

ΕΛΠΙΣ

ΕΛΠΙΣ

CZASOPISMO TEOLOGICZNE
KATEDRY TEOLOGII PRAWOSŁAWNEJ
UNIwersYTETU W BIAŁYMSTOKU



Adres redakcji:

15-420 Białystok, ul. Św. Mikołaja 5

Tel.: 85 744 36 46, Fax: 85 742 40 88

e-mail: ktp@uwb.edu.pl

<http://prawoslawie.uwb.edu.pl>

Recenzenci:

Ks. prof. dr hab. Adam Skreczko

Prof. dr hab. Antoni Mironowicz

Redaktor odpowiedzialny:

Ks. Henryk Paprocki

Korekta:

Jarosław Charkiewicz

Redakcja techniczna i skład komputerowy:

Katarzyna Sakowska

Opracowanie graficzne:

Jarosław Charkiewicz

Zdjęcia:

Jarosław Charkiewicz

© Copyright by Uniwersytet w Białymstoku

Białystok 2011

Wydano nakładem

Katedry Teologii Prawosławnej Uniwersytetu w Białymstoku

ISSN 1508-7719

Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku

15-097 Białystok, ul. M. Skłodowskiej-Curie 14

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

Nakład 200 egz.

Druk i oprawa: „QUICK-DRUK” s.c., Łódź

KONFERENCJA NAUKOWA „SZTUKA SAKRALNA I JEJ WPŁYW NA DUCHOWOŚĆ CZŁOWIEKA”

Białystok, 28 maja 2011 r.

PROGRAM

1. *Otwarcie konferencji* – Jego Eminencja ks. Metropolita Sawa
2. *Bizantyjski kanon ikonograficzny i jego adaptacja w krajach słowiańskich* – ks. Jerzy Tofiluk
3. *Związki pomiędzy ikoną, teologią i liturgią* – ks. Henryk Paprocki
4. *Śpiew bizantyjski i jego wpływ na rozwój muzyki cerkiewnej* – Włodzimierz Wołosz
5. *Muzyka cerkiewna i jej duchowe oddziaływanie* – Łarisa Gustowa (Mińsk)
6. *Światło w architekturze sakralnej* – Jurij Kryworuczko (Lwów)
7. *Struktura symboliczna architektury świątyni – wprowadzenie do teologii wyrazu sztuki sakralnej* – Jerzy Uścińsz
8. *Konstrukcja i jej odbicie w strukturze liturgicznej świątyni* – Adam Musiuk
9. *Zabytki architektoniczne obrządku metodiańskiego w Polsce* – ks. Marian Bendza
10. *Szkoły ikonograficzne w Polsce* – ks. Leoncjusz Tofiluk
11. *Współczesna architektura sakralna w Polsce* – Tatiana Misijuk



Ks. Metropolita Sawa (Hrycuniak)

SŁOWO WSTĘPNE

Czcigodne Audytoryum,

otwierając konferencję Katedry Teologii Prawosławnej Uniwersytetu w Białymstoku na temat „Sztuka sakralna i jej wpływ na duchowość człowieka”, serdecznie witam wszystkich zebranych.

W dniu dzisiejszym koncentrujemy się na ważnym przejawie życia cerkiewnego, jakim jest sztuka sakralna, która odgrywa duże znaczenie w życiu Cerkwi. Zwrócimy szczególną uwagę na jej wpływ na życie duchowe człowieka. Początki sztuki sięgają czasów najdawniejszych i jest ona jedną z wielu form przekazu ludzkiego działania i doświadczenia chwały Bożej. Oddziaływanie Boga jako Istoty Najwyższej i Najdoskonalszej odbywa się w piśmie, ikonografii, śpiewie i budownictwie, czyli architekturze. Dla chrześcijaństwa wszystko to, co w sztuce prowadzi do duchowego wzbogacania się, odgrywa wielką i znaczącą rolę. Święci Ojcowie zalecali, by mistrz, ikonograf, pisarz, budowniczy nacechowany był głęboką wiarą, wówczas twórczość jego można określić co do jego moralności, estetyki, a nade wszystko bogactwa ducha. Św. Teodor Studyta pisze że: „od obrazu Chrystusa, który jest wzorem wszelkiego obrazu, wznosimy wzrok naszego ducha do nieśmiertelnego obrazu Boga”. W II Liście Apostoła Pawła do Koryntian czytamy: „Ale my wszyscy z odkrytym obliczem patrząc

w zwierciadle na chwałę Pańską, w ten sam obraz się przemieniamy” (2 Kor 3,18).

W ten sposób Bóg uczynił z serca organ do poznania Jego chwały, bowiem światłość Jego oświeca oblicze świętych! Prawdziwe piękno nie ma potrzeby udowodniania siebie. Piękno, mówił Platon, jest odbłaskiem prawdy. Prawdą tą jest sam Bóg. Dlatego święci modlili się, by kontemplacja Boga rozciągała się na wieczność. Sztuka zatem przemienia człowieka mocą swego piękna. Jest ona czystą jakością i Jej owoce są niepowtarzalne. Sztuka Boska wymaga łaski i profetycznego charyzmatu, prezentuje bowiem to, co Jest niewidzialne.

W całej historii ludzkości stanowiła ona metafizyczny element talentu ludzkiego, jego czysty ideał. Dlatego stanowi zawsze spoiwo organizmu społecznego, więź między percepcją i wyobraźnią. Dlatego zawsze posługiwano się wizualną formą przekazu. W Grecji osiągnęła ona najwyższe szczyty w swoich dziejach.

Poprzez swój immanentny związek z wartościami uniwersalnymi sztuka jawiła się jako objawienie boskości. Zawsze artystów uważano za ludzi natchnionych, twórców, za istoty zawieszone między ziemią a niebiosami. Sztuka jest czystą jakością, jej owoce są niepowtarzalne. Wartość, jaką wytwarza, stanowi wartość estetyczną, wzbogaca wartości materialne, ale oddziałuje na stan ducha człowieka. Zawsze i wszędzie jest wytworem kultury ducha ludzkiego trudno byłoby zrozumieć historie i jej sens, i na odwrót. O tym będzie mowa w dzisiejszych referatach.

Należy podkreślić, że muzyka, szczególnie cerkiewna, jest jedną spośród sztuk. Ikona zaś w swej wartości symbolu przewyższa sztukę i ją wyjaśnia. Jest najwyższym jej osiągnięciem.

Św. Jan Damasceński pisze: „Kiedy męczą mnie myśli i przeszkadzają mi cieszyć się przyjemnością czytania, udaję się do świątyni, mój wzrok zostaje przykuty do jej architektonicznej przestrzeni i skłania mą duszę do chwały Bożej. Rozmyślałem męczennika... jego płomiennność mnie zapala... padam na ziemie, by adorować Boga za pośrednictwem męczennika”.

Na koniec trzeba stwierdzić, że kiedy sztuka zapomina o sakralnym języku symboli, o jego obecności, i zaczyna traktować je plastycznie, wówczas tchnienie transcendencji przestaje je przenikać.

Uchwały soborowe zalecają, aby nad wszystkim co się zwie sztuką pracować „z bojaźnią Bożą, gdyż jest to sztuka Boska”.



Ks. Jerzy Tofiluk

BIZANTYJSKI KANON IKONOGRAFICZNY I JEGO ADAPTACJA W KRAJACH SŁOWIAŃSKICH

Słowa kluczowe: ikonografia, kanon ikonograficzny, ikonografia bizantyjska, hermeneia, podlinnik

We współczesnych czasach bardzo często mówi się o problemie i znaczeniu kanonu ikonograficznego. Czym jest kanon ikonograficzny? Czy ma znaczenie dla współczesnej ikonografii? Szukając odpowiedzi na te pytania musimy odwołać się do starożytnej sztuki chrześcijańskiej i spróbować prześledzić początki kanonu oraz jego kształtowanie się w pierwszych wiekach.

KSZTAŁTOWANIE KANONU IKONOGRAFICZNEGO

Jak pisze ks. Aleksander Schmemmann, starożytny Kościół nie znał ikony w jej współczesnym, dogmatycznym rozumieniu¹. W oparciu o świadectwa patrystyczne możemy wręcz powiedzieć, że stosunek do sztuki chrześcijańskiej w pierwszym okresie był raczej ikonoklastyczny. Tertulian w swoim dziele *De idolatria* pisze: „Przecież jest bez różnicy czy ulepił rzeźbiarz, czy wyciął snycerz czy hafciarz, bo to nie ma znaczenia, czy stworzony bożek z gipsu lub za pomocą farby,

¹ A. Schmemman, *Исторический путь Православия*, Paryż 1989, s. 246.

z kamienia lub brązu, ze srebra lub nitek. O ile oddawanie czci bożkom [*idolatria* – T.J.] dokonuje się bez idola, to gdy idol jest już tam, obojętnie z jakiej jest on materii i w jakim jest w kształcie, więc niech nikt nie uważa, że za idola należy uważać tylko poświęcony ludzki wizerunek. Należy tu zinterpretować samo słowo. (...) W języku greckim oznacza „obraz”. ... Dlatego też każdy obraz lub obrazek, cokolwiek przedstawiający, powinien być uważany za idola”².

Przyczyną takiego podejścia do przedstawień było z jednej strony dziedzictwo Starego Testamentu i wynikająca z tego interpretacja II przykazania. Wielu chrześcijan, którzy wywodzili się z tradycji judaizmu, odrzucało możliwość istnienia obrazów właśnie na podstawie tego starotestamentowego zakazu czynienia obrazów – idoli. Z drugiej strony negatywny stosunek do przedstawień religijnych kształtowała obawa przed idolatrią, tak mocno obecną w pogaństwie³. Chrześcijaństwo uznając pogaństwo za wrogie sobie, walczyło z kultem bożków, co też decydowało o pewnym dystansie do sztuki o charakterze sakralnym.

