiernych eucharystii). Wschodniosłowiańska duchowa pieśń jest reprezentantem „nowej sakralności”. Z jednej strony jest częścią cerkiewnej kultury w jej świątynnym lub poza świątynnym wymiarze i służy jako komunikator między wiernym a Bogiem. Poza świątynne wykonanie duchowych pieśni odkrywa drogę do folkloryzowania ich, gdzie sakralność funkcjonuje w inny sposób niż w cerkiewnej kulturze. Cerkiewna sztuka, reprezentowana przez pieśni duchowe, która jest nakierowana na przeciętnego laika, zmienia swoje artystyczne priorytety i nabywa cech, które pozwalają patrzeć na nie w kontekście popularnej kultury. Przy tym sakralny wymiar cerkiewnych duchowych pieśni pozostaje niezmienny. Podsumowując, możemy stwierdzić, że wschodniosłowiańska duchowa pieśń formowała się w ogólnoeuropejskim paradygmacie „nowej sakralności”, którego głównymi cechami są uproszczenia językowe, czynny wzrost roli wiernych w liturgii, autonomia elementów sakralnych i artystycznych nabożeństwa oraz funkcjonalna interpretacja sakralności poprzez wydzielenie trzech równych sakralnych dziedzin: liturgicznej, paraliturgicznej i pozaliturgicznej. Sakralny komponent we wschodniosłowiańskim śpiewie

duchowym jest przedstawiony we wszystkich poziomach: liturgicznym, paraliturgicznym, pozaliturgicznym.

„Nowa sakralność” jest otwartym systemem, który współdziała z różnymi warstwami kulturowymi, wśród których jest sakralny chrześcijański świat.

Średniowieczna sztuka cerkiewna jako środek religijnej komunikacji człowieka z Bogiem, dzięki środkiem artystycznym, w symboliczny sposób odtwarzała nadprzyrodzony świat w sakralnej przestrzeni nabożeństwa. Antropocentryczny wymiar sztuki chrześcijańskiej, który rozpoczął się w baroku, aktualizował nową jakość muzyki religijnej. Charakteryzował się: dynamiką, jasnością, przejrzystością, monumentalnością, a jednocześnie prostotą. Te cechy nabierają szczególnego znaczenia w duchowej pieśni, która w pełni odpowiada pytaniom wierzącego nowej ery. Nie tylko jako indywidualna modlitewna pieśń, ale również jako składowa część nabożeństwa. Prostota, zrozumiałość tekstu, nieskomplikowane melodie, które skierowane były do wykonania przez chóry amatorskie dla wszystkich wiernych, stworzyły gatunek duchowej pieśni popularnej w całej Europie. Funkcjonalne rozumienie muzyki chrześcijańskiej poprzez dyferencjację trzech gatunków: liturgicznego, paraliturgicznego, pozaliturgicznego, miało swoje odzwierciedlenie w pieśni duchowej, jaka mogła wybrzmieć na liturgii lub na innych cerkiewnych nabożeństwach okolicznościowych. Stała się częścią sakralnej przestrzeni nabożeństwa i była wykonywana również jako indywidualna bądź wspólna, poza murami świątyni, której celem była sakralizacja dnia codziennego ludzkiego życia. Historia wschodniosłowiańskiej duchowej pieśni jest historią poszukiwania własnej drogi rozwoju. Gdzie próba zjedno-

czenia dawnych tradycji, które sięgają swoimi korzeniami średniowiecza, poєднаła się z radykalnym odnowieniem poetyckich i muzycznych form.

Podsumowując, możemy powiedzieć, że w dzisiejszych czasach (w epoce nowej sakralności) napotyamy nową falę twórczości duchowych pieśni i duchowej muzyki we wszystkich konfesjach chrześcijańskich. W odróżnieniu do poprzednich stuleci duchowa pieśń nie ma już polemicznego charakteru, a skierowana jest na formowanie chrześcijańskiego światopoglądu. Autorzy nowych duchowych pieśni w swoich utworach pragną wyrazić ducha czasu, przy tym zapisują wyznaniowe i narodowościowe tradycje jako punkty orientacyjne jej dalszego rozwoju. Odnosząc się do interpretacji sakralnych tekstów, kompozytorzy pragną podkreślić ich wszechstronność i starają się wywołać u słuchacza zaangażowanie w wieczne cenności duchowego życia. Rezultatem tego jest integracja duchowej muzyki minionej z nową warstwą prawosławnej kultury muzycznej. Współczesny rozwój duchowej pieśni nie jest nakierunkowany tylko na jej odrodzenie, ale również na nowe kierunki rozwoju. Przede wszystkim można zauważyć jej znaczną sekularyzację i asymilację ze świecką kulturą. Innowacją pieśni duchowych jest wykonanie ich z akompaniamentem. Pojawienie się takiego autorskiego kierunku pieśni duchowych jest uosobieniem syntezy cerkiewnej i świeckiej.

W dzisiejszej muzykologii, kulturologii i teologii pojawiają się próby określenia, w którym kierunku podążać ma współczesna muzyka liturgiczna. I niestety nie ma jednoznacznej opinii. Muzyka cerkiewna musi przede wszystkim wypełniać swoje podstawowe i najważniejsze zadanie, czyli pomoc wiernemu w rozmowie z Bogiem.

Bibliografia

- Allemanov, D. (1911). *Kurs istorii russkogo cerkovnogo peniâ*. Č. 1: *Vvedenie v istoriû russkogo cerkovnogo peniâ (Penie v Cerkvi vselenskoj)*. Moskva: Notopečatnâ P. Ūrgensona.
- Gnatûk, O. (1994). *Ukraïns'ka duhovna barokkova pišnâ*. Varšava – Kiïv: Pereval.
- Gustova, L. A. (2011). *Novyj podhod v izučenii sakral'noj pevčeskoj kul'tury pravoslavnoj tradicii: voprosy metodologii. Vesci Belaruskaj dzâržaŭnaj akadèmi muzyki. Vyp. 19*. Minsk.
- Losskij, N. O. (1931). *Cennost' i bytie. Bog i Carstvo Božie kak osnova cennostej*. Pariż.
- Martynov, V. (1994). *Istoriâ bogoslužebnogo peniâ: učebnoe posobie*. Moskva.
- Markova, E. N. (2000). *Problemy muzykal'noj kul'turologii: navč. posibnik*. Odessa.
- Razumovskij, D. V. (1867). *Cerkovnoe penie v Rossii*. Moskva.
- Vasil'eva, N. V. (2004). *Tvorčestvo Galiny Ustvol'skoj v aspekte «novej sakral'nosti»*. Niżnij Novgorod. Niżegorodskoj gosudarstvennoj konservatorii imeni M. I. Glinki.
- Bolgars'ki, D. (2021). *Spiv – ce proces oduhotvorenâ. № 24*. [online] http://g-vik.narod.ru/2005/n25/05_25_s10.htm, [24.06.2021].

Zarys problematyki obcojęzycznych odpowiedników wyrazów hasłowych *Słownika polskiej terminologii prawosławnej**

Grzegorz Makal

Uniwersytet w Białymstoku, Katedra Teologii Prawosławnej, Polska

ORCID 0000-0003-3021-0036

g.makal@uwb.edu.pl

Włodzimierz Misijuk

Uniwersytet w Białymstoku, Katedra Teologii Prawosławnej, Polska

ORCID 0000-0003-3460-4059

w.misijuk@uwb.edu.pl

G. Makal, rev. W. Misijuk, *Outline of the problem of foreign-language equivalents of headwords in the Dictionary of Polish Orthodox Terminology*, *Elpis*, 23 2021: 141-145.

Abstract: The article presents the general principles of assigning to the entry words of the *Dictionary of Polish Orthodox Terminology* their Greek, Church Slavonic and English equivalents, points to problems resulting from differences in the scope of terminology in particular categories of headwords and their foreign-language equivalents, analyzes the problems and presents the methods of solving them, established in the course of work on the Dictionary, by using foreign-language equivalents of headwords' synonyms. The article points to various sources and the lack of sources of some foreign-language equivalents to Orthodox terms presented in a *Dictionary of Polish Orthodox Terminology*.

Streszczenie: Artykuł prezentuje ogólne zasady przypisywania wyrazom hasłowym *Słownika polskiej terminologii prawosławnej* ich greckich, cerkiewnosłowiańskich i angielskich odpowiedników, wskazuje na problemy wynikające z różnic w zakresach terminologii w poszczególnych kategoriach wyrazów hasłowych i ich obcojęzycznych odpowiedników, analizuje zaistniałe problemy i prezentuje ustalane w toku prac nad *Słownikiem* sposoby ich rozwiązywania przy użyciu obcojęzycznych odpowiedników synonimów wyrazów hasłowych. Artykuł wskazuje na zróżnicowane źródła i brak źródeł niektórych obcojęzycznych odpowiedników terminów prezentowanych w *Słowniku polskiej terminologii prawosławnej*.

Keywords: religious terminology, foreign-language equivalents, synonym, Orthodoxy

Słowa kluczowe: terminologia religijna, odpowiedniki obcojęzyczne, synonim, prawosławie



Celem *Słownika polskiej terminologii prawosławnej* jest usystematyzowanie języka teologii prawosławnej w Polsce. Słownik będzie zawierał około 4000 haseł polskojęzycznych (Charkiewicz, 2020). Do struktury hasłowej należą: 1. Wyraz hasłowy, 2. Wymowa, 3. Warianty wyrazu hasłowego, 4. Odpowiedniki obcojęzyczne, 5. Kwalifikator, 6. Definicja, 7. Skrót, 8. Połączenia wyrazowe, 9. Synonimy, 10. Uwagi poprawnościowe (Czarnecka, Ławreszuk i Przyczyna 2018).

Wyrazy hasłowe w *Słowniku polskiej terminologii prawosławnej* powinny być opatrzone trzema obcojęzycznymi indeksami: greckim, cerkiewnosłowiańskim i angielskim. Ich obecność w tym *Słowniku* można tłumaczyć względami zarówno naukowymi i lingwistycznymi, jak i historycznymi, społecznymi i teologicznymi (Misijuk, 2020). Indeksy greckich i cerkiewnosłowiańskich odpo-

wiedników wyraźnie wskazują m.in. na źródła polskiej terminologii prawosławnej. Przeprowadzona w pierwszym stadium prac nad słownikiem wstępna rejestracja prawosławnej leksyki w języku polskim wykazała, że w niektórych jej kategoriach w znacznej mierze stanowi ona zapożyczenia z terminologii greckiej i cerkiewnosłowiańskiej. W niewielkim stopniu są to również zapożyczenia z łaciny, które w zdecydowanej większości pochodzą z polskiej terminologii rzymskokatolickiej. Wyrazy hasłowe słownika to również „terminy własne” będące polskimi odpowiednikami określonych terminów greckich czy cerkiewnosłowiańskich.

W pracy nad wyszukiwaniem i ustalaniem właściwych odpowiedników obcojęzycznych pojawiły się trudności wynikające nie tyle z cech charakterystycznych poszczególnych języków, co z kategorii terminów hasłowych i ich obcojęzycznych odpowiedników. Wiąże się to ściśle z rodzajem tekstów źródłowych, z których pochodzą zarówno hasła, jak i ich odpowiedniki. Znamiennym przykładem są terminy liturgiczne, które pojawiają się w księgach litur-

* Publikacja finansowana w ramach programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wzwyższego pod nazwą „Narodowy Program Rozwoju Humanistyki” w latach 2017-2022, nr projektu 0083/NPRH5/H11/84/2017.

gicznych. W większości przypadków są to wspomniane zapożyczenia z terminologii greckiej i/lub ich dosłowne cerkiewnosłowiańskie tłumaczenia. Zapożyczenia z terminologii greckiej i cerkiewnosłowiańskiej obecne są również w prawosławnej liturgicznej terminologii angielskiej, co powinno powodować znaczne ułatwienia we wskazaniu trzech poprawnych odpowiedników obcojęzycznych. Jednak w trakcie prac nad poszczególnymi hasłami słownikowymi i ich synonimami nawet w tej kategorii terminów pojawiły się znaczne komplikacje i trudności. Następują one szczególnie w przypadku, gdy hasłem definiowanym okazuje się polski „termin własny”, który nie jest zapożyczeniem czy dosłownym tłumaczeniem z greki czy cerkiewnosłowiańskiego, a ponadto nie ma swego dosłownego odpowiednika w obu lub w jednym z tych języków. Z pomocą przychodzą wówczas synonimy danego terminu i ich odpowiedniki, jednak posługiwanie się nimi wpływa na ustalony sposób umieszczania odpowiedników przy synonimach. Widać to w przytoczonym poniżej przykładzie hasła **pokrowiec duży** i **stich**.

Wprawdzie autorzy struktury *Słownika* jeszcze w trakcie jej opracowywania przewidzieli możliwość pominięcia nieistniejącego lub nieodnanzonego odpowiednika (Czarnecka, Ławreszuk i Przyczyna, 2018), jednak w trakcie prac nad *Słownikiem* pojawiły się kolejne ustalenia umożliwiające pomijanie istniejących odpowiedników obcojęzycznych przy niektórych synonimach. Temu właśnie zagadnieniu poświęcone jest niniejsze opracowanie. Po wstępnej charakterystyce poszczególnych indeksów obcojęzycznych przedstawione zostaną problemy związane z wynajdywaniem, ustalaniem, umieszczaniem lub pomijaniem obcojęzycznych odpowiedników przy poszczególnych wyrazach hasłowych *Słownika* i ich synonimach.

Charakterystyka indeksów obcojęzycznych

Indeks grecki

W kształtowaniu terminologii chrześcijańskiej zdecydowanie największą rolę odegrał język grecki, którego historia sięga drugiego tysiąclecia przed naszą erą. Niemal każdy z etapów rozwoju tego języka jest obecny w greckiej terminologii prawosławnej, a przez to stanowi również źródło zdecydowanej większości terminów teologicznych, filozoficznych i liturgicznych.

Mogłoby się zatem wydawać, że greckie odpowiedniki można wskazać bez większych trudności we wszystkich kategoriach terminów wskazanych w *Słowniku*. Okazało się jednak, że terminy opatrzone kwalifikatorem „potoczny”, charakterystyczne dla polskiego prawosławia, a także zapożyczone z cerkiewnosłowiańskiego nie zawsze mają greckie odpowiedniki. Powstało też pytanie, w jaki sposób przyporządkować greckie indeksy do synonimów pochodzenia greckiego, które nie mają własnej definicji.