Nie bez znaczenia na takie podejście do materialnej sztuki religijnej był również wpływ neoplatonizmu, szczególnie widoczny w aleksandryjskiej teologii. Często wymienia się tu wpływ Orygenesza, Euzebiusza z Cezarei. Leonid Uspienski podkreśla, że jeżeli nawet te głosy były w jakieś mierze autorytatywne, to nie były głosem Kościoła, ale bardziej wypowiedziami odosobnionymi „gorliwych obrońców chrześcijaństwa” i będące wyrazem prywatnej opinii albo wyrażeniem opinii nie zawsze przychylnych ideom kształtującym się Kościele⁴.

Wyrazem pewnych idei ikonoklastycznych w starożytnym Kościele, przy całej niejednoznaczności interpretacji, posiada kanon

2 Tertulian, *Об идолопоклонстве*, dostępne on-line – <http://www.pagez.ru/lisn/0095.php>. Jeżeli nawet uznać te pismo za powstałe w okresie, gdy Tertulian już przyłączył się do montanistów, to jednak takie poglądy najprawdopodobniej nie były obce jemu współczesnym.

3 S. Bułgakow, *Ikona i kult ikony*, przeł. H. Paprocki, Bydgoszcz 2002, s. 9-10.

4 L. Uspienski, *Teologia ikony*, przeł. M. Żurawska, Poznań 1993, s. 10-11.

36 soboru w Elwirze „Aby nie było obrazów w kościele, uznano, że w kościołach nie powinno być obrazów, ażeby na ścianach nie malowano tego co się czci i adoruje”⁵.

Religijność i ostrożny stosunek do sztuki świata antycznego uchronił chrześcijaństwo przed rozprzestrzenieniem się w jego sztuce elementów obcych w swojej treści, czy też zawierających niechrześcijańskie idee. Jednak taka troska gorliwych obrońców chrześcijaństwa o zachowanie czystości nie mogła trwać zbyt długo. Prof. Aleksander Gołubcow pisze, że „warto było włożyć chrześcijańską treść w artystyczne formy, ożywić ich chrześcijańskim duchem ażeby zabezpieczyć na zawsze status sztuki w chrześcijańskim świecie i uczynić go orężem w rękach nowotestamentowego Kościoła”⁶. Z tym głosem współgra opinia o. Sergiusza Bułakowa który zauważa, że „chrześcijaństwo z kultury grecko-rzymskiej wypiera i przyjmuje jako swoje, to co mu przynależy jako „chrześcijaństwo przed Chrystusem”⁷.

Dlatego też sztuka chrześcijańska dość szybko pojawia się w środowiskach chrześcijan mimo zakazu starotestamentowego i konfrontacji z pogaństwem. Klemens Aleksandryjski uznając istnienie dwojakiego rodzaju przedstawień – pogańskich i chrześcijańskich, zwraca uwagę aby chrześcijanie nosili na obrączkach i pierścieniach symbole o charakterze tylko chrześcijańskim⁸. Gołubcow wskazuje,

5 *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku. Synody i kolekcje praw*, I, Kraków 2006, s. 55. O interpretacji tego zapisu zob. T. D. Łukaszuk, *Obraz święty – ikona w życiu, w wierze i w teologii Kościoła. Zarys teologii świętego obrazu*, Częstochowa 1993, s. 32-34.

6 A. N. Gołubcow, *Из чтений по Церковной Археологии и Литургике*, Sankt Petersburg 1995, s. 104.

7 S. Bułakow, op. cit., s. 11-12.

8 Klemens Aleksandryjski, *Pedagog*, 3, 11 „do druku, powinniśmy wykorzystywać wizerunki przedstawiające gołębicę lub rybę, lub statek z rozciągniętymi żaglami, albo też lirę, która była przedstawiona na pierścieniu Polikratesa lub też kotwicę statku, którą na swoim pierścieniu kazał wyrzeźbić Seleukos. Jeśli ktoś jest rybakiem, to pierścień powinien przypominać mu Apostołów, lub dzieci przyjęte z wody chrztu. Pogańskich zaś przedstawień na swoich pierścieniach my nie powinniśmy grawerować; nie należy z jakimkolwiek szacunkiem odnosić się do takich pierścieni i pierścieni z przedstawieniem miecza lub łuku nie powinniśmy nosić – my jesteśmy przyjaciółmi

że podobne wypowiedzi możemy odnaleźć u św. Ireneusza z Lyonu i Epifaniasza z Cypru⁹. Sztuka katakumb jest również potwierdzeniem, że chrześcijanie już od II–III wieku potrafili włączyć sztukę w swoje dziedzictwo, aby w okresie późniejszym wypracować własny język przekazu ikonograficznego. Nie zagłębiając się w szczegóły symboliki i alegorii sztuki pierwszych chrześcijan warto zwrócić uwagę na umiejętność wykorzystywania przekazu Starego (Arka Noego, prorok Jonasz, gołąb z gałązką oliwną) i Nowego Testamentu (Dobry Pasterz) ale również adaptacji mitologii do swoich potrzeb (Orfeusz, feniks czy tematy bukoliczne)¹⁰. Wykorzystywanie motywów mitologicznych i przekształcanie pewnych elementów sztuki pogańskiej na potrzeby chrześcijaństwa stawia pytanie o kanon i możliwość kontroli w tym procesie. Należy się chyba zgodzić z Gołubcowem, że żadnych reguł ikonograficznych w starożytnym Kościele nie było, a wręcz przeciwnie Kościół odnosił się do malarskich elementów dość swobodnie zwracając uwagę na ich sens i symbolikę¹¹.

Sztuka pierwszych chrześcijan miała charakter zarówno dydaktyczny jak i polemiczny wobec otaczającego pogaństwa i z czasem przekształciła się w ikonografię o czym świadczą pochodzące z III wieku przedstawienia Chrystusa, Bogurodzicy i Apostołów oraz cały szereg scen biblijnych i męczenników.

Przyjęło się uważać, że konieczność ochrony sztuki ikonograficznej przed dowolnością artystów związana jest z pojawieniem się nadużyć i przede wszystkim ze sporami ikonoklastycznymi. Można powiedzieć, że problem kontroli i obrona ikon stały się pobudką do

świata, nie powinniśmy mieć przedstawień takich na swoich pierścieniach i różnych pucharach. My przecież jesteśmy ludźmi wstrzemięźliwymi. Wielu nosi pierścienie z przedstawionymi na nich nagich postaci ukochanej, mężczyzny lub kobiety, jak gdyby dla przypomnienia sobie miłosnych rozkoszy aby nie zapomnieć o nich, ale stale przywoływać je w swoich wspomnieniach: to wyuzdanie”. Zob.: <http://www.papez.ru/lsn/0102.php#3> – dostęp: 31.05.2011.

9 A. N. Gołubcow, *Из чтений*, 115–116.

10 Więcej na ten temat patrz E. Jastrzębowska, *Sztuka wczesnochrześcijańska*, Warszawa 1988, s. 54.

11 A. N. Gołubcow, *Из чтений...*, op. cit., s. 250.

późniejszego sformułowania kanonu ikonograficznego i pojawienia się wzorników (*podlinnik*). Pierwszą próbą ukształtowania się kanonu ikonograficznego jako stojącego na straży ortodoksyjności przedstawień ikonograficznych były niektóre decyzje V–VI soboru *in Trullo* z 692 roku. Trzy kanony tego soboru odnoszą się bezpośrednio do ikonografii i wynikają z chęci kształtowania i zachowania tradycji oraz obrony przed różnymi nadużyciami. Kanon 75 dotyczy nieuzasadnionego przedstawień Krzyża i zakazuje nadużywania jego przedstawień, aby nie był bezczeszczony, tu w kanonie, poprzez deptanie, ale *per analogiam* powinno to dotyczyć również wszelkich innych sytuacji „ponieważ darował nam zbawienie” i „należy abyśmy dołożyli wszelkich starań aby była oddawana należąca cześć”¹². Z kanonu 82 dowiadujemy się, że jeszcze w tym okresie, w ikonografii występowały symbole starotestamentowego Baranka i z pewnością inne starochrześcijańskie symbole, które zostały tym kanonem zakazane. Kanon ten jest również „pierwszym wyrazem nauczania Kościoła o ikonie i wskazuje na możliwość przedstawienia za pomocą środków artystycznych ... błysk boskiej chwały”¹³. Możemy powiedzieć, że kanon 82 jest początkiem kształtowania się zasady kanonu ikonograficznego pozwalającego określić czy jakieś przedstawienie jest ikoną czy nie¹⁴. Kanon 100 soboru piąto-szóstego, jak wydaje się, jest powiązany z kanonem 62 zakazującym wszelkich pogańskich uroczystości, i broni ikonę przed jej spłyceniem poprzez zakaz przedstawień oddziaływujących na zmysłowość człowieka¹⁵.

Prawosławne pojmowanie ikony zostało opracowane w okresie ikonoklazmu i potwierdzone na VII Soborze powszechnym w Nicei. Sobór potwierdził istniejącą w Kościele tradycję przedstawiania Chrystusa, Bogurodzicy i świętych. „Krótko mówiąc – czytamy w Orosie Soboru – zachowujemy nienaruszoną całą przekazaną nam

12 A. Znosko, *Kanony Kościoła prawosławnego*, Hajnówka 2000, t. I, s. 97.

13 L. Uspiński, *Teologia ikony*, op. cit., s. 65.

14 Zob. ibidem, s. 66.

15 A. Znosko, op. cit., s. 106.

tradycję Kościoła, zarówno pisaną, jak i nie pisaną. Jednym z elementów tej tradycji jest malowanie wizerunków na obrazach, w ten sposób, aby obraz był zgodny z przekazem podanym przez Ewangelie, aby wizerunki potwierdzały, że Słowo Boże naprawdę było człowiekiem¹⁶. Z definicji Soboru o ikonie, w której czytamy „im częściej wierni będą patrzeć na ich obrazowe przedstawienia, tym bardziej oglądając je będą się zachęcać do wspominania i miłowania pierwowzorów, do oddawania im czci i pokłonów”¹⁷, jasno wynika, że Ojcowie potwierdzili komentatorską funkcję ikony – przypominającą o czczonych świętych i anagogeniczną funkcję – „pobudzać i wznosić nasz leniwy, niezdolny i gruby umysł ku górnemu światu”¹⁸. Sobór uznał za konieczne zachować „przekazaną nam tradycję Kościoła ... której jednym z elementów jest „malowanie wizerunków na obrazach”¹⁹. Możemy powiedzieć, że sobór potwierdził prawo do istnienia ikon, tak jak słowo „zachować” (chronić) w kościelnej świadomości zawsze oznacza dokładnie powtarzać, przepisywać rozpowszechniać, tak jak rozpowszechniany był tekst Ewangelii, z którą to ikony są identyczne²⁰. To postanowienie soboru w Nicei było podstawowym uzasadnieniem istnienia ikonograficznych kanonów w sztuce bizantyjskiej.

Rozkwit sztuki ikonograficznej, który miał miejsce w okresie po soborze nicejskim, w X–XII w. przyczynił się do wypracowania koncepcji obrazu i symbolu. Historycy sztuki okres pomiędzy Triumfem Ortodoksji a upadkiem Konstantynopola dzielą na dwa okresy, których wyznacznikiem są panujące dynastie – macedońska (867–1056)

16 *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1, Warszawa 2002, s. 337.

17 *Ibidem*, s. 339.

18 Cyt. za: W. Вучков, *Малая история византийской эстетики*, Kijów 1991, s. 72.

19 *Dokumenty*, op. cit., s. 337.

20 L. M. Jewsejewa, *Афонская книга образцов XVв.*, Moskwa 1998, s. 11.

i Komnenów (1059–1204)²¹. W pierwszym z tych okresów, nazywanym często renesansem macedońskim, ostatecznie zostały wypracowane normy i reguły porządkujące sztukę pisania ikon i ostatecznie utrwaliły się „podstawowe kanony artystyczne rządzące całą sztuką sakralną (architektura, malarstwo, malarstwo miniaturowe), tworzące z niej zespół norm zwartych, harmonijnych i jednolitych, typowy dla świata bizantyjskiego”²². Okres drugi, za dynastii Komnenów, zakończony tragicznym wydarzeniem 1204 roku – zdobyciem Konstantynopola przez krzyżowców, jest okresem w którym „ustaliły się wszystkie zasady „bizantynizmu” w którym zwyciężyło bogactwo duchowe i wieloaspektowość sztuki”²³. Okres ten jest również nazywany okresem „klasycyzmu Komnenów” ale też i okresem manieryzmu.

Po IV wyprawie krzyżowej, Konstantynopol nie powrócił do swojej politycznej i ekonomicznej świetności, a wręcz odwrotnie coraz bardziej chylił się ku upadkowi. Okres panowania dynastii Paleologów jest określany jako ten, w którym brakowało stabilności społecznej, za to wiele było sporów ideologicznych i walk politycznych.

W historii Bizancjum ten okres nazywany jest często „okresem późnobizantyjskim” (od 1204 r. – zdobycia Konstantynopola przez Krzyżowców aż do upadku Konstantynopola w 1453 r.). Charakteryzuje się malejącym znaczeniem politycznym i militarnym cesarstwa, rozbitego w wyniku IV krucjaty na szereg rywalizujących z sobą państw. Ale okres ten jest też określany jako „renesans Paleologów” i często konfrontowany z zachodnim renesansem²⁴. Dla tego okresu

21 Zob. G. Ostrogorski, *Dzieje Bizancjum*, Warszawa 2008, s. 552-553.

22 O. Popowa, A. Smirnova & P. Cortesi, *Ikony*, tłum. T. Łozińska, Warszawa 1998, s. 40.

23 Ibidem, s. 42.

24 Na Zachodzie okres ten jest nazywany „jesienią średniowiecza”, gdyż idee średniowieczne ustępują miejsca nowej filozofii, którą spaja pojęcie „humanizmu” – przy całej świadomości, że to pojęcie jest bardzo ogólne, czasami domagające się dookreślenia, ale stawiające w centrum zainteresowania człowieka. Wiek XIV jest wiekiem w którym zaczęto okazywać nowe zainteresowanie człowiekiem, i w tym sensie jest to wiek antropocentryczny. Po raz pierwszy ten antropocentryzm jest postrzegany jako przeciwny średniowiecznemu teocentryzmowi religijnego światopoglądu. Ten humanizm czternastowieczny możemy określić jako Pre-Renesans z takimi prekursora-

charakterystyczne jest także, mimo słabości militarnej, rosnące znaczenie kulturalne cesarstwa, widoczne głównie wśród państw i narodów Europy południowo-wschodniej, ale i nie tylko. Schyłek potęgi politycznej nie zgasił twórczych sił bizantyńskiej elity kulturalnej. Jak pisze Robert Browning, skorzystała z tego późnego rozkwitu Europa Wschodnia i Zachodnia, ta ostatnia dzięki licznym emigrantom i zawożonym do Italii i innych krajów dziełom sztuki bizantyjskiej²⁵. Pod rządami dynastii Paleologów (1261–1453) na kulturę bizantyjską (literatura, filozofia, malarstwo) przeżywającą bujny rozwój ogromny wpływ wywarł hezychazm.

Hezychazm który w dziedzinie metody czynienia modlitwy Jezusowej wyraża całe wielowiekowe doświadczenie wschodniego – synajskiego i athoskiego hezychazmu oraz mistyki wschodniej, wnosi również wnosi nowe inspiracje i doświadczenia do skarbnicy chrześcijańskiej duchowości i kultury narodów Europy południowej i wschodniej. Hezychazm również w sferze problematyki teologicznej jest kontynuacją i rekapitulacją dotychczasowego nauczania, ale też stanowi początek nowego etapu w historii myśli teologicznej. Również w ikonografii bizantyjskiej tego okresu możemy odnaleźć wiele elementów, których nie dało by się wyjaśnić bez uwzględnienia idei hezychastycznych. Dotyczy to zarówno tzw. szkoły kreteńskiej jak i macedońskiej, mimo, że w tej drugiej niektórzy nie chcą tych wpływów dostrzegać²⁶. Wpływ hezychazmu był tak intensywny i ogromny, że nie da się go ograniczyć do żadnej szkoły, ani żadnego narodu, ale dotyczy on całego świata prawosławnego. Jak zauważa Wiktor Łazariew, styl ukształtowany przez hezychazm, niezależnie czy został ukształtowany w konstantynopolskiej szkole, w jakiejś innej, orientu-

mi jak Dante Alighieri (1265–1321), Francesco Petrarca (1304–1374) czy Giovanni Boccaccio (1313–1375).

25 Zob. R. Browning, *Cesarstwo Bizantyjskie*, przeł. G. Żurek, Warszawa 1997.

26 Łazariew pisze o poglądach L. Brehmer i M. Vasić'a, którzy nie dostrzegają w szkole macedońskiej wpływu hezychazmu, zob. W. N. Łazariew, *Теофан Грек и его школа*, Moskwa 1961, s. 24–25.

jącej się na Konstantynopol szeroko się rozprzestrzenił na terytorium Grecji, na Bałkanach, Kaukazie i na Rusi²⁷.

BIZANTYJSKIE WZORNIKI IKONOGRAFICZNE

Wśród historyków sztuki istnieje uzasadnione przekonanie, że bizantyjscy ikonografowie „posługiwali się wzornikami ikonograficznymi i pisanymi podręcznikami malarskimi, wielokrotnie powielając zamieszczane w nich formy obrazowe”²⁸. Nie sposób dzisiaj powiedzieć kiedy pojawiły się pierwsze pisane reguły dotyczące tego jak pisać ikony i kiedy pojawiły się te wzorniki czy podręczniki. Jak pisze prof. Gołubcow „autorzy rosyjskich *podlinnikow* ich początek widzą w czasach Justyniana²⁹ i sam się z tą opinią nie zgadzając uważa, że pierwszy taki wzór greckiego *podlinnika* znajduje się w zachowanym fragmencie „ze starożytności kościelnej historii Elpiusza Rzymianina o zewnętrznym wyglądzie św. ojców”³⁰ datowany na 993 r., a znajdujący się obecnie w Moskiewskim Muzeum Historycznym (wcześniej w Moskiewskiej Bibliotece Synodalnej), a którego drugi rękopis znajduje się w Paryskiej Bibliotece Narodowej, i który jest datowany na XIII wiek. Ten *podlinnik* zawiera krótkie, ale dokładne opisy wyglądu jedenastu najbardziej znanych ojców Kościoła (m.in. św. Jana Chryzostoma, Grzegorza Teologa, Atanazego Wielkiego). Podane są w nim takie szczegóły, jak wzrost, długość brody, włosów, rozmiar oczu, nosa, brwi. *Podlinnik* ten należy do kategorii zabytków, gdzie po raz pierwszy zostały zebrane

27 Ibidem, s. 26

28 M. Smorąg Różycka, *Wstęp*, [w:] Dionizjusz z Furny, *Hermeneia czyli objaśnienie sztuki malarskiej*, przeł. I. Kania, Kraków, 2003, s. VII.

29 A. N. Gołubcow, *Из чтений...*, op. cit., s. 253

30 Tej nazwy (из древностей церковной истории Ульяния Римлянина о наружном видебогоносных отцов) używa prof. Gołubcow (*Из чтений...*, op. cit., s. 253), zaś Jewsiejewa używa bardziej rozszerzonej nazwy *Отрывок из церковноживописных древностей церковной истории Елпия Рмея о наружном виде святых богоносных отцов*, *Афонская книга*, zob. L. M. Jewsiejewa, *Афонская книга*, s. 23.

i opisane informacje o wyglądzie świętych i jak należy je przedstawiać.

Za pewnego rodzaju wzorniki ikonograficzne można uważać również tzw. menologiony – zbiory hagiograficzne, z których jednym z najbardziej znanych jest tzw. menologion cesarza Bazylego II Bułgarobójcy (976–1025) zawierający krótkie informacje o świętych i głównych wydarzeniach z historii Kościoła. W *menologionie* tym jest umieszczonych 430 miniatur, przedstawiających na złotym tle zarówno osoby świętych jak i święta³¹. Te miniatury są ważne w historii kształtowania się ikonograficznych wzorników, ponieważ zawierają w sobie prawie pełen cykl ikonografii – od 1 września do 28 lutego, a ponadto zawierają początki tego, co w przyszłości zaczęto określać mianem *licewych podlinnikow*³². Drugim typem menologionów są menologiony jako ikony kalendarzowe (zob. il. 1), a nie jako zbiory hagiograficzne, których powierzchnia jest podzielona w poziomych pasach na niewielkie ikony powstały w epoce Komnenów i w jakiejś mierze też mogą być traktowane jako wzorniki³³.