Indeks cerkiewnosłowiański

Cerkiewnosłowiańska terminologia prawosławna stanowi najczęściej dosłowne tłumaczenie lub wręcz kalkę terminów przejętych z języka greckiego. Ponadto zawiera również liczne zapożyczenia z greki. W wielu krajach słowiańskich, w tym w Polsce i w wielu miejscach na całym świecie, cerkiewnosłowiański (CS) wciąż używany jest w nabożeństwach (Kurianowicz, 2020), ale jego użycie praktycznie nie wykracza poza sferę liturgiczną. Mimo że język ten nie jest wymarły, bo wciąż powstają nowe teksty pisane, cerkiewszczyzna pozostaje „językiem bez narodu” (Keipert, 2014), co w znacznym stopniu ogranicza jej rozwój.

Nie chodzi tu jedynie, że nie jest językiem mówionym. Już wstępna kwerenda wykazuje braki literatury z określonych dziedzin życia i historii Cerkwi i związanej z nimi terminologii. W przypadku odpowiedników słownikowych terminów hasłowych przejawiało się to brakiem lub niedostatkami terminów cerkiewnosłowiańskich w niektórych kategoriach terminologicznych. Choć w cerkiewnosłowiańskim tłumaczeniu pojawił się bardzo ważny we wschodnim chrześcijaństwie obszerny zbiór tekstów o życiu duchowym i modlitwie zatytułowany *Filokalia* – Dobrotolubije, nie można tego powiedzieć o pozostałych dziełach patrystycznych. W CS nie ma nawet pomniejszonego odpowiednika zbioru *Patrologia Graeca*. Brakuje tłumaczeń dzieł związanych z historią wczesnego chrześcijaństwa i okresu soborów powszechnych obejmujących polemiki z pojawiającymi się wówczas błędnymi poglądami i herezjami. Stąd wynikają np. trudności ze wskazaniem CS odpowiedników nazw poszczególnych herezji czy określeń ich przedstawicieli.

Indeks angielski

Angielska terminologia prawosławna, której obecność w *Słowniku* uzasadniana jest dodatkowo potrzebami translatorskimi (Misijuk, 2020), również obfituje w zapożyczenia zarówno z języka greckiego, jak i cerkiewnosłowiańskiego. Podobnie jak terminologia polska ma też nieliczne zapożyczenia z łaciny i obszerny zestaw powszechnie znanych i stosowanych w krajach anglojęzycznych „terminów własnych” (Misijuk, 2020). W języku angielskim nie brakuje bynajmniej terminów, których niedostatek wskazano w przypadku języka cerkiewnosłowiańskiego, bowiem w tłumaczeniu na angielski pojawiła się nie tylko grecka *Filokalia* (Philokalia, 1979-1999), ale cały obszerny korpus dzieł patrystycznych (ANF, NPNF).

Ogólne zasady wprowadzania odpowiedników

Wprowadzanie odpowiedników obcojęzycznych następowało zgodnie ze zmodyfikowanymi nieco zasadami ustalonymi w *Specyfice polskiej terminologii prawosławnej* (Kostiuczuk, Tofiluk, Ławreszuk, Misijuk, Charkiewicz, 2016). Opis tych zasad został też opracowany i opubliko-

wany w odniesieniu do indeksu cerkiewnosłowiańskiego (Kurianowicz, 2020) i angielskiego (Misijuk, 2020). Warunkiem wprowadzenia i akceptacji danego odpowiednika jest jego poprawność i powszechność używania w prawosławnych tekstach źródłowych:

abba gr. ἄββᾶς (ὁ), cs. ѿба, ang. abba;

biskup gr. ἐπίσκοπος (ὁ), cs. бискупъ, ang. bishop;

liturgia gr. λειτουργία (ἡ), cs. литургия, ang. liturgy.

Przy terminie hasłowym, który jest zapożyczeniem z greckiego lub cerkiewnosłowiańskiego, pojawia się jego grecki i cerkiewnosłowiański odpowiednik, a odpowiednikiem angielskim staje się zangielszczona wersja terminu greckiego, z uwzględnieniem poprawnej lub powszechnie zaakceptowanej i najczęściej stosowanej wersji transliteracji lub transkrypcji:

Antypascha gr. Ἀντίπασχα (τό), cs. антипашха, ang. Antypascha;

stichira *rzadziej* stichera, *rzadziej* stychera, gr. στιχηρόν (τό), cs. стичира, ang. sticheron.

Jeśli grecki i cerkiewnosłowiański terminy nie są jednakowe, angielskim odpowiednikiem powinna być zangielszczona wersja terminu greckiego:

antydor (*rzadziej* antidor, *rzadziej* antidoron, *rzadziej* antydoron), gr. ἀντίδωρον (τό), cs. антидаръ, ang. antidoron, a jeśli zangielszczona wersja terminu cerkiewnosłowiańskiego pojawia się również często, powinna być również uwzględniona:

antymins (*rzadziej* antimins, *rzadziej* antimension, *rzadziej* antyminsion), gr. ἀντιμήνσιον (τό), cs. антиμήннѣ, антиментіе, ang. antimension, antimins, przy czym jako pierwsza powinna być wskazywana wersja grecka, ale kolejność ta może ulec zmianie, jeśli wersja cerkiewnosłowiańska jest bardziej rozpowszechniona i częściej używana.

Jeśli oprócz zangielszczonego odpowiednika greckiego lub cerkiewnosłowiańskiego używany jest też termin angielski, powinien być również uwzględniony:

hieromnich gr. ἱερομόναχος (ὁ), cs. иеромонахъ, еваѡиенно-һнокъ, ang. hieromonk, priestmonk.

Jeśli używanych w języku angielskim odpowiedników danego terminu jest kilka – np. grecki termin pojawia się w dwóch lub w kilku odmiennych wersjach transliteracji lub transkrypcji, wskazywana jest jedna lub dwie spośród najczęściej używanych:

irmologion *rzadziej* hirmologion, gr. Εἰρμολόγιον (τό), cs. ирмологійн, ang. Irmologion, Heirmologion;

ikos gr. οἶκος (ὁ), cs. ѿкозъ, ang. ikos, oikos.

Zaistniałe problemy i ich rozwiązania

W trakcie prac nad poszczególnymi hasłami pojawiły się przypadki, które wymagały dodatkowych ustaleń i spowodowały zmiany w sposobie umieszczania odpowiedników przy poszczególnych wyrazach hasłowych i ich synonimach. Widać to na przykładzie wyrazu hasłowego i jego synonimu ujętym w opisie zasad stosowania odpowiedników angiel-

skich. Pierwotnie stosowana zasada sugerowała: „Jeśli ujęty w *Słowniku* spolszczony grecki lub cerkiewnosłowiański termin odsyłany jest do polskiego wyrazu hasłowego, wówczas jego zangielszczony odpowiednik wprowadzany jest do indeksu jedynie w przypadku, gdy hasło polskie opatrzone jest odmiennym odpowiednikiem angielskim:

stich ang. stikh → werset, podczas gdy

werset gr. στίχος (ὁ), cs. стичъ, ang. verse” (Misijuk, 2020).

W związku z nowymi ustaleniami doszło do pominięcia odpowiednika przy synonimie „stich” i umieszczenia go przy wyrazie hasłowym, do którego odnosi się synonim. Obecna wersja omawianego przykładu to:

stich *rzadziej* stichos → werset,

werset gr. στίχος (ὁ), cs. стичъ, ang. stikh, stichos, verse.

Powody wprowadzenia tego rodzaju zmian wyjaśniają ustalenia dokonane w reakcji na zaistniałe problemy:

1. W języku obcym brakuje bezpośredniego odpowiednika lub dosłownego tłumaczenia wyrazu hasłowego, który ma synonim lub synonimy

W takim przypadku przypisywany jest mu odpowiednik lub odpowiedniki synonimów.

Przykładem, który obrazuje ten problem, jest termin hasłowy **pokrowiec duży**. Jego obcojęzyczne odpowiedniki to: gr. ἄηρ (ο), ἄερας (ο) cs. ѿрѣ, козадъхъ, ang. aer, large veil, a przypisane mu synonimy to: welon duży, aer, pot. wozduch.

Termin hasłowy nie ma bezpośredniego odpowiednika w języku greckim i cerkiewnosłowiańskim, zatem przypisane mu zostały obcojęzyczne odpowiedniki jego synonimów: aer → ἄηρ (ο), ἄερας (ο), ѿрѣ, aer; wozduch → козадъхъ; welon duży → large veil.

W konsekwencji ostateczna wersja wyrazu hasłowego, jego odpowiedników i synonimów oraz definicji jest następująca:

pokrowiec duży gr. ἄηρ (ο), ἄερας (ο), cs. ѿрѣ, козадъхъ, ang. aer, large veil; *liturg.* ‘prostokątny płat materiału, którym podczas → *liturgii* przykrywane są → *kielich* i → *diskos*’. *Synonimy*: welon duży, aer, pot. wozduch;

welon duży → pokrowiec duży;

wozduch → pokrowiec duży;

aer → pokrowiec duży.

Ponieważ odpowiedniki obcojęzyczne synonimów (welon duży → ang. large veil, wozduch → cs. козадъхъ, aer → gr. ἄηρ (ο), ἄερας (ο), cs. ѿрѣ, ang. aer) pojawiły się przy hasle definiowanym, zgodnie z przyjętą wcześniej zasadą, nie zostały one umieszczone przy danych synonimach.

2. Definiowany wyraz hasłowy ma dosłowny odpowiednik, ale jego synonim lub synonimy mają inne cechy semantyczne lub odmienną wartość stylistyczną i dosłowne odpowiedniki

W takich przypadkach każdy z synonimów może zachować swój odpowiednik lub odpowiedniki obcojęzycz-

ne. Z taką sytuacją mamy do czynienia szczególnie w połączeniach definiowanych, które są synonimami danego wyrazu hasłowego.

Przykładem jest połączenie definiowane **narodzenie Chrystusa**, jego odpowiedniki: *gr.* Γέννησις τοῦ Χριστοῦ (ἡ), *cs.* *rožďeťtvo* *Χριστοῦ*, *ang.* Nativity of Christ. W znaczeniu 1. to: `narodziny → Jezusa → Chrystusa opisane w → **Ewangeliach** Mateusza (Mk 1,18-25) i Łukasza (Łk 2,1-20)`. W znaczeniu 2. jest to: `→ **święto nieruchome** z grupy → **dwunastu wielkich świąt** obchodzone 25 grudnia/7 stycznia ku czci narodzenia → Jezusa → Chrystusa`. Synonimami znaczenia 2. są: *ofic.* Narodzenie Pana Boga i Zbawiciela Naszego Jezusa Chrystusa, *pot.* Boże Narodzenie. Synonim połączenia definiowanego w obu jego znaczeniach: *rzad.* narodzenie Jezusa Chrystusa.

Wyraz hasłowy ma bezpośrednie odpowiedniki w językach obcych, zatem nie przypisuje się mu odpowiedników synonimów, które mają inne cechy semantyczne lub odmienną wartość stylistyczną i dosłowne odpowiedniki w językach obcych.

Ostateczny kształt tego wyrazu hasłowego i jego synonimów jest, zatem, następujący:

narodzenie Chrystusa *gr.* Γέννησις τοῦ Χριστοῦ (ἡ), *cs.* *rožďeťtvo* *Χριστοῦ*, *ang.* Nativity of Christ;

1. *Bibl.* `narodziny → Jezusa → Chrystusa opisane w → Ewangeliach Mateusza (Mk 1,18-25) i Łukasza (Łk 2,1-20)`

2. *Prop. liturg.* `→ święto nieruchome z grupy → dwunastu wielkich świąt obchodzone 25 grudnia/7 stycznia ku czci narodzenia → Jezusa → Chrystusa`.

Synonimy: *ofic.* Narodzenie Pana Boga i Zbawiciela Naszego Jezusa Chrystusa, *pot.* Boże Narodzenie.

Synonimy: *rzad.* narodzenie Jezusa Chrystusa.

Uwagi: termin *Narodzenie Chrystusa* w zn. 2. zapisujemy wielką literą.

narodzenie Jezusa Chrystusa *gr.* Γέννησις τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ (ἡ), *cs.* *rožďeťtvo* *Ἰησοῦ Χριστοῦ*, *ang.* Nativity of Jesus Christ → narodzenie Chrystusa;

Narodzenie Pana Boga i Zbawiciela Naszego Jezusa Chrystusa *gr.* κατὰ Σάρκα Γέννησις τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ (Ἡ), *cs.* *rožďeťtvo* *Γόσποδα Βόγα ἢ ἐπάελα ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*, *ang.* Nativity of our Lord God and Savior Jesus Christ → narodzenie Chrystusa zn. 2.

Boże Narodzenie *gr.* Χριστούγεννα (τά), *ang.* Christmas → Narodzenie Chrystusa zn. 2.

Odpowiedniki obcojęzyczne synonimów występują bezpośrednio przy nich, zatem nie pojawiają się w hasle mającym definicję.

3. Różne odpowiedniki obcojęzyczne umieszczone przy różnych znaczeniach danego wyrazu hasłowego

Charakterystyczne różnice pomiędzy językami odpowiedników obcojęzycznych *Słownika* można zaobserwować w hasłach mających kilka różnych znaczeń. W niektórych przypadkach każdemu z nich należało przypisać

inny odpowiednik. Wyraźnie widać to na przykładzie wyrazu hasłowego **chór**, któremu przypisany został jedynie odpowiednik cerkiewnosłowiański i angielski, wspólne dla każdego z trzech jego znaczeń: **chór** *cs.* *χορός*, *ang.* choir. Przy poszczególnych znaczeniach pojawiają się natomiast trzy różne odpowiedniki greckie i dwa dodatkowe odpowiedniki cerkiewnosłowiańskie.

1. *Gr.* χορός (ὁ) χορωδία (ἡ), *cs.* *пѣвці, ліка;* *liturg.* `grupa → wiernych, którzy podczas → nabożeństw śpiewają → pieśni liturgiczne i w imieniu całego zgromadzonego → ludu odpowiadają na modlitewne → wezwania → duchownego`.

Synonimy: *daw.* kliros.