Z okresu bizantyjskiego obecnie, jak podaje prof. Małgorzata Smorąg Różycka, jeszcze trzy rękopisy uważane są za wzorniki ikonograficzne: bizantyjski menologion Demetriosa Paleologa z lat 1322–1340, grecko-gruziński z końca XV wieku i armeński z drugiej połowy XVI wieku³⁴.

Najbardziej znanym podręcznikiem ikonograficznym odkrytym w 1839 r., a pochodzący z początku XVIII wieku jest postbizantyjski podręcznik o nazwie *Hermeneia* autorstwa Dionizego (Dionizjusza) z Furny³⁵. Został on po raz pierwszy opublikowany w 1886

31 Zob. Zacharowa, *Василия II Монологий*, [w:] *Православная Энциклопедия*, t. 7, s. 225–229.

32 A. N. Gołubcow, *Из чтений...*, op. cit., s. 254.

33 O. Popowa, A. Smirnova & P. Cortesi, *Ikony*, op. cit., s. 43.

34 M. Smorąg Różycka, *Wstęp*, [w:] Dionizjusz z Furny, *Hermeneia czyli objaśnienie sztuki malarskiej*, Kraków, 2003, s. VIII, przypis 11.

35 Zob. Dionizjusz z Furny, *Hermeneia czyli objaśnienie sztuki malarskiej*, Kraków 2003.

Il. 1. Monologion z XI wieku
z klasztoru św. Katarzyny na
górze Synaj



roku przez biskupa Porfiriusza Uspienskiego w języku rosyjskim, a w 1902 roku w oryginale greckim.

IKONOGRAFIA W KRAJACH BAŁKAŃSKICH

Znaczenia i wartości sztuki bizantyjskiej oraz bizantyjskiego kanonu ikonograficznego nie można zrozumieć koncentrując się tylko na Bizancjum. Koniecznym jest zwrócenie uwagi na dziedzictwo ikonograficzne krajów słowiańskich zarówno na Bałkanach (słowiańska Macedonia z ośrodkami w Ochrydzie i Skopie, Bułgaria i Serbia) jak i na Rusi. W sztuce ikonograficznej tych krajów odnajdziemy nie tylko realizację, ale również i adaptację prawosławnego kanonu ikonograficznego wypracowanego przez sztukę Bizancjum. Zabytki i sztuka ikonograficzna z tych terenów poświadczą, że sztuka bizantyjska nie była zamkniętą w granicach państwowych, czy politycznych i tym bardziej nie może być pojmowana etnicznie, tzn. nie można jej ograniczyć do jednego narodu, nawet jeśli otrzymała swoją nazwę od niego.

Malarstwo ikonograficzne na Wschodzie przez cały okres wieków średnich, albo i dłużej do XVI w. było zgodne z regułami podlin-

ników i pod ich wpływem określany był jego kierunek. Jak zauważa prof. Gołubcow, w XI w. kończy się samodzielność ikonograficzną w Bizancjum³⁶. Wszystko co powstało w okresie późniejszym było korzystaniem z dziedzictwa Bizancjum w większym lub mniejszym stopniu. Z tym, że nie były to kopiowane figury, ale raczej ich schematy. Wydaje się, że do rozprzestrzenienia się wzorców sztuki bizantyjskiej przyczyniło się bardziej Prawosławie, niż jakieś inne czynniki.

Macedonia, podobnie jak Bułgaria (w której nie zachowało się zbyt wiele zabytków z okresu z przed upadku Bizancjum) przyjęła chrześcijaństwo w drugiej połowie IX wieku. W rezultacie tego aktu powstał Kościół lokalny w 1018 r. przekształcony w arcybiskupstwo podległe, z małymi przerwami, Konstantynopolowi do 1334 r. Terytorium to, podobnie jak i położona bardziej na południe Macedonia grecka był zamieszkiwany przez Greków i Słowian i było bardzo mocno politycznie i kulturowo związany z Bizancjum. Dlatego na tych terenach możemy odnaleźć miejsca, gdzie możemy dostrzec odbicie wszystkich najważniejszych kierunków występujących w sztuce bizantyjskiej. Z zachowanych do dzisiaj zabytków najczęściej wymienianymi i opisywanymi są katedra Hagia Sofia w Ochrydzie z freskami pochodzącymi częściowo z połowy XI wieku, a częściowo z przełomu XI i XII, cerkiew św. Leoncjusza w Wodocz, oraz cerkiew monasteru Matki Bożej Eleusy w Veljuszynie niedaleko Strumicy.

Chcąc pisać o wpływie bizantyjskiej sztuki nie możemy pominąć również malarstwa freskowego w cerkwi Bogurodzicy Periblepty w Ochrydzie, pochodzącego z 1295 r., ze względu na ich autorów. Freski te zostały wykonane przez Michała Astrapasa i Eutychiusza, którzy w kilku miejscach pozostawili swoje imiona i inicjały³⁷. Ci dwaj mistrzowie przybyli do Ochrydy z Salonik, gdzie wówczas mieszkali wielcy mistrzowie sztuki bizantyjskiej Manuel Panselin, którego wymienia Dionizjusz z Furny w swojej Hermenei i Georgios Kallier-

36 A. N. Gołubcow, *Из чтений...*, op. cit., s. 261.

37 W. Dżuricz, *Византийские фрески. Средневековая Сербия Далмация, славянская Македония*, Moskwa 2000, s. 54.

gis³⁸. Malarstwo Michała Astrapasa i Eutychiusza ukształtowane zostało przez tradycję najlepszych mistrzów Bizancjum drugiej połowy XIII w. i nowe stylistyczne zasady renesansu Paleologów rozprzestrzeniające się ze stolicy Bizancjum. Ale możemy i musimy też powiedzieć, że stworzyli oni swój indywidualny styl wyrażający się w kolorystyce, kontrastowości elementów, plastyczność figur i temperamentności rysunku.

Jednym z najznamienitszych zabytków jest cerkiew św. Pantelejmona w Nerezi, z freskami, datowanymi na 1164 rok, wykonanymi na zamówienie Aleksego Komnena³⁹. Freski w cerkwi w Nerezi świadczą o tym, że fundatorowi udało się znaleźć wyjątkowych malarzy, o nieznanym imionach. Stylistyka, lekkość linii, wyszukany rysunek, geometryczność układu postaci i przy tym unikanie przedstawiania zbyt wielu osób w poszczególnych scenach jest przykładem ostatecznego ukształtowania się stylu okresu Komnenów (il. 2 i 3)⁴⁰.



Il. 2 i 3. Freski cerkwi św. Pantelejmona w Nerezi

³⁸ Zob. ibidem, s. 56.

³⁹ Aleksey Komnen – fundator fresków był wnukiem cesarza ze strony matki Teodory, ojcem jego był niezbyt wpływowy wielmoża Konstanty Angel – zob. ibidem, s. 36.

⁴⁰ Zob. O. Popowa, A. Smirnova & P. Cortesi, *Ikony*, op. cit., s. 42-59, W. Dżuricz, *Византийские фрески*, op. cit., s. 37-41.

W naszych poszukiwaniach adaptacji kanonu bizantyjskiego w krajach słowiańskich nie możemy pominąć Serbii, którzy również przyjęli chrześcijaństwo w połowie IX wieku. Początki państwowości Serbii po przyjęciu chrztu są okryte mrokiem i legendami, i nie są dobrze znane, ponieważ przez kilka wieków „nie odgrywali większej roli w historii krajów i narodów w kręgu bizantyjskiej kultury”⁴¹. Radykalna zmiana nastąpiła w połowie XI wieku za czasów dynastii Nemaniczków, dzięki działalności Stefana Nemanii i jego synów – św. Sawy i Stefana Nemanicza, pierwszego króla. Ich, i ich następców, konsekwentna orientacja na Kościół Konstantynopola, szczerza i prawdziwa pobożność a przy tym umiejętność wyszukiwania najlepszych mistrzów do malowania nowobudowanych świątyni i klasztorów uczyniła Serbię jednym z najbardziej znaczących regionów prawosławnego świata pozostających w kręgu bizantyjskiej kultury. Świadczą o tym zabytki, ciągle jeszcze istniejące mimo wręcz tragicznej historii tego narodu. Wystarczy wymienić Djurdjevi Stupovi, monaster Studenica, monaster w Mieszewie, Sopoczan, czy z okresu późniejszego Wysokie Deczany.

Bez wątplenia w kształtowaniu i rozwoju serbskiej sztuki ogromny udział mieli bizantyjscy mistrzowie, którzy przybywali do Serbii z własnej inicjatywy z powodu braku zamówień w samym Bizancjum (po 1204 roku) albo na zaproszenie Serbów. W tym czasie w Serbii pojawiła się grupa możnowładców będących w stanie sfinansować budowę i wystój ikonograficzny cerkwi. Z niemożliwości omówienia całego bogactwa dziedzictwa bizantyjskiego w Serbii przedstawię tylko kilka w tym te, które też miałem możliwość oglądać.

Freski z Słupów św. Jerzego (Djurdjevi Stupovi), pochodzą z 1175 roku. Po zniszczeniach XX w. część z nich znajduje się w zburzonych ruinach (il. 4), a część w Muzeum Narodowym. Podjęto próbę zrekonstruowania projektu ikonograficznego ze względu na to, że wyróżniają się one wyjątkowo przemyślanym układem, a swoim

41 A. Smirnowa, *О книге Войслава Джурича*, [w:] W. Džuric, *Византийские фрески*, op. cit., s. 7.



Il. 4. Ruiny cerkwi Djurdjevi Stupovi

stylem nawiązując do fresków w cerkwi w Nerezi i cerkwi ossuarium w Baczkowie (Bułgaria).

Innym wyjątkowym miejscem wśród zabytków bizantyjskiego dziedzictwa w Serbii jest klasztor w Studenicy, w którego cerkwi Bogurodzicy powstały freski w latach 1208–1209 wykonane przez greckiego mistrza, którego imienia nie znamy (il. 5)⁴². Studenica słynie nie tylko z wyjątkowo pięknych fresków, ale również z tego, że tam udało się św. Sawie urzeczywistnić projekt w którym freski imitują mozaikę. Znaczenie ikonograficznych przedstawień ze Studenicy nie można ograniczyć tylko do wymiaru historycznego lub kulturowego. Freski te, to pierwszy wśród zachowanych, zabytek nowego stylu bizantyjskiego malarstwa monumentalnego, który ukształtował się

⁴² Džuric podaje, że pod imionami fundatorów, św. Sawy i jego braci które są umieszczone na jednym z okęgów w kopule było również umieszczone w modlitewnej formie imię autora, jednak ten fragment uległ zniszczeniu. W. Džuric, *Византийские фрески*, op. cit., s. 86–87.



Il. 5. Fresk z cerkwi Bogurodzicy w Studenicy

w XIII wieku. Monumentalność kompozycji i figur zamieniła dotychczasową kameralność w przedstawianiu poszczególnych scen i oddzielnych postaci świętych. Grafika, wyszukana ornamentyka, poszukiwanie szczegółów tak charakterystyczne dla epoki Komnenów całkowicie zniknęły i zostały zastąpione monumentalizmem, poprzez który chciano pokazać wielkość i godność.

Dziedzictwem kultury bizantyjskiej są również freski w otoczonej dzisiaj drutami kolczastymi i systematycznie niszczonej cerkwi Bogurodzicy Ljeviszka w Prizrenie. Freski z tej cerkwi pochodzą z 20 lat XII w., kiedy była ona katedrą biskupią ustanowioną przez św. Sawę. Zachowane zostały freski z cyklu Cuda Chrystusa i znajdująca się na jednej z kolumn ikona Bogurodzicy z karmiącym Chrystusem (il. 6). Freski z cerkwi w Prizrenie jeszcze noszą cechy „mannerizmu” właściwego stylowi późnokonnnenowskiemu szczególnie



Il. 6. Bogurodzica z Chrystusem.
Cerkiew Bogurodzicy Ljeviszka w Prizrenie

w upiększeniach, ale linia rysunku i oblicza postaci już widać nadchodzący nowy styl⁴³.

Ostatnim zabytkiem na który chciałbym zwrócić uwagę jest cerkiew Pantokratora w monasterze Wysokie Deczany. Cerkiew została zbudowana w 1335 roku za czasów króla Stefana Duszana. Do malowania tej pięcionawowej cerkwi i trzynawowego przedsionka ze ogromnymi płaszczyznami, król zaprosił znaczną ilość malarzy, o czym świadczą zachowane w świątyni napisy i różna stylistyka poszczególnych fragmentów. Dwanaście cykli ikonograficznych, wielość kompozycji i oddzielnie namalowanych postaci stanowią encyklopedyczny w swoim charakterze zespół fresków i skarbnicę bizantyjskiej ikonografii. W Deczanach rozwinęła się ikonografia władców,

43 W. Dżuricz, *Византийские фрески*, op. cit., s. 102-103.

nawiązująca do bizantyjskiej tradycji w sposób szczególny przejawiał się monumentalizm (il. 7 i 8).

IKONOGRAFIA NA RUSI

Rosyjska ikonografia jest swoistą młodszą córką bizantyjskiej sztuki ikonograficznej, z której się wywodziło i od której wzięło swój początek, wzór i technikę pisania. Wszystkie najstarsze zabytki sztuki ikonograficznej w Kijowie, Włodzimierzu, Suzdału Nowgorodzie czy Pskowie i Moskwie zachowują grecki kształt i są wierne ikonograficznemu kanonowi wypracowanemu w Bizancjum. Jeżeli Ruś przyjęła chrześcijaństwo z Bizancjum i przez długi czas pozostawała w kategoriach jurydycznych częścią Patriarchatu Konstantynopola, to i całą ikonografię zawdzięczała Bizantyjczykom. Świadectwa o tej zależności możemy odnaleźć w *Powieści minionych lat*, w jej najpełniejszym kodeksie tzw. wersji Ławierniewskiej pochodzącej z 1377 r. i Pieczerskim Paterikonie.

W *Powieści minionych lat* przy opisie wydarzeń w roku 989 czytamy: „После этого жил Владимир в христианском законе, и задумал создать церковь пресвятой Богородице, и послал привести мастеров из Греческой земли. И начал ее строить, и, когда кончил строить, украсил ее иконами, и поручил ее Анастасу Корсунянину, и поставил служить в ней корсунских священников, дав ей все, что взял перед этим в Корсуні: иконы, сосуды и кресты”⁴⁴.

Paterikon zaś w drugiej części *Słowo o przyjściu majstrów cerkiewnych od Carogrodu do Antoniego i Teodozjusza*, opowiada o przybycie do św. Antoniego i Teodozjusza czterech mistrzów budowniczych z Konstantynopola w celu wybudowania cerkwi w 1073 r.⁴⁵, a 10 lat później o przybyciu do ihumena Nikona ikonografów w celu

44 *Повесть временных лет*, <http://www.old-russian.chat.ru/02povest.htm> – dostęp: 30.05.2011.

45 *Киево-Печерский Патерик, Слово о приходе мастеров церковных из Царьграда к Антонию и Феодосию. Слово 2*, <http://old-ru.ru/03-4.html> – dostęp: 30.05.2011.



Il. 7. Widok ogólny cerkwi Chrystusa – Wysokie Deczany



Il. 8. Fresk Chrystusa Pantokratora
w monasterze Wysokie Deczany

ozdobienia cerkwi ikonami⁴⁶. W tych krótkich słowach Paterikonu jest mowa również i o wzornikach (w tekście: *switki*) konstantynopolskich ikonografów, które z ich książkami przechowywane były na monasterze Kijowsko-Pieczerskim⁴⁷. Cała późniejsza historia, do czasów niewoli tatarskiej świadczy o ścisłych związkach z Bizancjum i o udziale Greków w kształtowaniu ikonografii rosyjskiej przez kanon bizantyjski. Jak określił to Gołubcow możemy powiedzieć, że bizantyjski kanon rozprzestrzenił się z Konstantynopola, przez Chersones do Kijowa i „dalej do wszystkich pozostałych miast ruskich”⁴⁸.

Po okresie niewoli tatarskiej mówiąc o wpływie bizantyjskiego kanonu ikonograficznego na ikonografię ruską nie sposób nie wspomnieć o Teofanie Greku (1340–1405/15), który już jako znany mistrz przybył pod koniec XIV w. na Ruś. Na jego twórczość i jego mistrzostwo, jak uważa Łazariew, miał wpływ fakt przebywania w Galacie (dzielnicy Konstantynopola zarządzanej przez Genuńczyków) i gdzie spotkał się sztuką Zachodu. Dla uświadomienia wyjątkowego znaczenia Teofana, ma znane pismo mnicha Epifaniasza skierowane do swego przyjaciela, archimandryty Cyryla, przełożonego twerskiego klasztoru Spaso-Afanasjewskiego z roku 1415. Epifaniasz w swoim liście podaje, że Teofan do momentu swego przybycia na Ruś, do Nowgorodu, pracował w Konstantynopolu, Chalcedonie, Galacie w Kaffie (ob. Teodozja na Ukrainie). Świadcstwo Epifaniasza wyraźnie każe postrzegać Teofana jako należącego do konstantynopolskiej szkoły ikonografii⁴⁹. Epifaniasz opisując Teofana Greka podaje jeszcze jeden ważny szczegół: „Nikt i nigdzie nie widział go patrzącego na wzory, tak jak czynią to poszczególni nasi malarze, którzy we

46 Киево-Печерский Патерик, *Слово о приходе иконописцев к игумену Никону из Царьграда*, <http://old-ru.ru/03-4.html> – dostęp: 30.05.2011.

47 Ibidem.

48 A. N. Gołubcow, *Из чтений*, op. cit., s. 266.

49 Tę opinię przytrzymuje m.in. Alpatow i Ajnałow, istnieje jednak dobrze opracowana teoria, że Teofan wyszedł nie z szkoły konstantynopolskiej, ale kreteńskiej (Brehmer, Millet), a nawet macedońskiej (Michajłowski i Puriszew), W. N. Łazariew, *Феофан Грек и его школа*, op. cit., s. 31.

wszystko wątpią (niczego nie będąc pewnymi, ciągle się nimi posługując, spoglądają tu i tam – nie tyle operują farbami ile spoglądają na wzór”⁵⁰. Jeżeli nawet z powyższego wynika, że Teofan Grek nie posługiwał się żadnymi wzornikami, chociaż te już z pewnością istniały, mimo, że nie mamy o nich żadnych świadectw. Malarzski styl Teofana wyraża się w minimalizmie kolorów (zazwyczaj jest to ochra i biel). Wprowadza on mistyczne światło, światło które oświeca postacie na ikonach, jest jak błyskawica wyraźnie koncentrująca formę, wskazując na proces przemienienia i przebóstwienia. Stanowi ono element wnoszący dramatyzm do wewnętrznych przeżyć. Takie podejście do kolorystyki jest czasami powodem do wyrażania opinii, że malarstwo Teofana nie podporządkowuje się kanonowi ikonograficznemu. Jednak fakt, że Teofan tworzy swobodnie, o czym świadczy jego twórczość zachowana do naszych dni, to jest wolność raczej wątpliwa, oznacza raczej bardziej wewnętrzne przyswojenie wartości kanonu z jednoczesnym widzeniem duchowymi i cielesnymi oczami⁵¹. Światłość płynąca z jego ikon otrzymała szczególne znaczenie i jest postrzegana jako wcielenie idei hezychastycznych, co potwierdza porównanie do malarstwa hezychastów w innych krajach, szczególnie na Bałkanach⁵².