Połączenia: chór dziecięcy, chór parafialny, próba chóru, śpiewać w chórze, śpiewać z chórem.

2. *Gr.* χορωδία (ἡ) ψαλτήρι (τό); *archit., liturg.* `miejsce nad → narteksem, na obu krańcach → solei lub wydzielona część → nawy głównej, gdzie podczas → nabożeństw śpiewają → chórzyści`.

Synonimy: kliros.

Połączenia: lewy chór, prawy chór, pójść na chór.

3. *Gr.* χορός (ὁ), *cs.* *ліка;* *rzad., ikon., teol., liturg.* `określona grupa lub ogół → istot oddających → chwałę → Bogu`.

Połączenia: chór archanielski, chór męczenników.

Jak widać, znaczenia 1. i 3. mają taki sam odpowiednik grecki *χορός (ὁ)*, podczas gdy znaczenie 2. ma zupełnie inne odpowiedniki *χορωδία (ἡ)* oraz *ψαλτήρι (τό)*. Znaczeniu 1. przypisany został również odpowiednik *χορωδία (ἡ)*, który występuje w znaczeniu 2. Dwa dodatkowe odpowiedniki cerkiewnosłowiańskie pojawiają się przy znaczeniach 1. i 3.

Dwa kolejne przykłady ukazują podobne rozwiązania z uwzględnieniem innych zasad umieszczania lub pomijania odpowiedników obcojęzycznych. We wskazanych przykładach chodzi również o ich zastosowanie w hasłach wieloznaczeniowych.

władyka *gr.* δεσπότης (ὁ), *cs.* *владыка;*

1. *ang.* Master; *liturg.* `tytuł przysługujący → biskupom i → prezbiterom celebrującym → nabożeństwo, używany w tekstach liturgicznych (w zwrotach kierowanych przez → diakona)`.

Połączenia: pobłogosław, władyno.

Uwagi: w znaczeniu 1. termin używany jest jedynie w formie wołacza l. poj.: *władyno*.

2. *ang.* Vladyka; *pot.* `tytuł używany zwyczajowo przez → wiernych w stosunku do → biskupów`.

Połączenia: czcigodny władyno, nasz władyno, spotkanie z władką.

Wyraz hasłowy **władyka** ma dwa znaczenia, które w języku greckim i cerkiewnosłowiańskim mają po jednym wspólnym odpowiedniku. Język angielski odróżnia jednak liturgiczne użycie terminu Master od jego rejestru potocznego – Vladyka. Właściwe odpowiedniki zostały umieszczone przy swych znaczeniach, a nie wraz z pozostałymi przy wyrazie hasłowym.

wezwanie *cs.* *взгласъ, възгласиѣніе;*

1. *Gr.* αἴτημα (τό) αἴτησις (ἡ) δέησις (ἡ), *ang.* petition; *li-*

turg. krótka fraza modlitewna będąca częścią → ektenii, wygłaszana przez → duchownego, mająca najczęściej charakter błagalny lub pokajanny, po której następuje odpowiedź → wiernych (najczęściej: *Panie, zmiłuj się*).

Synonimy: prośba.

Połączenia: wezwanie diakona.

2. → wozgłas

wozgłas *gr.* ἐκφώνησις (ή), *cs.* воꙗгласъ, воꙗгласѣніе, *ang.* exclamation, ekphonesis; *liturg.* krótka pochwalna fraza skierowana do → Boga, wygłaszana przez → biskupa lub → prezbitera na zakończenie → modlitwy; stanowi integralną część modlitwy, wyodrębnioną we współczesnych tekstach liturgicznych wskazaniem na jej donośne wygłoszenie.

Synonimy: ekfoneza, ekfonesis, *rzad.* aklamacja.

Połączenia: wozgłas po ektenii katechumenów, wygłaszać wozgłas.

W hasle **wezwanie** występują dwa znaczenia, które mają te same odpowiedniki cerkiewnosłowiańskie. Greckie i angielskie odpowiedniki dla obu znaczeń są różne, ale widoczne są jedynie przy pierwszym znaczeniu. Brak odpowiedników przy drugim znaczeniu uzasadniony jest

zasadą, zgodnie z którą odpowiedniki obcojęzyczne nie pojawiają się przy znaczeniach i synonimach, jeśli są identyczne z umieszczonymi przy wyrazie haslowym, do którego dane znaczenie czy synonim są odsyłane. To właśnie dlatego odpowiedniki obcojęzyczne nie pojawiają się również przy synonimach **ekfoneza**, **ekfonesis** odsyłanych do hasła **wozgłas** i przy synonimie **prośba** odsyłanym do hasła **wezwanie** *zn.* 1.

Zakończenie

Wypracowane zasady mają pomóc zespołowi redaktorów językowych w rewizji, a redaktorom technicznym w ujednoczeniu indeksów obcojęzycznych *Słownika*.

Podobnie jak w przypadku opublikowanych wcześniej zasad zapisu indeksu cerkiewnosłowiańskiego (Kurianowicz, 2020) i angielskiego (Misijuk, 2020), autorzy rozumieją, że przedstawione w artykule rozwiązania nie wyczerpują wszystkich problemów wynikających z charakterystyki omawianych języków.

Bibliografia

- Charkiewicz, J. (2018). *Opracowanie listy źródeł „Słownika polskiej terminologii prawosławnej”*. *Elpis*, (20), 181-186.
- Czarnecka, K., Ławreszuk, M. i Przychyna, W. (2018). „Słownik polskiej terminologii prawosławnej” – struktura artykułu hasłowego. *Elpis*, (20), 221-230.
- Keipert, H. (2014). Kirchenslavisch-Begriffe. W: K. Gutschmidt, S. Kempgen, T. Berger, P. Kosta, Hrsg., *Die slavischen Sprachen. Ein internationales Handbuch zu ihrer Struktur, ihrer Geschichte und ihrer Erforschung. = The Slavic languages. An International Handbook of Their Structure, Their History and Their Investigation* (2, 1212-1252). Berlin, New York.
- Kurianowicz, M. (2020). Cerkiewnosłowiańska wersja Słownika polskiej terminologii prawosławnej. Zasady graficzno-ortograficzne. *Linguodidactica*, 129-139.
- Misijuk, W. (2020). Priest's wife, matushka, presbytera czy opadłija... a może khouria? Problematyka doboru angielskich odpowiedników haseł Słownika polskiej terminologii prawosławnej. *Elpis*, (22), 61-68.
- Tofiluk, J., Ławreszuk, M. i Kostiuczuk, J. (2016). *Specyfika polskiej terminologii prawosławnej. Koncepcja normatywizacji pisowni*.
- Roberts A. i Donaldson J. (red.) (1885). *Ante-Nicene Fathers, The Writings of the Fathers Down to A.D. 325* (t. 1-10). New York: Christian Literature Publishing Co. – ANF.
- Schaff, P. (red.) (1886-1900). *Nicene and Post-Nicene Fathers, Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, t. 1-14, red. Buffalo, The Christian Literature Co. – NPNF
- Palmer, G.E.H., Ware, K. i Sherrard, P. (tłum.) (1979-1999). *The Philokalia: The Complete Text.* (t. 1-4). London: Faber and Faber.
- Migne, J.-P. (red.) (1857-1866). *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca* (t. 1-161). Paris: Imprimerie Catholique.

Rozmiar artykułu: 0,6 arkusza wydawniczego

Najstarsze dzieje parafii mielnickich

Antoni Mironowicz

Uniwersytet w Białymstoku, Polska

ORCID: 0000-0001-7856-2191

amir@uwb.edu.pl

A. Mironowicz, *The oldest history of Mielnik parishes*, *Elpis*, 23 2021: 147-153.

Abstract: The oldest history of the Orthodox parishes in Mielnik shows that they were closely related to the history of the city. The first brick temple was built in the Ruthenian stronghold in the 13th century. The tradition of the thirteenth-century temple was related to the wooden church of the Nativity of the Blessed Virgin Mary built in 1431 at Drohicka Street, and then another one erected on the Ruthenian hill in 1614 and the present one built in the years 1821-1823. The Orthodox Church of the Resurrection of Christ situated on Brzeska Street at the beginning of the 16th century was of great importance to the inhabitants of the city. Rebuilt after a fire in 1648, it survived until 1878. In 1777, in the parish of the Nativity of the Blessed Virgin Mary, a cemetery chapel of the Protection of the Mother of God was built, which housed the revered icon of the Mother of God of the Protection.

Streszczenie: Najstarsze dzieje prawosławnych parafii mielnickich wskazują, że były one ściśle związane z dziejami miasta. Pierwsza murowana świątynia powstała w grodzie ruskim w XIII wieku. Do tradycji XIII – wiecznej świątyni nawiązywała wybudowana w 1431 roku drewniana cerkiew Narodzenia NMP przy ulicy Drohickiej na podzamczu a następnie kolejne wzniesione na wzgórzu ruskim w 1614 roku i obecna wybudowana w latach 1821-1823. Duże znaczenie dla mieszkańców miasta miała cerkiew Zmartwychwstania Chrystusa usytuowana przy ulicy Brzeskiej na początku XVI wieku. Odbudowana po pożarze w 1648 roku przetrwała do 1878 roku. Na terenie parafii Narodzenia NMP w 1777 roku wybudowano kaplicę cmentarną Opieki Matki Bożej, w której znajdowała się otoczona szacunkiem ikona Matki Boskiej Orantki.

Keywords: Orthodox Church, Mielnik, parish

Słowa kluczowe: Cerkiew prawosławna, Mielnik, parafia



Mielnik należał do jednych z najstarszych grodów na pograniczu polsko-ruskim. Gród ruski, założony prawdopodobnie przez księcia kijowskiego Jarosława Mądrego, położony był na prawym brzegu Bugu. Świadczą o tym wykopaliska archeologiczne prowadzone w minionym stuleciu na terenie Mielnika (Górska 1961; Rejniewicz 1987). W XI-XIII wieku istniały tu dwa, połączone ze sobą, systemy osad obronnych, które miały za cel ochronę i obsługę przeprawy na Bugu. Główne punkty osadniczo-obronne stanowiły dwa wzgórza na Górze Zamkowej i sąsiedniego ze znajdującym się na jej terenie cerkwią. System ten dopełniała osada po drugiej stronie Bugu (na Zabuzu) i wyspa Ostrów (Michaluk 1993: 27). Nie ulega wątpliwości, że już w XI stuleciu funkcjonowała cerkiew grodowa przeznaczona do obsługi duszpasterskiej stacjonującej załogi i osadnictwa ruskiego. Cerkiew Bogurodzicy była wielokrotnie wzmiankowana w źródłach historycznych. Otwartym pytaniem, czy znajdowała się ona na wzgórzu grodowym, czy na terenie wybudowanego w pierwszej połowie XIV wieku zamku. Lokalizacja grodu ruskiego i zapisy źródłowe wskazują, że najstarsza świątynia mielnicka znajdowała się na wzgórzu, gdzie obecnie znajduje się cerkiew Narodzenia NMP.

Mielnik znajdował się w XI stuleciu w granicach diecezji turowsko-pińskiej, a następnie włodzimierskiej. Trudno jest odpowiedzieć na pytanie, kiedy nastąpiła zmiana przebiegu granicy pomiędzy biskupstwem turowskim a włodzimierskim? Zmiany spowodowane rozbięciem dzielnicowym i przesunięciami terytorialnymi księstw ruskich musiały

wpłynąć na granice diecezji prawosławnych, sąsiadujących z ziemiami polskimi. Być może proces ten dokonał się pod wpływem nowych podziałów politycznych w 1135 roku, kiedy to książę turowski Izasław Mściśławicz opuścił swoją rezydencję i osiadł we Włodzimierzu Wołyńskim. Zmiany musiały być bardzo istotne, jeżeli w skład eparchii włodzimierskiej w połowie XII wieku weszły ziemie Wołynia na zachód od Słuczy i Horynia, Polesie z grodami Brześciem, Słonimem, Grodnem, Wołkowyskiem i Kobryniem, tereny nad środkowym Bugiem z Mielnikiem, Drohiczynem i Bielskiem, Grody Czerwieńskie i Przemysł oraz dorzecze górnego Dniestru z Haliczem. Diecezja włodzimierska obejmowała więc tereny od plemion litewskich na północy, poprzez pogranicze polskie i węgierskie na zachodzie, po tereny koczowniców połowieckich na południu (Teodorovič, 1893: 26; Gil, 1999: 100; *Pravoslavnaâ Enciklopediâ*, 2000: 161). Obszar diecezji włodzimierskiej obejmował cały Wołyń, Polesie z grodami Brześciem, Słonimem, Grodnem, Wołkowyskiem i Kobryniem, tereny nad Bugiem z Mielnikiem, Grody Czerwieńskie i Przemyskie oraz porzeczce górnego Dniestru z Haliczem. W miarę powstawania nowych eparchii jej jurysdykcja kurczyła się i w końcu XIII wieku obejmowała zachodni i południowy Wołyń (powiaty włodzimierski i krzemieniecki) oraz południowe i środkowe Podlasie (ziemia brzeska, bielska i drohicyńska) (Batůškov, 1888: 19; Teodorovič, 1893: 26; Jabłonowski, 1889: 103; Podskalsky, 2000: 281; Mironowicz, 2003: 82-85).

W XIII wieku powstały kolejne biskupstwa prawosławne. Książę halicko-wołyński Daniel najpierw w 1223 roku erygował biskupstwo w Uhrowsku, a następnie w 1240 roku przeniósł je do Chełma (Batůškov, 1887: 14, 38, 39; Čistovič, 1882: 6; Gil, 1999: 61, 65-68). Władcy chełmskie zostało wydzielone z diecezji włodzimiersko-wołyńskiej. Początkowo granica wschodnia eparchii uhrowskiej opierała się na linii Bugu na północy i wschodzie. Zachodnia granica biskupstwa obejmowała kasztelanję lubelską i łukomską, należące do dzielnicy sandomierskiej. Do diecezji tej należały tereny ziemi chełmskiej i bełskiej. Rozwój terytorialny państwa Daniela Romanowicza na północy spowodował włączenie do diecezji chełmskiej południowego Podlasia z księstwem drohickim i ziemią mielnicką (Gil 1999: 101-111). Mielnik czasowo znalazł się w eparchii chełmskiej. Po przeniesieniu stolicy biskupstwa z Uhrowa do Chełma w niewielkim stopniu zmieniły się jego granice. Eparchia chełmska obejmowała nadal tereny na wschodzie do rzeki Bug, a dalej granica jej biegła wzdłuż Bugu do Niemirowa, Mielnika. Na północnym odcinku diecezja chełmska obejmowała obszar między Bugiem a Nurcem. Zachodnia granica biskupstwa sięgała do Liwca, dochodziła do zlewisk Tyśmienicy i Czarnej, do Wieprza w okolicy Kocka, dalej wzdłuż dolnego Wieprza do granicy katolickiej diecezji krakowskiej. W skład diecezji weszły nie tylko obszary podległe władzy księcia Daniela, ale też część dzielnicy sandomierskiej z zamieszkałą ludnością polską i ruską (Mironowicz, 2003: 95-98).