Podobny związek z hezychazmem możemy dostrzec również u największego malarza ikon na Rusi św. Andrzeja Rublowa. Czy na twórczość Rublowa miał wpływ Teofan Grek? Wiemy, że gdy Teofan Grek malował ikonostas soboru Zwiastowania na Kremlu to towarzyszyli mu Prochor z Gorodca i Andrzej Rublow, którego kroniki nazywają mnichem. Gołubcow podkreśla, że Rublow przez kontakty

50 W wersji oryginalnej tekst brzmi następująco: *никогда же нигде ж на образцы видяще его когда взирающе, яко же неции наши творят иконописцы, иже недоумения на-полнишася присно приницающе, очима мещуще семо и овами, не толма образующе шарми, елико нудяхуся на образ часто взирающе*, za: Древнерусская литература: Хрестоматия, zestawiał N. I. Prokofiew – Moskwa 2000; <http://fidr-ruslitera.ucoz.ru/index/0-218> – dostęp: 31.05.2011.

51 Zob. L. M. Jewsiejewa, op. cit., s. 16.

52 Zob. I. Jazykowa, *Świat ikony*, przeł. H. Paprocki, Warszawa 1998, s. 129.

z Teofanem miał możliwość zaznajomienia się z bizantyjską ikonografią⁵³, jednak nie wiemy jak tak naprawdę układały się kontakty między nimi. Ikonografia św. Andrzeja Rublowa ma innych charakter, mimo, że też jest pełna światłości jest równocześnie bardziej kontemplacyjna. Ikona Trójcy Świętej i ikona Chrystusa ze Zwienigorodu odkrywają nam zwycięstwo światłości, która zalewa i poszerza przestrzeń ikony. Ikony Rublowa, który był mnichem i uczniem św. Sergiusza z Radoneża odznaczają się równowagą i spokojnym stanem ducha. Oblicza świętych są delikatne i świetliste, możemy powiedzieć nawet, że wyrażają pogrążenie wewnętrznej, milczącej modlitwie. Ikony Rublowa są głęboko modlitewne, zrodzone z kontemplacji i miłości do Boga, są obrazami doskonałości, harmonii i świętości tego wszystkiego, co jest celem wstępowania ascetycznego i co jest darowane przez Ducha Świętego. Jednak poprzez tak oczywisty związek twórczości Rublowa z hezychazmem, możemy powiedzieć w to właśnie w jego twórczości kanon ikonograficzny i całe malarstwo bizantyjskie znalazło swoje idealne urzeczywistnienie w ruskiej duchowości i mentalności⁵⁴. Dlatego też w postanowieniach soboru Stu Rozdziałów nic się nie mówi o *podlinnikach*, a jest rekomendacja aby tak pisać ikony jak czynili to greccy malarze i właśnie Andrzej Rublow⁵⁵. Sobór Stu Rozdziałów jest efektem dyskursu teologicznego, który miał miejsce w Kościele rosyjskim w XV i XVI wiekach⁵⁶.

Okres po piętnasto- i szesnastowiecznych sporach o ikonę jest okresem coraz większego uzależniania się nie tylko sztuki ikonograficznej, ale również teologii, muzyki cerkiewnej, szkolnictwa i duchowości od zachodniej teologii łacińskiej i protestanckiej. To zniewolenie szczególnie nasiliło się po reformach Piotra Wielkiego. Wtedy też

53 A. N. Gołubcow, *Из чтений...*, op. cit., s. 267.

54 Zob. I. Jazykowa, op. cit., s. 144.

55 W postanowieniach Soboru Stu Rozdziałów czytamy: „Писати живописцем иконы с древних образцов, как греческие живописцы писали и как писал Андрей Рублев и прочие живописцы”. Podaję za Monachinia Marija (M. Sokołowa), *Труд иконописца*, Свято-Троицкая Сергиева Лавра 2008, s. 85.

56 Zob. A. Sulikowska-Gąska, *Spyry o ikony na Rusi w XV i XVI w.*, Warszawa 2007.

pojawiły się w Rosji pierwsze podlenniki – hermeneje. Wydaje się, że ich pojawienie się miało dwie przyczyny – pozytywną i negatywną. Przyczyną pozytywną była chęć zachowania ikonograficznej tradycji Bizancjum, od której to tradycji sztuka ikonograficzna Rusi była przez wiele wieków zależna. Przyczyną negatywną były spory teologiczne wokół ikony i wpływy nieprawosławne na sztukę cerkiewną, który przyczyniły się do działań mających na celu zachowanie tradycji Kościoła prawosławnego. Dlatego też ojcowie tzw. Wielkiego Soboru z 1667 r. zalecali, aby ikonopiscy pracowali pod kierunkiem mistrzów i nadzorem duchownych „aby nie naśmiewali się ignoranci nad ikonami Chrystusa i Bogurodzicy i świętych poprzez złe i niezgrabne pisanie i niech ukróci się wszelka fałszywa mądrość prowadząca do pisania bez świadectwa”⁵⁷.

Najstarsze rosyjskie zachowane *Podlenniki* pochodzą z XVII w. i są odzwierciedleniem wcześniejszych bizantyjskich wpływów na ruską ikonografię. Najbardziej znanym podlennikiem z pierwszego okresu jest *Stroganowskiy ikonopisnyj licewoj podlennik* na którego stronie tytułowej zaznaczono również okres z którego on pochodzi – „koniec XVI i początek XVII wieku”⁵⁸. Został on wydany po raz pierwszy w 1869 roku w Moskwie i zawiera 706 rysunków przedstawiających świętych i ikony święt. Nad rysunkami zostały umieszczone bardzo krótkie informacje dotyczące kolorystyki szat i sposobu przedstawienia. Jednak są one bardzo nieczytelne. Cel wydania tego podlennika została bardzo wyraźnie zaznaczony we wstępie „to wydanie ma na celu zaznajomić czytelników, malarzy i ikonopisców z jednym z najbardziej znakomitych zabytków rosyjskiego narodu, a przez to równocześnie przyczynić się do poprawienia obecnego niezadowolającego ikonopisania”⁵⁹.

57 Za: Monachinia Marija, *Труд иконописца*, op. cit., s. 86-87.

58 *Строгановский иконописный лицевой подленик (конца XVI и начала XVII столетий)*, Moskwa 1869, por.: *Ikonenmalerhandbuch der Familie Stroganow*, Monachium 1983, s. 10.

59 Oryginalny tekst: *Предстоящее издание имеет целью ознакомить публику, художников и иконописцев с одним из замечательнейших памятников русской*

Podlennik stroganowski był również podstawą do opracowania innego, bardzo znanego podlennika wydane go w Moskwie w 1903 roku przez Sergiusza Bolszakowa pod redakcją A. Uspienskiego. W tym podlenniku czytamy, że został on wydany aby zaznajomić osoby interesujące się sztuką z samymi wzorami ikon, ale również zadowolić ikonografów, którzy „szczególnie często domagają się ikonopisnych podlenników”⁶⁰. W podlenniku Bolszakowa oprócz rysunków zaczerpniętych w większości ze stroganowskiego podlennika, tyle że bardziej schematycznych, w pierwszej części umieszczono opisy wszystkich świętych ze wskazaniami jak pisać ikonę danego świętego.

Innym bardzo znanym podlennikiem jest tzw. *Sijski ikonopisnyj podlennik*, autorem którego jest Nikodem, mnich a następnie przełożony Antoniewo-Sijskiego monasteru. Ten podlennik pochodzi z drugiej połowy XVII wieku i zawiera oprócz 500 wzorów ikon traktat o technice pisania ikon⁶¹. Sijskij podlennik ukazuje ogólny charakter rosyjskiej ikonografii XVII wieku. Dzieło Nikodema Sijskiego charakteryzuje się szczegółowością przedstawień, autorskimi komentarzami, krytycznym stosunkiem do przedstawianego przedmiotu i odwołaniami do innych ikonografów.

Wszystkie podlenniki rosyjskie swoimi początkami sięgają kanonu bizantyjskiego, który określił zarówno tematykę przedstawień, sposób pisania ikon jak również sposób rozmieszczenia ikon w przestrzeni sakralnej świątyni. Uważam, że kiedy mówimy o adaptacji kanonu bizantyjskiego na Rusi musimy mocno podkreślić jego zna-

народности, а с тем вместе содействовать исправлению нынешнего неудовлетворительного иконописания и по возможности восстановлению Строгановского письма конца шестнадцатого и начала семнадцатого столетия, zob. *Строгановский иконописный лицевой подленик* (конца XVI и начала XVII столетий), Moskwa 1869.

60 *Иконописный подленик*. Издание С.Т. Большакова под редакцией А. И. Успенского, Moskwa 1998, s. 3.

61 Zob. *Сийский иконописный подленик*, <http://siya.aonb.ru/index.php?num=781> – dostęp: 30.05.2011.

czenie nie tylko jako wewnętrznej zasady czyniącej efekt pracy ikonografa przynależącym do tradycji Kościoła prawosławnego. Kanon ikonograficzny był również zasadą dyscyplinującą ikonografów, stał na straży tradycji i duchowości Prawosławia i był skarbnicą żywej pamięci Kościoła.

ADAPTACJA KANONU BIZANTYJSKIEGO W POLSCE

Na terenach Rzeczypospolitej stykały się ze sobą dwie kultury, dwie tradycje chrześcijańskie – wschodnia i zachodnia. Musiało do doprowadzić do wzajemnego przenikania elementów sztuki sakralnej w prawosławiu i rzymskim katolicyzmie. Zachodnie wpływy pojawiały się w sposób najbardziej dostrzegalny w architekturze oraz osiemnasto- i dziewiętnastowiecznej sztuce ikonograficznej. Wpływy gotyku są widoczne w architekturze cerkwi na Litwie i Ukrainie. Jeszcze większy wpływ wywarł renesans i barok, których elementy możemy dostrzec w cerkwiach na terenie Rosji.

Dziedzictwo bizantyjskie z kolei związane jest nie z architekturą, ale z ikonografią. Zachowane freski, które często się określa bizantyńsko-ruskimi związane są z fundacjami królewskimi pierwszych Jagiellonów: Władysława II i Kazimierza Jagiellończyka, którzy do wykonania malowideł w najważniejszych kościołach Polski zapraszali malarzy z Rusi i Serbii. Do zachowanych malowideł fundacji Władysława Jagiełły należy freski w prezbiterium kolegiaty w Wiślicy z około 1400 roku, w kaplicy św. Trójcy w Lublinie i ostatnio odrestaurowane freski w katedrze sandomierskiej.