W 1264 roku zmarł Daniel Romanowicz, twórca potęgi Rusi Halickiej i założyciel eparchii chełmskiej. Śmierć najwybitniejszego z XIII-wiecznych książąt ruskich pogłębiła podziały między Haliczem a Włodzimierzem. Najstarszy z rodu Romanowiczów, książę włodzimierski Wasylko, zachował swoje ziemie, ale prowadził politykę zagraniczną nie zawsze zgodną z interesami książąt halickich. Dobra Daniela uległy podziałowi między jego synów. Szwaro otrzymał wschodnią część księstwa halickiego z Haliczem i całe Zabuże (Bełz, Czerwień, Chełm, Mielnik, Drohiczyn). Najmłodszy syn Lew dostał zachodnią część księstwa ze Lwowem i Przemyślem. Mściśław objął księstwo łuckie i trembowelskie. Czwartym synem Daniela, książę słonimski Roman w roku śmierci ojca już nie żył (Hrushevs'kyy, 1905: 92). Dzielnice Szwaro objął książę Lew. Lew Daniłowicz przejął Chełm, Bełz, Czerwień, Halicz i Przemyśl. W jego imieniu północną częścią Zabuża, z Mielnikiem i Drohiczynem, zarządzał jego syn Jerzy. Ziemie Rusi Czarnej zostały zajęte przez księcia litewskiego Trojdena. W 1269 roku, po śmierci Wasylka, księstwo włodzimierskie przeszło we władanie jego syna Włodzimierza Wasylkowicza (1269-1289) (Mironowicz, 2011: 113-114).

Śmierć książąt Szwaro i Wasylka w 1269 roku zburzyła dotychczasową organizację terytorialną Cerkwi ruskiej. Fakt oddzielenia części spuścizny po Szwaro księciu Jerzemu Lwowiczowi doprowadził do oderwania północnej części eparchii z Drohiczynem i Mielnikiem od Chełma. Ośrodek diecezjalny w Chełmie został połączony z Bełzem i Czerwieniem. W rezultacie tych zmian powstał

nowy kształt granic diecezji chełmskiej i włodzimierskiej. Ponownie księstwa: drohickie, brzeskie, włodzimierskie znalazły się w granicach eparchii włodzimierskiej (Mironowicz, 2003: 103-104). Książęta ruscy, po opanowaniu ziem nad Bugiem do ujścia rzeki Nurzec wzniesli lub rozbudowali grody w Mielniku, Drohiczynie, Surażu, Brańsku i Bielsku. Ludność mazowiecka została całkowicie wyparta znad Muchawca i okolic Brześcia. Rozwój osadnictwa ruskiego został zahamowany dopiero w wyniku najazdów jaćwieskich (Wiśniewski, 1977: 9, 10).

Reasumując, pierwotnie cerkiew w Mielniku podlegała jurysdykcji biskupom turowsko-pińskim, a następnie włodzimierskim (Jabłonowski, 1909: 227; Sosna, 1978: 64; Mironowicz, 2011: 64). Po krótkiej przynależności do eparchii chełmskiej w latach 1240-1269 większość ziemi podlaskiej z Mielnikiem weszła w skład Księstwa Halicko-Wołyńskiego i znalazło się pod zwierzchnictwem biskupów włodzimierskich. Taki stan rzeczy przetrwał do końca XVI wieku. Zależność od książąt ruskich południowych obszarów ziem podlaskich wywarła istotny wpływ na dzieje i charakter Cerkwi prawosławnej nad Bugiem i Narwią. Z okresu panowania książąt halicko-wołyńskich pochodzą najstarsze wzmianki o dziejach cerkwi mielnickiej. Lato pis ipatievski wspomina pod rokiem 1260 o murowanej grodowej cerkwi Narodzenia Najświętszej Marii Panny w Mielniku z cudowną ikoną „Spasa Izbawnika”. Według latopisu książę Daniel ulegając władzy chana tatarskiego Burunaja, wysłał ks. Wasylka na podbój Litwy. „Jechał Wasilko za brata i prowadzi jego do Berestia, i posłał nim swoją lud, i pomolisia Bogu swiatomu Spasu Izbawniku, jaze jest ikona w gorodie Mielnicy w cerkwi św. Bogorodzicy, nynie stoit w wielice czesti i obieszczasia Daniło korol ukrasiti ju” (Bobrovskij, 1863: 978; *Polnoe sobranie russkih letopisej*, 1843: 846-847; Golubinskij, 1904: 306; Pańko, 1962: 15; Mironowicz, 2007: 168-174). Siedem lat wcześniej książę halicki Daniel koronował się w cerkwi Narodzenia NMP w Drohiczynie (Mironowicz, 2003: 47-52). Jego śmierć w 1264 roku spowodowała osłabienie Księstwa Halicko-Wołyńskiego i wzrost potęgi Litwy, która za rządów Giedymina (1315-1341) i Olgierda (1344-1377) wchłonęła ziemię podlaską. W granicach Wielkiego Księstwa litewskiego ostatecznie ukształtowana została struktura organizacyjna Kościoła prawosławnego, ale nie zmieniła się przynależność diecezjalna cerkwi mielnickiej.

*

Rozwój gospodarczy Wielkiego Księstwa Litewskiego w II połowie XV wieku nie ominął znajdującej się w jego granicach ziemi podlaskiej. Zagospodarowanie jej przez książąt litewsko-ruskich pociągnęło rozwój osadnictwa ruskiego nad Krzną, Bugiem, Narwią i Biebrzą. Osadnictwo ruskie zdominowało obszar południowego Podlasia, a na północ od rzeki Bug zwartym obszarem sięgało okolic Brańska i Suraża. Szczególnie ludna była kolonizacja ruska koło Brańska, sięgająca aż po rzekę Mień. Zbudowano na tym terenie najdalej wysuniętą na zachód cerkiew wiejską w Hodyszewie. Najdalszymi na zachód wyspami ruskimi z cerkiewiami były miasta prywatne Ciechanowiec

i Wysokie (Mazowieckie). To ostatnie, ze wsiami ruskimi Osipy, Bożęgi i Bryki, podlegało namiestnikowi z Drohiczyna (Wiśniewski, 1977: 17). Liczne były fundacje cerkwi przez książąt litewsko-ruskich w starych miastach jak Suraż, Bielsk, Drohiczyn i Mielnik. W Mielniku Olechno Kmita Sudymontowicz i jego żona Elżbieta ufundowali w 1431 roku cerkiew Narodzenia NMP (*Vestnik Zapadnoj Rossii*, 1869: 83). Wiele faktów wskazuje, że cerkiew została ufundowana na podzamczu przy ulicy Drohickej, a nie na dawnym ruskim wzgórzu grodowym. Cerkwie była ufundowana w czasie budowy przez książąt litewskich (wielkiego księcia Witolda) zamku z kościołem św. Mikołaja. Mielnik był narażony na najazdy od zachodu i północy, co spowodowało konieczność budowy sprawnego systemu obronnego. Powstał on w I połowie XIV wieku opierając się zapewne na istniejącej strukturze grodowej. Zamek Mielnik wraz z Bielskiem podlegał zamkowi w Drohiczynie, a cały obszar namiestnikowi w Grodnie. Zamek strzegł szlaków komunikacyjnych: Drohiczyn – Mielnik – Brześć – Grodno, Mielnik – Bielsk, sprawował kontrolę nad przeprawą.

W tym samym czasie ufundowana została parafia prawosławna w Siemiatyczach przez właściciela grodu tegoż Sudymontowicza wraz z żoną Fedorą (Sosna, 1989: 51-55; Mironowicz, 2017: 42-49). Dokument fundacyjny Olechny Kmita Sudymontowicza, właściciela Siemiatycz, z 1431 roku, uważany był przez wielu badaczy za falsyfikat. Według Józefa Maroszka został on sfalszowany w XVII lub XVIII wieku, ażeby przekonać dziedziczkę Siemiatycz Annę Jabłonowską do legalności dochodów miejscowego duchownego (Maroszek, 1989: 10-12; Korczak, 1998: 99; Boniecki, 1887: 25-26). Nawet jeżeli dokument nie jest autentyczny, to opierał się na podstawie historycznej. Wiarygodne zostały podane w nim fakty i osoby. Olechno Kmita Sudymontowicz był podczaszym gospodarskim (1448-1477), podkomorzym trockim (1449-1453), namiestnikiem grodzieńskim (1458-1459) i połockim (1463-1476), wojewodą wileńskim i kanclerzem Wielkiego Księstwa Litewskiego (1477-1490/1491). Kazimierz Jagiellończyk nadał mu liczne dobra w tym i dobra siemiatyckie (Polski Słownik Biograficzny, 2007-2008: 351-353; Niesiecki, 1841, s. 560).

Dokument erekcyjny dla cerkwi siemiatyckiej miał wystawić 25 kwietnia 1431 roku Olechno Kmita Sudymontowicz. Problem jest tylko w tym, że Olechno nie miał żony Fedki, a imię takie miała małżonka jego brata Aleksego. Olechno miał żonę o imieniu Elżbieta. Sudymont, książę litewski miał dwóch synów Aleksego i Olechnę (Aleksandra). Wynika z tego, że w tym samym roku Aleksy wraz z żoną Fedorą był fundatorem cerkwi siemiatyckiej (AVAK, 1867: 1-2; Sosna, 2006: 363) a Olechno z żoną Elżbietą był fundatorem cerkwi w Mielniku.

Dokument z 1431 roku zawierał autentyczne informacje o uposażeniu duchownego, które składało się z 3 włók ziemi położonej w trzech polach siemiatyckich, 3 włoki ziemi w Boratyńcu Ruskim, 4 włoki sianożęci w Słochach, czterech poddanych w Boratyńcu Ruskim z obowiązkiem odbywania jednego dnia w tygodniu pańszczyzny, dzie-

sięcina z ponad 20 włók we wsi Klekotowie i Słochach. Dodatkowo po kopie żyta z każdej włoki, dziesięcina z ponad 6 włók w Boratyńcu Ruskim oraz ze wsi Pirogowicze, Wołychowicze (dziś Wakułowicze), Resetniki i Kajanka po snopów 15, wolność mlewa w młynach dziedziców siemiatyckich na rzekach Moszczoniej i Kajanka, jezioro obok Bugu koło wsi Turna i Wólka oraz drwa z lasów majątkowych na opał i inną potrzebę (Sosna, 2006: 364-365).

Nie ulega wątpliwości, że cerkiew siemiatycka istniała w 1456 roku, kiedy syn Olechny, Michał Kmita Sudymontowicz, wyremontował zbudowaną przez jego wujka świątynię, a proboszcza uposażył dodatkowo w grunta orne i łąki we wsi Myszkowo i w uroczysku Gryczówka. Michał Kmita Sudymontowicz ufundował też w 1456 roku pierwszy drewniany kościół parafialny pw. św. Michała. Michał Kmita Sudymontowicz z Chożowa zmarł około 1469 roku. W nieznanym bliżej okolicznościach dobra siemiatyckie około 1470 roku przeszły w ręce Olechny Kmita Sudymontowicza brata Aleksego. Córka Olechny Aleksandra wyszła za mąż w 1484 roku za wojewodę ruskiego Mikołaja Tęczyńskiego z Tęczyna h. Topór zwanego Krakowczykiem (zm. 26 października 1497 roku), miecznika krakowskiego (1483-1485) i wojewody bełskiego (1494-1496) i wniosła mu te dobra w posagu (Dworzaczek, 1959: tab. 94).

*

Cerkiew Narodzenia NMP w Mielniku została ufundowana w 1431 roku na nowym miejscu. Inwentarz zamku mielnickiego z 1551 roku opisywał, że „na trzynastym placu, licząc od Rynku stała cerkiew pw. Narodzenia Najświętszej Marii Panny” (AGAD ASK: k. 12v). Przeprowadzający pomiarę włóczną w 1560 roku Dymitr Sapieha nie znał okoliczności jej fundacji. Zapisał jedynie, że świątynia „uposażona została we dwie włoki, wolne od opłat”, zaś w 1560 roku jej grunta uprawne, położone w Mielniku, obejmowały 3 włoki, 12 morgów i 41 prętów (Michaluk, 1999: 25; Sosna, 2004: 228). W tym czasie proboszczem parafii Narodzenia NMP w Mielniku był ojciec Dawid. Cerkwie Narodzenia NMP była drewniana i powstała na długo przed 1551 rokiem, kiedy spłonął zamek wraz z całą kancelarią (*Sbornik statej*, 1887: 107). Z pożaru ocalały obiekty murowane: kościół św. Mikołaja i wieża wjazdowa (AGAD ASK: k. 151v). Pożar zamku nie zniszczył cerkwi Narodzenia NMP znajdującej się na podzamczu. W 1576 roku przy cerkwi Narodzenia NMP było dwóch duchownych posiadających trzy włoki gruntów wolnych od podatku (AGAD ASK: k. 12v; Mironowicz, 1991: 84).

Stolica Ziemi Mielnickiej należała w XVI wieku do dobrze rozwiniętych gospodarczo ośrodków podlaskich. Mielnik był ważnym centrum polityczno-administracyjnym na Podlasiu. W nim odbywały się sejmiki ziemskie i sprawy sądowe dotyczące całej Ziemi Mielnickiej. Położenie miasta nad Bugiem sprzyjało rozwojowi handlu i rzemiosła. Rejestr poborowy z 1580 roku wymienia 62 rzemieślników. Najliczniejszą grupę wśród nich stanowili przedstawiciele rzemiosł spożywczych (AGAD ASK: k. 231-232v.; Alexandrowicz, 1964: 151).