W lubelskiej kaplicy freskami pokryte są prawie wszystkie ściany i sklepienia⁶². Powstały one ukończone 10 sierpnia 1418 r., o czym świadczy napis fundacyjny. Freski zostały wykonane przez zespół kilku malarzy. Uważa się że głównym ikonografem był mistrz An-

62 Na temat fresków w kaplicy św. Trójcy w Lublinie zob. A. Różycka-Bryzek, *Freski bizantyńsko-ruskie fundacji Jagiełły w kaplicy Zamku Lubelskiego*, Lublin 2000; J. Koziarska-Kowalik, *Kaplica zamkowa w Lublinie*, Lublin 1997.

drzej, którego imię widnieje w napisie fundacyjnym, autor większości scen związanych z cyklem świąt i Męką Pańską. Wymienia się również dwóch innych autorów – Cyryla i Juszko, których imiona zostały odczytane podczas prac konserwatorskich w 1979 r. przez Krystynę Durakiewicz i Marię Milewską⁶³. Pomimo, że przestrzeń kaplicy lubelskiej różni się od przestrzeni świątyni bizantyńskiej (brak kopuły, centralne umiejscowienie filara w nawie) to wierność bizantyńskiemu kanonowi ikonograficznemu i program ikonograficzny zostały zachowane.

Wierność kanonowi ikonograficznemu i tradycji wschodniego malarstwa sakralnego widoczna jest również w ikonografii bazyliki katedralnej w Sandomierzu. Sandomierskie freski zostały wykonane około 1421 r. przez warsztat ruski mistrza Hayla z Przemyśla.

Z fundacji Kazimierza Jagiellończyka w drugiej połowie XV w. powstały freski w kaplicy św. Krzyża, zwanej Jagiellońską, na Wawelu. XV-wieczne polichromie fundacji Jagiellonów są unikatowymi, stanowią świadectwo unii wschodniej ikonografii z architekturą i liturgią obrządku rzymsko-katolickiego.

Szczególnym przykładem adaptacji kanonu bizantyjskiego w Polsce jest monaster Zwiastowania w Supraślu. Freski w katolikonie monasteru wykonano w technice wapienno-temperowej w okresie, gdy przełożonym klasztoru był archimandryta Sergiusz Kimbar (1532–1557). Powszechnie przyjmuje się, że ich twórcą był odnotowany w Kronice Ławry Supraskiej, Serbin Nektarij Malar. Jak zauważa Aleksander Siemaszko freski supraskie harmonijnie połączone z późnogotycką architekturą „były znakomitym przykładem oddziaływania dwóch różnych tradycji artystycznych na ich pograniczu”⁶⁴. Autorzy fresków w Supraślu, w odróżnieniu od ikonografów z okresu

63 Zob. http://www.tnn.pl/Freski_w_Kaplicy_Sw._Trojcy,237.html – dostęp: 10.09.2011.

64 A. Siemaszko, *Malowidła ścienne cerkwi Zwiastowania w Supraślu. Rekonstrukcja programu ikonograficznego*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego MCLXXIII. Prace z Historii Sztuki” 1995, z. 21, s. 13.

Jagiellonów mieli przestrzeń i układ świątyni zbliżony do cerkwi bizantyjskich i ponadto nie musieli jej przystosowywać do architektury i teologii zachodniej oraz jej wymogów⁶⁵. Układ ikonograficzny w Supraślu nie odbiegał od kanonu wypracowanego w Bizancjum.

* * *

Kanon ikonograficzny ukształtował się w Kościele prawosławnym po sporach teologicznych wokół ikony i przekazuje wschodnią chrześcijańską wizję świata, człowieka i prawdę o zbawieniu. Stoi on zarówno na straży formy jak i treści ikony. Nie można postrzegać kanonu tylko jako zewnętrznej zasady nakazującej, czy też narzucającej kopiowanie przyjętych wzorców. Kanon to przede wszystkim zasada wewnętrzna stojąca na straży ortodoksji i przynależy do dobrze pojmowanej tradycji Kościoła prawosławnego. Dlatego też nie możemy mówić o ikonograficznych kanonach narodowych. Jest jeden kanon ikonograficzny, który ukształtował się w Kościele prawosławnym i dlatego mówiąc o adaptacji kanonu w krajach słowiańskich podkreślamy, że wszyscy czerpiemy z jednej żywej skarbnicy Kościoła prawosławnego.

65 O przystosowaniu bizantyjskiego kanonu ikonograficznego do architektury zachodniej zob. A. Różycka-Bryzek, *Bizantyńsko-ruskie malowidła ściennie w kolegiacie wiślickiej*, „Folia Historiae Artium” 1965, t. 2, s. 47-82; *Bizantyńsko-ruskie malowidła ściennie w kaplicy Świętokrzyskiej na Wawelu*, „Studia do Dziejów Wawelu” 1968, t. 3, s. 175-293; *Freski bizantyńsko-ruskie fundacji Jagiełły w kaplicy Zamku Lubelskiego*, Lublin 2000.

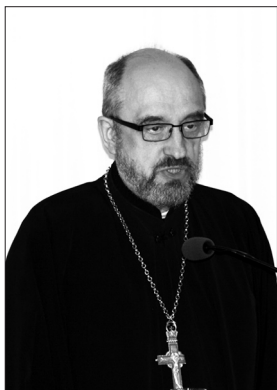
СОДЕРЖАНИЕ

Прот. Георгий Тофилюк

Византийский иконографический канон и его судьба в славянских странах

Ключевые слова: иконография, иконописный канон, византийская иконография, ермения, подлинник

В первые века христианства церковное искусство было свободным. Со временем, для защиты перед влиянием язычества, возникла необходимость определить правила и нормы, регламентирующие писание икон. Иконописный канон, как совокупность этих правил и норм, сформировался в Византии после иконоборческой ереси, окончательно к XI–XII вв. Впоследствии был он принят другими православными славянскими народами. В иконографическом искусстве балканских стран и России мы находим не только принятие и присвоение православного иконописного канона возникшего в Византии, но также его расширение и обогащение. Византийского искусства и византийской иконографии не можем понимать в рамках одного государства или народа, они связаны с Православием и являются сокровищницей всех православных Церквей.



Ks. Henryk Paprocki

ZWIĄZKI POMIĘDZY IKONĄ, TEOLOGIĄ I LITURGIĄ

Słowa kluczowe: ikona, teologia, liturgia, ikonoklazm, teologia sztuki

Problematyka ikony i jej miejsca w kulcie Kościoła jest wieloaspektowa, co wiąże się z samym znaczeniem greckiego słowa *eikon*, które oznacza zarówno wyobrażenie cesarza, pogańskich bóstw, jak i chrześcijańskie obrazy kultowe. Obraz jest bowiem w każdym z tych wypadków reprezentowaniem innej rzeczywistości. Słowo to oznacza także obraz Boży w człowieku i Chrystusa jako obraz Ojca¹. Zasygnalizowana wielość znaczeń słowa „ikona” wpłynęła na rozumienie miejsca i roli ikony w Kościele.

1. IKONA I TEOLOGIA

Teologia ikony bazuje na definicji VII Soboru Powszechnego, opartej na opiniach Ojców Kościoła i wywodzi się przede wszystkim od samej ikony, niejako od jej oczywistości pozwalającej śledzić dynamizm tradycji. Tradycja ta w wypadku ikony nosi na sobie ślady krwi i ognia, a przecież *martyrium signum est maxime caritatis*. Cała tradycja wiąże możliwość zaistnienia obrazu sakralnego w chrześci-

¹ G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1984, s. 410-416.

jaństwie z faktem Wcielenia Chrystusa. Prawdziwa sztuka nie dąży jednak nigdy do mechanicznego kopiowania rzeczywistości, ale do znalezienia swego właściwego sensu. Ikona dąży do ukazania archetypu, który Boski Artysta ukształtował w akcie stworzenia człowieka: „Uczyńmy człowieka na nasz obraz i na nasze podobieństwo” (LXX Rdz 1,26: *kat'eikona hemeteran kai kath'omoiosis*).

Na dnie upadku i zaciemnienia obrazu Bożego w człowieku Stwórca ukazał ludzkie Oblicze Syna, który jest obrazem Ojca. Możemy więc postrzegać Jego Oblicze i przez przebóstwione człowieczeństwo Chrystusa – „szklany świecznik” – według określenia Paula Evdokimova – dostrzec Hipostazę, czyli Osobę Bogoczłowieka. To z kolei wiąże ikonę z działaniem Ducha Świętego, który namaścił Chrystusa i który odnawia całe stworzenie, pozwala dostrzec w Kościele ikonę jedności Trójcy, a w każdym człowieku żywą ikonę, obraz Stwórcy. Teologia podkreśla prawdę ikony w odniesieniu do wcielenia, co uwarunkowane jest przez stworzenie człowieka na obraz Boży, czyli przez ikonyczną strukturę bytu ludzkiego. Chrystus nie wciela się w obcy element, ale odnajduje swój własny obraz w człowieku, ponieważ Bóg stworzył człowieka patrząc na niebiańskie człowieczeństwo Logosu (1 Kor 15,47-49), odwiecznie istniejące w Bożej Mądrości. Chrystus jest w swym człowieczeństwie obrazem – ikoną – Boga Ojca: „Kto widzi mnie, widzi i Ojca” (J 14,9). Jeden jest Obraz czyli Osoba, według orzeczenia chalcedońskiego, ale jedność ta zachowuje podział na to, co stworzone i na to, co niestworzone. Bóg jest więc Archetypem każdej ikony, jest Ikoną każdej ikony, Pierwowzorem wszystko ogarniającym, według terminologii Pseudo-Dionizego Areopagity jest *Meta-ikoną* czy też *Hyper-Ikoną*².