Cerkiew Narodzenia NMP funkcjonowała na podzamczu do 14 lutego 1614 roku, kiedy została zniszczona podczas pożaru (AVAK, 1908: 197-198). Dzięki zabiegom proboszcza parafii ks. Hieronima i wsparciu finansowemu cechów świątynia szybko została odbudowana na miejscu, gdzie niegdyś znajdowała się na sąsiadującym z zamkiem wzgórzu murowana cerkiew Bogurodzicy. Prawdopodobnie tam znajdowała się pierwotna lokalizacja grodu ruskiego. Odbudowie sprzyjała sytuacja w Radzie Miejskiej, zdominowanej przez Rusinów. Tolerancyjne stanowisko starostów mielnickich umożliwiło oblatowanie i wpisywanie do ksiąg grodzkich dokumentów istotnych w swej treści dla podlaskich cerkwi i monasterów prawosławnych. Silną pozycję materialną posiadało prawosławne duchowieństwo mielnickie (AVAK, 1908: 184-185, 239). Było ono inspiratorem, a może nawet i wykonawcą, kopiowania ksiąg liturgicznych na potrzeby sąsiednich parafii (*Opisanie Rukopisnogo otdeleniâ Vilenskoj publichnoy biblioteki biblioteki* 1895: 37).

Do takiej lokalizacji odbudowanej świątyni odnosi się zapis z wizytacji cerkwi z 1726 roku. W tym czasie drewniana cerkiew Narodzenia NMP stała na „ostrej górze, na placu dawnym, gdzie cerkiew murowana była” (APL CHKG-K: k. 139v-140). Określenie: „cerkiew murowana” odnosi się do świątyni grodowej, zapewne o charakterze obronnym. Warto zaznaczyć, że na podzamczu gdzie stała cerkiew z 1431 roku wybudowano na początku XVII wieku w oparciu o materiał z budynku sądowego murowany kościół Trójcy Świętej. W 1871 roku kościół został zamieniony na cerkiew Świętego Ducha. W maju 1918 roku cerkiew spłonęła, a należące do niej grunta zostały rewindykowane przez władze państwowe. Ruiny cerkwi Św. Ducha zachowały się do dnia dzisiejszego (Sosna, 2000: 320).

W latach siedemdziesiątych XVIII wieku na zachodniej części zamczyska wzniesiono kaplicę pw. Matki Boskiej Opieki (Sosna, 2000: 320). Kaplica została wzniesiona w 1777 roku. W tym to bowiem roku została wyłowiona z rzeki ikona Matki Bożej Opieki (Pokrowska), którą ks. Jakub Bielawski początkowo umieścił w cerkwi Narodzenia NMP, a następnie dla tej ikony proboszcz wybudował na starym „cerkwisku” kaplicę Matki Bożej Opieki. Przy tej kaplicy, od 1782 roku zaczęto grzebać zmarłe osoby, dając początek obecnemu cmentarzowi (Nesteruk, 1980: 31-35). Kaplicę wybudowano na zachodniej części zamczyska przyległego do Góry Zamkowej.

*

Drugą świątynią prawosławną była cerkiew Zmartwychwstania Chrystusa. Cerkiew była usytuowana przy ulicy „Woskriesienskiej”, która wychodziła z południowo-zachodniej części Rynku i przecinała ulicę Brzeską. Jej XVI-wieczna nazwa pochodzi od wezwania cerkwi Zmartwychwstania Pańskiego, stojącej na ostatniej parceli po prawej stronie ulicy. W 1560 roku plac po lewej stronie ulicy, a naprzeciwko cerkwi, należał do duchownego tej cerkwi, Dziemieniczego (AGAD ASK: k. 12v; Michaluk, 1993: 34). Pierwsza wzmianka o świątyni Zmartwychwsta-

nia Chrystusa pochodzi z 1551 roku wraz z informacją o znajdującym się w jej pobliżu kościele Narodzenia NMP (AGAD ASK: k. 12v¹). Cerkiew ta prawdopodobnie została ufundowana na początku XVI wieku, kiedy Mielnik uzyskał od Aleksandra Jagiellończyka prawa miejskie magdeburskie (27 października 1501 r.) (*Akty Litovsko-Russkogo gosudarstva* 1899: 99-100). O wcześniejszej proveniencji świątyni świadczy jej usytuowanie w okresie nowego rozplanowania rynku i parceli miejskich.

*

Na początku XVII wieku Mielnik stał się ważnym ośrodkiem Kościoła prawosławnego na Podlasiu. Na jego terenie funkcjonowały dwie parafie prawosławne: Zmartwychwstania Chrystusa i Narodzenia NMP (AGAD ASK: k. 12v). Duchowieństwo i wierni obu parafii odrzucili postanowienia synodu brzeskiego i pozostali w „wierze greckiej”. Ówczesny pleban katolicki Jan Witkowski, wykorzystując delegalizację Kościoła prawosławnego zażądał dziesięciny od mieszczan prawosławnych. Burmistrz miasta, Łukasz Markowicz, w imieniu zdominowanej przez prawosławnych Rady Miejskiej 13 kwietnia 1600 roku, odmówił oddawania łącińskiemu duchownemu dziesięciny, gdyż „tej nigdy jako przodkowie naszy ani my sami nie oddawali i teraz dawać nie powinni” (AVAK, 1908: 150). Proboszcz katolicki odwołał się do króla Zygmunta III, który polecił podkomorzemu drohickiemu Hieronimowi Irzykowskiemu rozstrzygnąć spór. Podkomorzy, nie wnikając w sytuację prawną, 15 czerwca 1600 roku przyznał dziesięcinę – 73 włók miejskich – księdzu Janowi Witkowskiemu (AVAK, 1908: 153-156). Decyzja Hieronima Irzykowskiego wywołała protesty mieszczan mielnickich. W ich imieniu burmistrz, Łukasz Markowicz, 23 czerwca złożył w urzędzie grodzkim oświadczenie, w którym dowodził, że „włók w mieście Mielniku siedemdziesiąt trzy, które nie katoliki, ale Rusini dzierżą i z nich powinności, a dochody do cerkwi ruskich z dawnych czasów od przodków swych oddawają”. Burmistrz ponadto dodał, że „w mieście Mielniku włók tylko dwadzieścia półdziewięty, z których katoliki a mieszczanie dziesięciny do kościoła oddawali, co na każdym miesiącu mieszczanie mielnicy gotowi się ukazać” (AVAK, 1908: 156). Duchowny łąciński nie przyjął tłumaczeń burmistrza i 5 lipca 1600 roku przed urzędem grodzkim domagał się egzekucji postanowień podkomorzego drohickiego. W odpowiedzi burmistrz Łukasz Markowicz oznajmił, że „wedle króla Jego Mości regestrów y ksiąg miejskich pokazali, to jest dwudziestu i półdziewiętu włók, z tech powinni będziemy dawać y dać chcemy zarówno z pany katoliki, ale z tech, które Jego Mość pan inquisitor króla Jego Mości onemu nad regista i księgi pokazane przywłaszczają raczył z tego nie damy, ale po naukę do Jego Królewskiej Mości posyłamy” (AVAK, 1908: 156-157). Wyjaśnienia te nie przyniosły rezultatu. Protestujący duchowny łąciński wymusił na wóznym ziemi mielnickiej, Mateuszu Sikorskim, 28 sierpnia wezwanie na sąd wszystkich mieszczan, którzy nie oddawali dziesięciny (AVAK, 1908: 157-161). Mimo, iż ostatecznie do rozprawy sądowej nie doszło, to spór o dziesię-

cinę powracał w następnych latach i wpłynął negatywnie na stosunki wyznaniowe w mieście.

Zaostrzenie się konfliktów wyznaniowych nastąpiło w latach 1607-1611. Metropolita unicki Hipacy Pocięj podjął próbę administracyjnego podporządkowania swej jurysdykcji parafii mielnickich. Duchowieństwo i wierni wyznania prawosławnego wraz z protopopem brzeskim Piotrem Janowiczem 23 sierpnia 1607 roku złożyli w urzędzie grodzkim protest przeciw narzuceniu im unii i uwięzieniu proboszcza cerkwi Narodzenia NMP Konstantyna. Protestujący zwracali uwagę na naruszenie przez duchowieństwo łacińskie uchwalonej w tym roku na sejmie warszawskim konstytucji „Religia Grecka”, która gwarantowała prawa i wolność odprawiania nabożeństw ludności prawosławnej. Protest podpisali przedstawiciele duchowieństwa i wiernych innych parafii. Pod dokumentem znalazły się podpisy starszych cechu należących do parafii Zmartwychwstania Chrystusa w Mielniku: „za uchwałou i pozwoleniem wsiej parafii cechu Woskresienia Chrystowa Grigore Omelianowacz, rajca, własnoju rukoju. Na miestu starosty tego cechu Bogdana Wasilewicz, iż pisaci nie umiel Wasil Siergiejewicz, własnuju rukoju”. (AVAK, 1908: 169-171)

Dodatkową przyczyną podziału wśród mieszczan Mielnika były zmiany w kalendarzu świąt kościelnych. Podział ten dokonywał się nie zawsze według kryterium wyznaniowego. Przykładem są tu oświadczenia Andrzeja Wierzińskiego (prawosławnego) z 25 grudnia 1607 roku przed urzędem grodzkim o obchodzeniu święta Bożego Narodzenia według kalendarza gregoriańskiego i Mikołaja Dawidowskiego (katolika) z 25 grudnia 1608 roku o obchodzeniu tego święta według kalendarza juliańskiego (AVAK, 1908: 172-173, 192-193). Z dezaprobatą duchowieństwo łacińskie przyjmowało miejscową tradycję i obrzędy. Ksiądz Jan Witkowski oskarżył 1 czerwca 1610 roku przed urzędem starościńskim wójta Jana Szczerbicza i wszystkich mieszkańców miasta o udział w zabawach związanych ze świętem „Kłęczenie”, tj. Zielone Świątki. Duchowny katolicki zarzucił Rusinom kulturowanie zwyczajów pogańskich (AVAK, 1908: 185-186). Starosta nie miał podstaw do wyciągnięcia w stosunku do nich jakichkolwiek konsekwencji. W tej sytuacji pleban mielnicki ponownie zażądał od prawosławnych dziesięciny. Woźny mielnicki, Adam Szmurło, polecił jej dostarczenie. Decyzja woźnego spowodowała długotrwałe spory w urzędzie grodzkim (AVAK, 1908: 191-192). Dodatkowym problemem dla wiernych Kościoła prawosławnego stała się odbudowa cerkwi Narodzenia NMP, spalonej 14 lutego 1614 roku (AVAK, 1908: 197-198). Dzięki zabiegom proboszcza parafii Hieronima i wsparciu finansowemu cechów inwestycja szybko została ukończona.

Konflikty wyznaniowe z lat 1633-1636 nie ominęły Mielnika. Przebiegały one jednak w łagodniejszej formie i dotyczyły głównie sporu o dziesięcinę między katolickim plebanem a mieszczanami obu parafii prawosławnych. Jeszcze w 1644 roku duchowni cerkwi Zmartwychwstania Chrystusa i Narodzenia NMP pozostawali w „wierze greckiej” (AGAD ASK: k. 557). W potwierdzeniu królewskim

uposażenia cerkwi mielnickich dwa lata później występują już jako prezbiterzy unicy. Zapewne spór o dziesięcinę i brak bractw cerkiewnych spowodował zmianę oblicza wyznaniowego kleru mielnickiego. Przejście na unię nie zahamowało roszczeń plebanów katolickich do dziesięciny i jurysdykcji nad wiernymi. W tej sytuacji duchowni Nikifor Wierzbą i Stefan Jaroszewicz 20 października 1646 roku uzyskali od króla Władysława IV potwierdzenie uposażenia swych parafii. Monarcha potwierdził dla nich „w miasteczku naszym Mielniku w uniej będących z włók trzydziestu mieszczan tamecznych po kopie jednej żyta ozimego, a drugiej kopie jarzyny z każdej włóki na każdy rok, tak i ze wsiów Borszuka, Szcepielec, Horoszkowej Woli i Klepaczowa do cerkwi Zmartwychwstania Pańskiego, ze wsiów zaś drugich Hołowszyc, Mierzwia, Moszczoni y Radziłówki do cerkwi Narodzenia Najświętszej Panny Marijej dziesięcina z dawna należała (...)” (AVAK, 1908: 358-359). Mimo przywileju królewskiego następny pleban łaciński, Jan Baptysta wymógł na Janie Kazimierzu wezwanie 23 czerwca 1649 roku na sąd mieszczan, którzy zalegali z dziesięciną. Wezwanie objęło osoby należące do parafii unickich. Rozstrzygający spór starosta mielnicki, Wojciech Mleczo, wobec braku podstaw prawnych dla żądań księdza Jana Baptysty, zawiesił 3 sierpnia oddawanie mu dziesięciny ze spornych włók miejskich (AVAK, 1908: 370-372).

Spór o dziesięcinę zbiegł się z odbudową cerkwi Zmartwychwstania Chrystusa, spalonej w 1648 roku. W przedsięwzięciu tym uczestniczyli mieszczanie i szlachta. Np. ziemianin królewski z województwa brzeskiego Jerzy Mickiewicz oddał na budowę cerkwi drewno ze spichlerza nad Bugiem (AVAK, 1908: 362-363). Zaangażowanie się osób spoza Mielnika pozwoliło na dokończenie prac budowlanych, albowiem po potopie szwedzkim znacznemu zmniejszeniu uległa liczba parafian. W 1662 roku parafia Zmartwychwstania Chrystusa liczyła 62 rodziny (AVAK, 1908: 526-527). Nie uległo zmianie uposażenie mielnickiego duchowieństwa (AGAD, Zbiory Czartoryskie: k. 681; APB: k. 53v, 58v.). Wizytacje cerkwi mielnickich z 1726 roku potwierdzają posiadanie dziesięciny w wielkości określonej w potwierdzeniu Władysława IV. Źródło to wskazuje na pierwotny prawosławny charakter obu parafii mielnickich (APL CHKG-K: k. 338v-340) i przetrwanie w XVIII wieku tradycji o cerkwi Bogurodzicy z kultem ikony Spasa Izbawnika. W opisie parafii Narodzenia NMP wyszczególniono jej usytuowanie „plac dawny, gdzie cerkiew murowana była” (*Polnoe sobranie russkikh letopisej*, 1843: 846-847). Taki zapis wskazuje na inne miejsce jej lokalizacji aniżeli drewnianej cerkwi Narodzenia NMP stojącej w XVI wieku po prawej stronie ulicy Drohickiej (APL CHKG-K: k. 780). Warto przypomnieć, że cerkiew z 1614 roku stanęła więc na miejscu najstarszej murowanej obronnej świątyni mielnickiej Bogurodzicy znajdującej się w XIII stuleciu przy grodzie ruskim. Wizytacja parafii Narodzenia NMP i Zmartwychwstania Chrystusa z 1775 roku nie wykazała większych zmian w wielkości ich uposażenia i liczbie wiernych (APL CHKG-K: k. 590-591). Do parafii Narodzenia NMP należały wierni z Mielnika,

Ośłowa, Młyna, Stankowicz, Maćkowicz, Kudelicz, Homoty, Pawłowicz, Oksiutyż, Moszczonaj, Mierzwic, Hołowczyc i Radziwiłłówki. Obecna świątynia została zbudowana w latach 1821-1823 niedaleko drewnianej na wzgórzu w sąsiedztwie cmentarza. Cerkiew Narodzenia NMP w 1875 roku została przebudowana i wzbogacona o pięć kopuł. Kilkakrotnie remontowana przetrwała do dnia dzisiejszego (Sosna, 2000: 322).

Do naszych czasów nie zachowała się natomiast cerkiew Zmartwychwstania Chrystusa. Wizytacja z 1726 roku opisuje cerkiew Zmartwychwstania Chrystusa jako „drewnianą, jeszcze nie starą (...) na górze niczym nie grodzoną”. I dalej „dach na niej z tarcic, bez kopuły i bez krzyża, dzwonnica nowa i jeszcze nie pokryta (...). W babińcu nie ma posadzki. Drzwi do cerkwi na trzech zawiasach z zaszczepeką łańcuchową i zamkiem wiszącym, fontanna kamienna z wodą święconą” (APL CHKG-K: k. 780). Parafia Zmartwychwstania Chrystusa obejmowała wschodnią część miasta oraz wsie prawobrzeżne: Mętą, Sutno, Wajków i Adamowo. Według wizytacji z 1774 roku cerkiew wymagała remontu, brakowało w niej podłogi i ogrodzenia. Nie było domu parafialnego w wyniku czego nie posiadała własnego duchownego. Decyzją władz cerkiewnych w 1836 roku parafia Zmartwychwstania Chrystusa została zlikwidowana a jej wiernych ze wsi Mętą, Sutno, Wajków i Adamowo przyłączono do parafii Narodzenia NMP w Mielniku (Mironowicz 1991: 260). W 1878 roku materiał pozyskany z rozbiórki cerkwi został przekazany na remont cerkwi Przemienienia Pańskiego na św. Górze Grabarce (Sosna, 2000: 319).

Najstarsze dzieje prawosławnych parafii mielnickich wskazują, że były one ściśle związane z dziejami miasta. Pierwsza murowana świątynia powstała w grodzie ruskim

w XIII wieku. Cerkiew była znana z przechowywania cudownej ikony Chrystusa Zbawiciela, którego kult rozwinął się wzdłuż rzeki Bug. Do tradycji XIII – wiecznej świątyni nawiązywała wybudowana w 1431 roku drewniana cerkiew Narodzenia NMP przy ulicy Drohickiej na podzamczu, a następnie kolejne wzniesione na wzgórzu ruskim w 1614 roku i obecna wybudowana w latach 1821-1823. Duże znaczenie dla członków mieszkańców miasta miała też cerkiew Zmartwychwstania Chrystusa usytuowana przy ulicy Brzeskiej na początku XVI wieku. Świątynia przez wiele dziesiątków lat skupiała mieszkańców Mielnika i okolic. Odbudowana po pożarze w 1648 roku przetrwała do 1878 roku. Na terenie parafii Narodzenia NMP w 1777 roku wybudowano kaplicę cmentarną Opieki Matki Bożej, w której znajdowała się otoczona szczególną czcią ikona Matki Boskiej Orantki (Nesteruk 1980: 31-40). O jurysdykcję nad nią i wiernymi bezskutecznie zabiegali w XVIII wieku duchowni katolicy (*Opisaniâ dokumentov arhiva zapadno-russkikh uniatskikh mitropolitov*, 1897: 214). Obecnie kaplica i ikona Matki Boskiej Orantki stanowi jeden z najstarszych obiektów prawosławnego dziedzictwa w mieście.

Wykaz skrótów

AGAD, ASK – Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie, Archiwum Skarbu Koronnego
 APB – Archiwum Państwowe w Białymstoku
 APL, CHKG-K – Archiwum Państwowe w Lublinie, Chełmski Konsystorz Grecko-Katolicki
 AVAK – *Akty, izdavaemye Vilenskoyu komissiyeyu dlya razbora drevnikh aktov*, t. XXXIII, *Akty, odnosyashchiesya k istorii Zapadno-russkoy tserkvi*, Vil'na 1908

Bibliografia

Źródła

Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie, Archiwum Skarbu Koronnego, dz. 56, M2, k. 12v.
 Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie, Zbiory Czartoryskie, rkps. 1099, k. 681.
 Archiwum Państwowe w Białymstoku, Akta miasta Mielnika, nr 1, k. 53v, 58v.
 Archiwum Państwowe w Lublinie, Chełmski Konsystorz Grecko-Katolicki, nr 817, k. 139v-140.
Akty izdavaemye Vilenskoû Arheografičeskoû Komissieû, vysocajše učreždennoû dlâ razbora drevnikh aktov v Vil'ne. (1867). (t. II, s. 1-2). Vil'no.
Akty, izdavaemye Vilenskoû komissieû dlâ razboradrevnikh aktov. (1908). t. XXXIII. *Akty, odnosâšiesâ k istorii Zapadno-russkoj cerkvi* (s.150, 197-198). Vil'no.
Akty Litovsko-Russkogo gosudarstva. (1899). t. I. (1390-1529). (194, s. 99-100). M. Dohnár-Zapól'skij (red.). Moskva.
Opisaniâ dokumentov arhiva zapadnorusskikh uniatskikh mitropolitov. (1897). t. II. (1700-1839 gg.). (1812, s. 214). Sankt-Peterburg.

Opisanie Rukopisnogo otdeleniâ Vilenskoy publičnoj biblioteki. (1895). (Vyp. 1. nr 97, s. 37), Vil'na,
Polnoe sobranie russkikh letopisej. (1843). (t. II, s. 846-847). Sankt-Peterburg.

Literatura

Alexandrowicz, S. (1964). Powstanie i rozwój miast województwa podlaskiego (XV – I poł. XVII w.). *Acta Baltico-Slavica* (t. I., s. 151).
 Boniecki, A. (1887). *Poczet rodów w Wielkim Księstwie Litewskim w XV i XVI wieku*. Warszawa.
 Dworzaczek, W. (1959). *Genealogia*. Warszawa.
 Gil, A. (1999). *Prawosławna eparchia chełmska do 1596 r.* Lublin.
 Górska, I. (1961). *Dokumentacja prac ratowniczych przeprowadzonych w latach 1959-1961*, Archiwum Konserwatora Zabytków Archeologicznych w Białymstoku, maszynopis.
 Jabłonowski, A. (1909). Podlasie (t. IV, cz. II.). *Źródła dziejowe* (t. XVII, cz. II, s. 227). Warszawa.

- Jabłonowski, A. (1889). *Ziemie ruskie, Wołyń i Podole*. Warszawa.
- Korczak, L. (1998). *Litewska Rada wielkoksiążęca w XV wieku*. Kraków.
- Maroszek, J. (1989). Siemiatycze jako ośrodek dóbr ziemskich w XV-XVII w. (do 1801 r.). W: H. Majecki (red.), *Studia i materiały do dziejów Siemiatycz* (s. 10-12). Warszawa.
- Michaluk, D. (1993). Rozwój układu przestrzennego Mielnika w XIII-XVIII wieku. *Studia Podlaskie* (t. IV, s. 27). Białystok.
- Michaluk, D. (1999). *Mielnik. Stolica Ziemi Mielnickiej na Podlasiu (do końca XVIII wieku)*. Mielnik.
- Mironowicz, A. (2011). *Biskupstwo turowsko-pińskie w XI – XVI wieku*. Białystok.
- Mironowicz, A. (2017). Dzieje parafii prawosławnej świętych apostołów Piotra i Pawła w Siemiatyczach. *Cerkiewny Wiestnik* (R. LXIV, nr 4, s. 42). Warszawa.
- Mironowicz, A. (2003). *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*. Białystok.
- Mironowicz, A. (1991). *Podlaskie ośrodki i organizacje prawosławne w XVI i XVII wieku*. Białystok.
- Mironowicz, A. (2007). Sanktuarium prawosławne na Św. Górze Grabarce. *Białoruskie Zeszyty Historyczne* (nr 27, s. 168). Białystok.
- Mironowicz, A. (2003). 750 rocznica koronacji księcia halickiego Daniela. *Cerkiewny Wiestnik* (nr 2, s. 47). Warszawa.
- Nesteruk, E. (1980). W imię prawdy. *Wiadomości PAKP* (z. 1-4, s. 31).
- Niesiecki, K. (1841). *Herbarz Polski* (t. VIII, s. 560). Lipsk.
- Pańko, E. (1962). Historia Prawosławnej Cerkwi w Siemiatyczach. *Cerkownyj Wiestnik* (nr 3, s. 15).
- Podskalsky, G. (2000). *Chrześcijaństwo i literatura teologiczna na Rusi Kijowskiej (988-1237)*. Kraków.
- Polski Słownik Biograficzny*. (2007-2008). (t. 45, s. 351). Kraków.
- Rejniewicz, Ł. (1987). *Dokumentacja badań archeologicznych przeprowadzonych w latach 1985-1987*, Archiwum Konserwatora Zabytków Archeologicznych w Białymstoku, opracowania maszynopis.
- Sosna, G. (2004). *Cerkiewna własność ziemska na Białostoczczyźnie w XV-XX wieku. Zbiór materiałów*. Białystok.
- Sosna, G. (1978). Historyczny zarys Kościoła prawosławnego od zarania dziejów do chwili obecnej na terenie województwa białostockiego. *Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła prawosławnego*. (z. 3-4, s. 64).
- Sosna, G. (2000). Katalog świątyni i duchowieństwa prawosławnej diecezji warszawsko-bielskiej. *Elpis* (nr 3, s. 320).
- Sosna, G. (1989). Rys historii parafii prawosławnej w Siemiatyczach. W: H. Majecki (red.), *Studia i materiały do dziejów Siemiatycz* (s. 51). Warszawa.
- Sosna, G. (2006). *Święte miejsca i cudowne ikony. Prawosławne sanktuaria na Białostoczczyźnie*. Białystok.
- Wiśniewski, J. (1977). Osadnictwo wschodniej Białostoczczyzny. *Acta Baltico-Slavica* (t. XI). Wrocław.
- Batūškov, P. N. (1888). *Volyn', istoričeskâ Sud'byŭgo-Zapadnago kraâ*. Sankt-Peterburg.
- Batūškov, P. N. (1887). *Holmskaâ Rus', istoričeskie sud'by russkogo Zabuž'â*. Sankt-Peterburg.
- Bobrovskij, P. O. (1863). *Materiały dla geografii i statistiki Rossii, sobrannye oficerami General'nogo štaba. Grodnenskaâ guberniâ č. II. Priloženâ*. Sankt-Peterburg.
- Vestnik Zapadnoj Rossii. Istoriko-literaturnyj žurnal. (1869). g. VII, kn. 7, t. III, otd. 2. Vil'no.
- Golubinskij, E. (1904). Istoriiâ russkoj cerkvi (t. I, č. 1.). Moskva.
- Gruševskij, M. (1905). Istoriiâ Ukraïni-Rusi (t. III). L'viv.
- Pravoslavnaâ Enciklopediâ. Russkaâ Pravoslavnaâ Cerkov'* (2000). (s. 161, karta I., II.). Moskva.
- Sbornik statej, raz"âsnâŭših pol'skoe delo po otnošení k Zapadnoj Rossii*. (1887). Vil'na: izd. C. V. Šolkovič.
- Teodorovič, N. I. (1893). *Gorod Vladimir Volynskoj gubernii v svâzi s istoriej volynskoj eparhii, istoričeskij očerok*. Počæev.
- Čistovič, I. A. (1882). Očerok istorii zapadnorusskoj cerkvi (č. I.). Sankt-Peterburg.

Mistyczne znaczenie pokarmu

Mariusz Kiślak

Chrześcijańska Akademia Teologiczna, Wydział Teologiczny Polska

ORCID: 0000-0003-0802-8705

mkislak@student.chat.edu.pl

rev. M. Kiślak, *The mystical meaning of food*, Elpis, 23 2021: 155-159.

Abstract: The article attempts to present the mystical meaning of food. Through food, the bond between God and man is broken, through food, which is the Eucharist, this bond is restored. Moreover, during the liturgical year, the Church sanctifies the matter and the whole world in the rites of blessing the food and produce of the earth.

Streszczenie: W artykule podjęta jest próba przedstawienia mistycznego znaczenia pokarmu. Przez pokarm zostaje rozerwana więź między Bogiem a człowiekiem, poprzez pokarm, którym jest Eucharystia więź ta zostaje przywrócona. Ponadto Cerkiew w obrzędach poświęcenia pokarmów i plodów ziemi w przeciągu roku liturgicznego uświęca materię i cały świat.

Keywords: food, bread, creation, life, the Eucharist

Słowa kluczowe: pokarm, chleb, stworzenie, życie, Eucharystia



Trudno nie zauważyć, iż ostatnimi czasy kultura masowa dużo uwagi poświęca kwestiom żywienia. Popularne są programy i teleturnieje kulinarne. Dużo się mówi o zdrowym lub niezdrowym żywieniu. Wszędzie można napotkać porady dotyczące zrzućcia zbędnych kilogramów i informacje poświęcone właściwościom poszczególnych produktów. Z punktu widzenia dietyki i fizjologii spożywany pokarm jest rozkładany na czynniki pierwsze jako czysto materialna funkcja człowieka. Refleksja nadżywieniem sprowadza się do konkluzji Feuerbacha: „Człowiek jest tym co je” (Schmemmann, 1988, s. 7). Mogło by się wydawać, że myśl chrześcijańska, stoi w opozycji do egzystencjonalnej. W istocie rzeczy tak nie jest. Chrześcijaństwo potwierdza myśl materialnego egzystencjonalizmu, jednakże uzupełnia ją i nadaje metafizyczną głębię (Schmemmann, 1988, s. 7). Twierdzi, że otaczający człowieka świat materialny nie stoi w opozycji do potrzeb duchowych człowieka i ukazuje duchową stronę świata stworzonego (Schmemmann, 1988, s. 10). Jak mówi św. Jan Damascyński: „Nie ma bowiem ani jednego żywego stworzenia, ani jednej rośliny, w której by nie założył Stwórca jakiejś wartości mogącej służyć kużytkowi ludzi. Zanim człowiek popełnił wykroczenie były mu uległe wszystkie stworzenia, ponieważ miał panowanie od Boga nad wszystkim, co znajdowało się na ziemi i w wodach” (Jan Damascyński, 1969, s. 93).

Wszystko co stworzył Bóg jest darem dla człowieka, aby ten w stworzonym życiu mógł poznawać swojego Stwórcę (Schmemmann, 1988, s. 7). Świat jest miłością Bożą, ze względu na człowieka uczyniony jego pokarmem, jego życiem. Bóg błogosławi wszystko co stworzył i w języku Biblii oznacza to, że całość stworzenia uczynił On znakiem i środkiem swej obecności, swej mądrości, miłości i swego objawienia: *Skosztujcie i zobaczcie, jak dobry jest Pan* (Ps 33,9) (Schmemmann, 1988, s. 10).

W biblijnej opowieści o stworzeniu świata człowiek przedstawiony został przede wszystkim jako istota odczuwająca głód, a wszystkie świat – jako jego pożywienie (Schmemmann, 1988, s. 10). Bóg sam sobie stawia za zadanie zaspokoić głód swojego stworzenia: *Oto daję wam wszelką roślinę wydającą nasienie na całej ziemi i wszelkie drzewa, których owoc ma w sobie nasienie: niech będzie dla was pokarmem* (Rdz 1,29)¹.

Z pokarmem także jest związany pierwszy zakaz dany człowiekowi przez Boga. I dał Pan Bóg człowiekowi taki rozkaz: *Z każdego drzewa tego ogrodu możesz jeść, ale z drzewa poznania dobra i zła nie wolno ci jeść, bo gdy tylko zjesz z niego, na pewno umrzesz* (Rdz 2, 16-17). To właśnie przez pokarm dochodzi do upadku człowieka. Zjedzenie zakazanego owocu powoduje metahistoryczną katastrofę. Ziemia zaczyna rodzić ciernie, a chleb zdobywany jest w pocie czoła. *Ponieważ usłuchałeś głosu żony swojej i jadłeś z drzewa, z którego ci zabroniłem, mówiąc: Nie wolno ci jeść z niego, przeklęta niech będzie ziemia powodu ciebie! W mozołach żywić się będziesz z niej po wszystkie dni życia swego! Ciernie i osty rodzić ci będzie i żywić się będziesz zielem polnym. W pocie oblicza twego będziesz jadł chleb, aż wrócisz do ziemi, z której zostałeś wzięty; bo prochem jesteś i w proch się obrócisz* (Rdz 3, 17-19).

„Owoc ten różnił się on od pozostałych owoców: nie był darem zaferowanym, człowiekowi. Nie podarowany i nie pobłogosławiony przez Boga był pokarmem samym w sobie, a nie w Bogu. Był obrazem świata kochanego w oderwaniu od Boga, dla niego samego (Schmemmann, 1988, s. 12). Biblijny opis przedstawia to w sposób następujący: *A gdy kobieta zobaczyła, że drzewo to ma owoce*

¹ Cytaty z Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu za *Biblia*, Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne, Warszawa 1975.

dobrze do jedzenia i że były miłe dla oczu, i godne pożądania dla zdobycia mądrości, zerwała z niego owoc i jadła. Dała też mężowi swemu, który był z nią, i on też jadł (Rdz 3,6). Człowiek przywykł żyć nie zanosząc dziękczynienia za świat darowany mu przez Boga, po prostu tak zwyczajnie utracił eucharystyczny stosunek do Boga (Schmemmann, 1988, s. 12). A przecież jest nie tylko królem stworzenia lecz uczyniony został przez Boga jego kapłanem. Tylko człowiekowi zostało dane składać dziękczynienie i błogosławić Boga za darowane mu przezeń pożywienie i życie (Schmemmann, 1988, s. 12).

Aby żyć, człowiek musi jeść. Pokarm jest naturalną komunią – więź z ciałem świata. Kiedy przyjmuję pokarm, spożywam materię jako taką, i tym samym realnie odnajduję ten świat w sobie, a siebie w świecie, staje się jego częścią. Pod postacią chleba spożywam ciało całego świata. Gdyż w historii tego chleba, tak samo jak w każdym okruszku, zamknięta jest historia całego wszechświata (Schmemmann, 1988, s. 12).

Prawosławny Euchologion (*Euchologion. Tom 1*, 2016; *Euchologion. Tom 2*, 2016) zawiera szereg modlitw na błogosławieństwo pokarmów: ziarna siewnego, winogron, wina, miodu, oleju, soli. We wszystkich modlitwach i obrzędach dotyczących poświęcenia pokarmów można dostrzec prawidłowość prośby o błogosławieństwo, uświęcenie darów, zesłanie łaski na dary by właściwości w nich założone mogły pomagać, leczycy a człowiek przez sam akt spożycia i korzystania z owoców pracy wysławiał Tróję Przenajświętszą. Aby ziemia i wszystko co ją wypełnia była błogosławiona.

Za przykład niech posłuży modlitwa pobłogosławienia nowego miodu:

„Nieogarniony w miłosierdziu i niewypowiedziany w litości Panie Jezu Chryste, przedziwny jesteś w chwale i czynisz cuda. Ty działaniem Świętego Ducha niegdyś pobłogosławiłeś Izraela i nasyciłeś go miodem z kamienia, sam i teraz wejrzyj z wysoka na Twoje stworzenia i błogosławieństwem Twoim niebieskim pobłogosław plastry i z nich miód, i daj mu doskonałą łaskę, aby każdy spożywający go, przyjmujący i jedzący otrzymał potrzebne zdrowie i nasycił się tym pokarmem, i napełnił wszelkim dobrem. Albowiem Ty jesteś dawcą wszystkich dóbr i Tobie chwałę oddajemy z Ojcem Twoim nie mającym początku i z najświętszym, i Dobrym, i Życiodajnym Twoim Duchem, teraz i zawsze, i anieki wieków. Amen” (Modlitwa na zrywanie winogron, w: *Euchologion. Tom 2*, 2016, s. 88).

Taką samą wymowę uzyskuje modlitwa poświęcenia pokarmów podczas wieczerni:

„Panie Jezu Chryste, Boże nasz, który pobłogosławiłeś pięć chlebów i pięć tysięcy nakarmiłeś, sam pobłogosław te chleby, pszenicę, wino i olej, i pomnóż je w tym mieście, i w całym Twoim świecie, i uświęć tych, którzy będą je spożywali. Albowiem ty błogosławisz i uświęcasz wszystko, Chryste Boże nasz, i Tobie Chwałę oddajemy z Przedwiecznym Twoim Ojcem, i z Najświętszym, i Dobrym, i Życiodajnym Twoim Duchem, teraz i zawsze, i na wieki wieków” (*Wieczernia, jutrznia, prokimenony, alleluja, rozesłania, kalendarz liturgiczny*, 2006, s. 39-40).

Jak również pokarmów w dzień Zmartwychwstania:

„Wejrzyj, Panie Jezu Chryste, Boże nasz, na pokarmy mięsne i poświęć je, jak poświęciłeś baranka, którego złożył Tobie wierny Abraham, i baranka, którego ofiarował Tobie Abel w ofercie całopalnej. Podobnie i cielca utoczonego, którego nakazałeś zabić dla syna Twego marnotrawnego, który powrócił do Ciebie, i jak on stał się godnym słodczy Twojej łaski, tak i niech będą poświęcone przez Ciebie i pobłogosławione te mięsa na pokarm dla nas wszystkich. Ty bowiem jesteś prawdziwym pokarmem i dawcą dóbr, i Tobie chwałę oddajemy z Ojcem Twoim niemającym początku, i z Najświętszym, i Dobrym, i Życiodajnym Twoim Duchem, teraz i zawsze, i na wieki wieków. Amen” (Modlitwa pobłogosławienia mięs w Niedzielę Paschy, w: *Pentekostarion*, 2021, s. 14).

„Władco, Panie Boże nasz, Stwórcu i Twórcu wszystkiego, pobłogosław ser, a wraz z nim i jajka, i nas zachowaj w Twojej łasce, abyśmy je spożywając napełnieni zostali Twoimi darmo dawanymi darami i niewypowiedzianą Twoją łaską. Albowiem Twoje jest panowanie i Twoje jest królestwo, i moc, i chwała, Ojca i Syna, i Świętego Ducha, teraz i zawsze, i na wieki wieków. Amen” (Modlitwa pobłogosławienia sera i jaj, w: *Pentekostarion*, 2021, s. 14).

Chrześcijanin pragnie aby poprzez spożywanie błogosławionych i uświęconych pokarmów uświęcało się również jego ciało i dusza. Obecność modlitw w prawosławnym Euchologionie i praktyce liturgicznej ukazują tęsknotę człowieka za stanem z przed upadku. Człowiek dziękując Bogu i dokłada starań aby ukazać swoją świadomość, że plody jakie rodzi ziemia są darami od Boga. Teksty modlitw wyrażają tęsknotę za rajem i są wyrazem posłuszeństwa. Wskazują chęć korzystania z darów Bożych zgodnie z pierwotną wolą Boga, inaczej niż to było w przypadku Adam i Ewy.

Powyższe rozważania znajdują potwierdzenie w autorzytecie liturgicznym św. Bazylego Wielkiego, który w anaforze eucharystycznej umieszcza takie oto słowa w odniesieniu do pokarmu:

„Rozraduj także i odnów oblicze ziemi, bruzdy jej napój, pomnóż jej plony. Daj nam wszystko, co jest potrzebne do zasiewów i do żniwa oraz już teraz pobłogosław. Życiem naszym kieruj. Pobłogosław krąg roku dobrodziejstwami Twymi ze względu na biedny Twój lud, ze względu na wdowy i sieroty, ze względu na pielgrzymów i przybyszów, i ze względu na nas wszystkich, pokładających w Tobie nadzieję przyzywających święte Twoje imię. Oczy bowiem wszystkich w Tobie pokładają nadzieję i Ty dajesz pokarm wszystkim we właściwym czasie. Uczynź z nami według Twojej łaskawości, Ty który dajesz pokarm każdemu ciału. Napełnij radością i szczęściem nasze serca, byśmy wszystko mieli w obfitości w każdym dobrym dziele, aby czynić Twoją świętą wolę” (Paprocki, 1988, s. 241).

Kościół dostrzega w człowieku kosmiczną moc i Pan, który uświęcił ziemię i wody Jordanu, również teraz uświęca je przez Ducha Świętego, posyłanego kościołowi przez Ojca. Uświęcenie natury związane jest z uświęce-

niem duchowym, a my sami uświęcamy się przez spożywanie poświęconej materii, np. chleba, wody, na wzór tego wielkiego poświęcenia które zostało nam dane przez Chrystusa w chlebie żywota, w Boskiej Liturgii. W niej uświęca się materia świata, przemieniana w ciało i krew Chrystusa i nam dająca wspólnotę z Nim (Bułgakow, 1992, s. 154).

Bez błogosławieństwa bożego wszelkie działanie człowieka jest daremne, dlatego Chrystus uczy nas modlitwy: „*Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj*” (Mt 6,11). Jednakże *nie samym chlebem żyje człowiek, ale każdym słowem pochodzącym z ust Bożych* (Mt 4,4). Są to słowa, którymi Chrystus odpędza pokusę szatana, kiedy ten podejmuje próbę kuszenia (Mt 4, 1-4). Chrystus przytaczając słowa z Księgi Powtórzonego Prawa (8,3) wskazuje, że istnieje również pokarm duchowy – słowo Boże, wola Boża.

Kolejnym bardzo istotnym momentem ukazującym duchowe znaczenie pokarmu jest cudowne rozmnożenie chleba i nakarmieniu pięciu tysięcy ludzi. Sekwencja następujących wydarzeń pozwala postawić tezę, że rozmnożenie chlebów jako zaspokojenie fizycznego głodu było wstępem do ukazania pokarmu duchowego, chleba, który zaspakaja głód duchowy i daje życie wieczne. Chrystus neguje postawę ludzi, których motywacją do podążania za nim było zaspokojenie fizycznego głodu (J 6, 26) (Adamczyk, 2006). Nie chce żeby widzieli w nim kogoś kto rozwiązuje problemy gospodarcze. Pragnie, by inaczej rozłożyli akcenty w swoim życiu: *Zabiegajcie nie o pokarm się, który ginie, ale o pokarm który trwa o pokarm żywota wiecznego, który wam da Syn Człowieczy* (J 6, 27) (Forestner, 1990, s. 456). Mówiąc alegorycznie nazywa siebie chlebem, tym niezbędnym do życia produktem: *Ja jest chleb żywota. Ojcowie wasi jedli mannę na pustyni i poumierali. Tu natomiast jest chleb, który zstępuje z nieba, aby nie umarł ten, kto go spożywa. Ja jestem chlebem żywym, który z nieba zstąpił; jeśli kto spożywać będzie ten chleb, żyć będzie na wiek, a chleb który ja dam to ciało moje, którą ja oddam za żywot świata.* (J 6, 48-51) Nowy chleb jakim jest Chrystus daje gwarancję życia wiecznego i jedności z Synem Człowieczym: *Zaprawdę, zaprawdę powiadam wam, jeśli nie będziecie jedli ciała Syna Człowieczego i pili krwi jego, nie będziecie mieli żywota w sobie. Kto spożywa ciało moje i pije krew moją, ten ma żywot wieczny, a Ja go wskrzeszę w dniu ostatecznym. Albowiem ciało moje jest prawdziwym pokarmem, a krew moja jest prawdziwym napojem. Kto spożywa ciało moje i pije krew moją, we mnie mieszka a ja w nim* (J 53, 56).

Chrześcijaństwo poprzez modlitwę św. Ambrożeo Mediolańskiego odpowiada Chrystusowi w sposób następujący:

„Proszę cie Panie, ze względu na sakrament świętego Twojego ciała i krwi twojej, którym zawsze w świątyni twojej karmieni i napojeni, oczyszczeni, uświęceni i zjednoczeni jesteśmy, abyśmy siłą twoją wzmocnieni, z czystym sumieniem przystąpili do twego ołtarza, niebiańskie tajemnice mając w sobie dla życia i zbawienia, wg słów twoich: chleb, który wam daję, ciałem moim jest, które wam daję za życie świata: spożywający mnie będzie żywy ze względu na mnie. Chlebie najśodszy, ulecz usta serca

meo, abym poczuł w sobie słodycz Twojej miłości: ulecz wszelką niemoc, abym poza Tobą nie pożałował żadnego piękna! Chlebie najczystszy, wszelkiej słodyczy i przepięknej woni wypełnienie, wejdź do mojego serca i słodyczą twojego zapachu wypełnij wnętrze mojej duszy. Tobą karmią się obficie aniołowie w niebie: niech wg swoich sił nasyć się Tobą i przybysz człowiek na ziemi. Chlebie święty, chlebie żywy, chlebie upragniony, schodzący z niebios i dający życie światu, przeniknij do mojego serca i oczyść mnie od wszelkiej nieczystości ciała i ducha. Przeniknij do mojej duszy, uświęć ją z zewnątrz i wewnątrz, uświęcając i oświecając. Bądź zawsze ochroną mojej duszy i zdrowiem ciała. Odpędź ode mnie napadających na mnie, niech uciekną wszyscy sprzed Twojego oblicza, którzy mnie nienawidzą: abym Tobą chroniony, z Tobą przeszedł do wiecznego Twojego królestwa gdzie twarzą w twarz ciebie ujrzymy, kiedy przekażesz królestwo Bogu i Ojcu, aby Bóg był wszystkim we wszystkich. Do tej pory pragnę i łaknę, ale gdy to nastąpi będę nasycony, kiedy ujrzę Twoją chwałę, w której królujesz wraz z Ojcem i Świętym Duchem na wieki wieków. Amen” (Molitva svätogo Amvrosiâ episkopa mediolańska-gopresviterov gotovâšimsâ k služeniû svätýâ liturgii, w: *Kanonnik*, 1986, s. 522).

Rozważania o mistycznym znaczeniu pokarmu doprowadziły nas do Eucharystii. Uwieńczeniem mistycznego znaczenia pokarmów jest chleb i wino w akcie ofiarowania i przemiany w Ciało i Krew Chrystusa (Forestner, 1990, s. 455). Pokarmy te są „realnym symbolem” naszego życia, gdyż od ich spożycia zależy nasze życie wieczne. W ich ofiarowaniu, przynosimy Bogu samych siebie, swoje życie i życie całego świata, który jest dla nas żywieniem i życiem. W akcie przynoszenia składamy Bogu dzięki i w ten sposób człowiek spełnia się w roli „króla, kapłana i proroka”, którego zadaniem jest przeobrażać swoje i świata oblicze w życie i obcowanie z Bogiem. Dary te są przynieszone w imieniu całego stworzenia” (Schmemmann, 1988, s. 28). Znajduje to wyrażenie w słowach Liturgii: „To, co Twoje, od Twoich, Tobie przynosimy, za wszystkich i za wszystko” (*Boska liturgia świętego ojca naszego Jana Chryzostoma*, 2001, s. 81), które kapłan wypowiada podczas kanonu eucharystycznego. W Eucharystii chrześcijanie znajdują łączność z Bogiem przez Chrystusa, nowego Adama (Langkammer, 1985, s. 142).

Jeśli jedzenie jest spożyciem ciała ziemi, nie zależnie od swojej formy i ilości, to spożycie ciała i krwi Chrystusa pod postacią chleba i wina jest spożyciem Ciała Syna Bożego. Jeśli jedzenie podtrzymuje śmiertelne życie, to Eucharystyczna uczta jest spożyciem i udziałem w życiu nieśmiertelnym, w którym ostatecznie zwyciężona jest śmierć i przezwyciężona martwa nieprzeniknioność materii. Poprzez wcielenie Boga zostało stworzone nowe, duchowe ciało – ciało świata, które otrzymało potencję bycia nieśmiertelnym, i jej przyszłą realizację przeobrażenia w Sakramencie Eucharystii. W tym znaczeniu można powiedzieć, że święty pokarm Eucharystii jest „lekarstwem na nieśmiertelność.” Jest pokarmem, który prowadzi do życia nieśmiertelnego, oddzielonego od terażniejszego progim śmierci i zmartwychwstania. Podobnie jak

w przypadku kiedy spożywamy ciało świata, przyjmujemy w siebie świat z jego śmiertelnym życiem, i spożywając ten pokarm umieramy, to spożywając *chleb, który zszedł z niebios* przyjmujemy do swojego wnętrza jego życiodajną siłę (Bulgakov, 2008, s. 43).

Jeśli pokarm, wg Sergiusza Bułgakowa, jest komunią ze światem, to człowiek uświęcając pokarm w imię Trójcy Świętej, taką uświęconą materię przyjmuje w siebie (Bulgakov, 2008, s. 43). Materia jest przenikana przez Energię Świętego Ducha czyniąc ją „Bogonośną” (Hrycuniak, 1984, s. 90). Szczególne znaczenie ma poświęcenie wody w święto Chrztu Pańskiego. Praktyka Liturgiczna przewiduje dwa poświęcenia wody. Jedno w wigilię święta Epifanii na użytek domowników i drugie w dzień święta. Poświęcana jest woda w naturalnych zbiornikach, rzekach, morzach i oceanach. W ten sposób uświęconą materię spożywa wszystko co żyje. Rośliny, zwierzęta i wszystkie stworzenia (Kiślak, 2003, s. 24). Analogiczną praktykę widzimy w rytach poświęcenia pokarmów w przeciągu roku liturgicznego. W ten sposób człowiek spełnia swoją rolę kapłańską. Poprzez swoją kapłańską działalność uświęca otaczający świat. W Eucharystii swoje apogeum znajduje mistyczne znaczenie pokarmów. Poprzez pokarm została rozerwana więź człowieka z Bogiem. Poprzez pokarm więź człowieka ze Stwórcą zostaje przywrócona.

Bez spożywania pokarmów życie jest niemożliwe. Człowiek tak został stworzony, że aby żyć musi czerpać z zewnątrz. Życie zależy od pokarmu, który daje człowiekowi Bóg. Człowieka zależny jest od Boga (Bondaruk, 2019, s. 137-138).

Pokarm wskazuje również na panowanie człowieka w świecie. Otrzymał on świat we władanie i pokarm miał czerpać z pracy własnych rąk. Pokarm używany podczas Eucharystii, chleb i wino, są produktami przyrody, ale także owocami pracy rąk ludzkich. W Eucharystii Bóg utwierdza władzę człowieka nad przyrodą. W ten sposób godzi się na obecność owocu ludzkiej pracy w Jego kuliście. Przepracowane pożywienie symbolizuje naszą kreatywność, która jest istotą podobieństwa do Boga (Bondaruk, 2019, s. 137-138).

Wspólne spożycie pokarmu podkreśla wspólnotę człowieka. Założona w pokarmie mistyka, powoduje, że podczas spożywania posiłku, łamania chleba, niejako automatycznie stajemy się rodziną. Podobnie eucharystyczny chleb i wino czynią z nas wspólnotę wiernych, rodzinę chrześcijańską (Bondaruk, 2019, s. 137-138).

Pokarm od zarania dziejów stanowił także centrum kultu. Wspólnota narodu z Bogiem była podtrzymywana przez dzielenie się pożywieniem, ofiarami ze zwierząt lub płodów ziemi. Dlatego też w ewangelicznej historii o wskrzeszeniu córki Jaira (Łk 8, 49-56), Chrystus nakazuje podanie posiłku. Fakt ten wskazuje na pokój ustanowiony przez Chrystusa pomiędzy człowiekiem i jego bliźnim, między Bogiem i pozostałym stworzeniem. W życiu człowieka odnowione zostają normalne relacje z Bogiem, jak również ukazuje powrót śmierci na właściwe jej miejsce. Śmierć pozbawiona żądła grzechu. Już nie służy diabłu i nie czyni człowieka niewolnikiem szatana z powodu lęku przed nią, ale odtąd

służy życiu stając się drzwiami, które prowadzą od chwały ku chwale (Bondaruk, 2019, s. 137-138).

Warto również zauważyć, iż pokarm posłużył Chrystusowi jako dowód na prawdziwość Jego zmartwychwstania. *Lecz gdy oni z radości jeszcze nie wierzyli i pełni byli zdumienia, rzekł do nich: „Macie tu co do jedzenia?” Oni podali mu kawałek ryby i plaster miodu. A on wziął i jadł przy nich* (Łk 24, 41-42).

Mistyczne znaczenie pokarmu w kontekście eschatologicznym odnajdujemy w przypowieści o Sądzie Ostatnim (Mt 23,31-46). Według wymienionych kryteriów Chrystus będzie sądził każdego człowieka, kiedy przyjdzie po raz drugi. Dwa z sześciu dotyczą pokarmu: *Albowiem łaknąłem, a daliście mi jeść, pragnąłem a daliście mi pić* (Mt 25, 35). Podzielenie się pokarmem z potrzebującym jest aktem miłosierdzia, który toruje drogę do Królestwa Bożego. Zlekceważenie znaczenia roli pokarmu może stać się poważną przeszkodą na drodze ku niemu.

Pokarm niejednokrotnie, w różnych kontekstach pojawia się na kartach Pisma Świętego. Już w Starym Testamencie spotykamy praobraz Eucharystii, o której mowa za pomocą chleba: chleb, który składa w ofierze Melchizedek (Rdz 14,18), manna na pustyni (Wj 16,4), podpłomyk przygotowany dla Eliasza (1Krl 17,13) i wiele innych. Pokarm a w szczególności chleb jest narzędziem, ukazującym mistyczne znaczenie pokarmu. Służy do zrozumienia świata, relacji człowieka z Bogiem i człowieka ze światem. Mistyczne znaczenie pokarmu cerkiew zrozumiała i przekazuje swoim wiernym w nauce o Eucharystii jak również w szeregu modlitw i obrzędów na poświęcenie pokarmów i płodów pracy człowieka.

Zagadnienie pokarmu może się wydawać oczywistym. Jest to jednak temat szeroki i wielowątkowy. Znacznie wybiegający poza ramy niniejszego artykułu. Spożywanie pokarmu jest w istocie rzeczą walką człowieka o życie. „Z natury bowiem pokarm zmysłowy tylko uzupełnia to, co w nas się zużywa, a potem ulega wydaleni i ginie. Dlatego zniszczy ten, kto na zmysłowym pokarmie tylko pozostaje” (Jan Damasceński, 1969, s. 93). Przestrzega św. Jan Damasceński. Pokarm może być nośnikiem łaski Bożej, ale źle wykorzystany może stanowić zagrożenie dla zdrowia fizycznego i duchowego (Leśniewski, 2006, s. 176). Ascetyka chrześcijańska pokarmom poświęca wiele miejsca. Cerkiew także poprzez zalecenia postu, czyli m. in. czasowego powstrzymania spożycia określonych pokarmów. Troska cerkwi o wiernych stwarza rodzaj kalendarza kulinarnego na każdy dzień i odpowiednio do trwającego roku liturgicznego (*Minea, dekabr'*, 1982, s. 357)². Powyższy artykuł podejmuje próbę zwrócenia uwagi, że wszelki pokarm jest darem od Boga i że cud rozmnożenia chleba trwa każdego dnia. W każdym spożywanym posiłku zachodzi cała gama mistycznych procesów, z których nie do końca zdajemy sobie sprawę w codziennym życiu.

² Jeśli dla przykładu, święto Narodzenia Chrystusa przypadnie w środę albo w piątek, świeckim wiernym pozwala się spożywać mięso, mnichom zaś ser i jajka, i spożywamy tak od Narodzenia Chrystusa przez wszystkie dni do wigilii Świętej Epifanii.

Bibliografia

- Adamczyk, D. (2006). Chleb życia. *Kieleckie Studia teologiczne*, t. 5, s. 9-25.
- Biblia. (1975). Warszawa: Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne.
- Boska liturgia świętego ojca naszego Jana Chryzostoma. (2001). Warszawa.
- Bondaruk, K. (2019). *Homilie niedzielne*. Białystok.
- Bulgakov, C. (2008). *Filosofia Hozajstva*. Moskwa.
- Bulgakov, S. (1992). *Prawosławie*. Białystok.
- Euchologion. Tom 1.* (2016). Warszawska Metropolia Prawosławna.
- Euchologion. Tom 2.* (2016). Warszawska Metropolia Prawosławna.
- Forestner, D. (1990). *Świat symboliki chrześcijańskiej*. Warszawa.
- Hrycuniak, S. (1984). Nauka Ojców Kościoła o świętych sakramentach. *Rocznik Teologiczny XXVI*. z. 2.
- Jan Damasceński (św.) (1969). *Wykład wiary prawdziwej*. Warszawa.
- Kanonnik*. (1986). Moskwa.
- Kiślak, M. (2003). Mistyczne znaczenie wody. *Cerkiewny Wiestnik*, 1/2003.
- Langkammer, H. (1985). *Etyka Nowego Testamentu*. Wrocław.
- Leśniewski, K. (2006). *Nie potrzebują lekarza zdrowi... Hezychastyczna metoda uzdrawiania człowieka*. Lublin.
- Mineâ, dekabr'*. (1982). Moskwa.
- Paprocki, H. (1988). *Wieczera Mistyczna Anafory Eucharystyczne chrześcijańskiego Wschodu*. Warszawa.
- Paprocki, H. (red.). (2021). *Pentekostarion*. [online] <http://www.liturgia.cerkiew.pl/pages/File/docs/n-02-tydzien-paschalny.pdf>, [02.09.2021].
- Schmemmann, A. (1988). *Za życie świata*. Warszawa.
- Wieczernia, jutrznia, prokimenony, alleluja, rozesłania, kalendarz liturgiczny*. (2006). Warszawa.

Rozmiar artykułu: 0,7 arkusza wydawniczego