Ikonokłasci, atakując możliwość zaistnienia adekwatnego obrazu Chrystusa, uderzyli w realizm wcielenia. Kryzys doktrynalny, związany z ikonoklazmem, zdominował VIII i IX wiek, pojawiając się na bizantyjskim Wschodzie, atakowanym przez islam, wraz ze

2 P. Evdokimov, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, przeł. M. Żurowska, Warszawa 1999, s. 127.

wstąpieniem na tron cesarza Leona III (717), zwanego niekiedy nie-słusznie Izauryjczykiem, gdyż pochodził z Germanikea w północnej Syrii. Wystąpienie Leona III przeciwko kultowi ikony rozpętało walki wewnętrzne, które wstrząsały cesarstwem ponad sto dwadzieścia lat. Kryzys ikonoklastyczny nabrzmiewał jednak od dawna. Świadectwem toczących się dyskusji jest 82 kanon Soboru Trullańskiego z 692 roku, który polecał symboliczne przedstawienie starotestamentowe baranka, kontynuowane w pierwotnym chrześcijaństwie, zastąpić obrazem Chrystusa: „Na niektórych czcigodnych ikonach przedstawiany jest, wskazywany palcem Poprzednika, baranek, który stanowi obraz łaski, przez Zakon objawia nam prawdziwego Baranka, Boga naszego Chrystusa. Czcząc dawne obrazy i cienie, przekazywane Kościołowi jako znaki i wstępne nakreślenie prawdy, nade wszystko przenosimy łaskę i prawdę, przyjmując ją jako wypełnienie Zakonu. Dlatego też, aby i w sztuce ikony oczom wszystkich przedkładane było to, co doskonałe, nakazujemy odtąd wizerunek Baranka, Chrystusa Boga naszego, który gładzi grzechy świata, przedstawiać na ikonach w postaci ludzkiej, zamiast starotestamentowego baranka, byśmy w ten sposób rozmyślając nad pokorą Boga Słowa, przypominali sobie Jego żywot w ciele, Jego mękę i zbawczą śmierć, i w ten sposób dokonane odkupienie świata”³.

Równocześnie w tamtych wiekach religijność przeciętnego Bizantyjczyka wyrażała się przede wszystkim w czci oddawanej ikonom, co niektóre grupy społeczne uważały za przejaw bałwochwalstwa⁴. Poglądy te rozwijały się zwłaszcza we wschodnich częściach cesarstwa, gdzie szerzyły się różne heterodoksyjne prądy i miała miejsce systematyczna penetracja islamu. Nie wiadomo, czy sam Leon III był pod wpływem tych poglądów. W Azji Mniejszej istniało silne stronnictwo ikonoklastów, na czele którego stali członkowie wyższego du-

3 P. Chomik, *Geneza i pojmowanie ikony w Kościele prawosławnym*, [w:] *Kościół prawosławny w dziejach Rzeczypospolitej i krajów sąsiednich*, Białystok 2000, s. 241.

4 Por.: zwłaszcza artykuł E. Kitziger, *The Cult of Image in the Age before Iconoclasm*, „Dumbarton Oaks Papers” 1954, Nr 8, s. 83-150.

chowienstwa. W 726 roku, za namową biskupów małoazjatyckich, przebywających czasowo w Konstantynopolu, Leon III wypowiedział się wyraźnie przeciwko kultowi ikon. W tym samym roku, lub w roku 730, władca chciał usunąć wizerunek Chrystusa znad bramy pałacu cesarskiego, co wywołało zamieszki. W opozycji znaleźli się wszyscy patriarchowie, a przede wszystkim Jan z Damaszku, mnich z monasteru św. Saby, który napisał trzy mowy w obronie kultu obrazów. Jan z Damaszku cześć oddawaną obrazom odnosi do prototypów, które one przedstawiają, a tym samym przenosi spór na płaszczyznę dogmatyczną⁵. 7 stycznia 730 roku *silention* (rada cesarska) zaaprobował edykt cesarski nakazujący niszczenie ikon. Patriarcha Konstantynopola Germanos odmówił podpisania dokumentu i został złożony z urzędu.

Po śmierci Leona III cesarzem został jego syn, Konstantyn V Kopronimos (741–775), dla którego fakt, że Chrystus jest Bogiem, wykluczał jakąkolwiek możliwość przedstawiania Go. Według Konstantyna prototyp i wizerunek są identyczne, a nawet konsubstancjalne, w czym ikonoklazm zbliżał się do monofizytyzmu. Dążąc do zrealizowania swych celów, cesarz przygotował sobór, który zebrał się 10 stycznia 754 roku w pałacu cesarskim w Hiereia, na azjatyckim brzegu Bosforu. Wszyscy biskupi (338) uczestniczący w soborze byli zwolennikami ikonoklazmu. Żaden z patriarchów nie przysłał swych legatów, a patriarcha Konstantynopola Anastazjusz zmarł pod koniec 753 roku. Zgromadzenie biskupów w Hiereia oficjalnie potępiło kult ikon. W krajach barbarzyńskich kult ikon mieszał się z kultem idoli, i dlatego już około 301 roku synod w Elwirze zakazał używania obrazów i zakaz ten zostanie ponowiony jeszcze w 824 roku przez synod we Frankfurcie. W Hiereia postawiono problem, czy w ogóle można przedstawić Chrystusa w sztuce. Jak przedstawić Boga w ciele, jak przedstawić ciało przemienione i zmartwychwstałe, gdy ono samo nie daje pełnego wyobrażenia o Chrystusie. Uznano, że przedstawienie Chrystusa w jakiegokolwiek postaci jest niemożliwe, a poza tym stara-

5 Św. Jan z Damaszku, *Przeciw tym, którzy potępiają święte obrazy*, PG, 94, 1231-1420.

no się dowieść, że zwolennicy kultu ikon oscylują między nestorianizmem i monofizytyzmem⁶. Zarzut ikonoklastów dotyczył rozdzielania ciała od Bóstwa, był więc zarazem w ich rozumieniu obroną czystości dogmatu chalcedońskiego. Za jedyny obraz Chrystusa uznano Eucharystię oraz obłożono klątwą tych, którzy usiłowałiby malować Chrystusa, ale także tych, którzy wątpiliby w moc orędowniczką Bogurodzicy i świętych. Powołano się na zakaz dekalogu: „Nie będziesz czynił żadnej rzeźby ani żadnego obrazu tego, co jest nas niebie wysoko ani tego, co jest na ziemi nisko, ani tego, co jest w wodach pod ziemią! Nie będziesz oddawał im pokłonu i nie będziesz im służył” (Wj 20,4-5 = Pwp 5,8-9; por.: Kpł 26, 1; Pwp 4,15-16; Iz 40,18). Zwrócono także uwagę, że według Nowego Testamentu Bóg ma być wielbiony „w Duchu i prawdzie” (J 4,23), a św. Paweł Apostoł nauczał, że „jeżeli nawet według ciała poznaliśmy Chrystusa, to już więcej nie znamy Go w ten sposób” (2 Kor 5,16). Na korzyść ikonoklastów przemawiał też fakt, że pierwotna sztuka chrześcijańska długi czas ograniczała się do symboli⁷. Już po soborze, w 760 roku, cesarz Konstantyn wystąpił przeciwko kultowi Bogurodzicy, świętych i relikwii.

Według ikonoklastów Bóstwo jest nieprzedstawialne – „Boga nikt nigdy nie widział” (J 1,18) – a ze względu na nierozdzielność obu natur w Chrystusie przedstawienie ciała nie jest równoznaczne z przedstawieniem Bóstwa. Osiem anatem obrazoburczego soboru w Hierieia, znanych nam dobrze, gdyż biskup Neocezarei Grzegorz czytał je na VII Soborze Powszechnym, podkreśla niepokój o nieskazitelną zachowanie dogmatu chalcedońskiego. Polemika ikonoklastów ze zwolennikami kultu ikony toczyła się wokół zdania „Boga nikt nigdy nie widział”, ale nie zwracano uwagi na drugą część cytatu: „Jednorodzoną Bóg, który jest w łonie Ojca, o Nim nauczył” (J 1,18), a także na słowa Chrystusa: „Kto Mnie widzi, widzi i Ojca” (J 14,9).

6 Ch. Schönborn, *Ikona Chrystusa*, przeł. W. Szymona, Poznań 2001, s. 149-185.

7 Por.: *Historia chrześcijaństwa*, red. J. M. Mayer, Ch. i L. Petri, A. Vauchez & M. Renard, Warszawa 1999, IV: *Biskupi, mnisi i cesarze 610-1054*, przeł. M. Żurowska, s. 86-144.

Poza tym ikonoklaści uważali, że skoro Chrystus nie pozostawił nakazu „Malujcie moją podobiznę”, tym samym sztuka sakralna nie ma uzasadnienia. Należy tu zauważyć, że Chrystus nie nakazał też, aby spisano Jego słowa i czyny, a przecież powstały Ewangelie.

Ikona ukazuje nam ludzkie oblicze Boga – „On jest obrazem (gr. *eikon*) Boga niewidzialnego” (Kol 1,15) – i człowieczeństwo Chrystusa jest „widzialnością niewidzialnego”. Gdy Słowo stało się ciałem, zakaz z Księgi Wyjścia (20,4-5) stracił częściowo swoje znaczenie: „Jeżeli sztuka nie może przedstawić Chrystusa, oznacza to, że Słowo nie wcieliło się”⁸. Cała teologia ikony zbudowana jest na pojęciach Archetypu (Praobrazu, Prototypu) i obrazu (ikony), który dąży do przedstawienia Archetypu, czyli wzorca, ponieważ kult odnosi się do Archetypu. Mówi o tym wyraźnie definicja VII Soboru Powszechnego, odbytego w Nikei w 787 roku: „...powinny być przedmiotem kultu nie tylko wizerunki drogiego i ożywającego krzyża, ale także czcigodne i święte ikony malowane, ułożone w mozaikę lub wykonane innym sposobem (gr. *kai heteran hyles epitedeios echousen*), które ze czcią umieszcza się w kościołach, na sprzęcie liturgicznym czy na szatach, na ścianach, czy na desce, w domach, czy przy drogach, z wyobrażeniem Pana naszego Jezusa Chrystusa, Boga i Zbawiciela, świętej Bogurodzicy, godnych czci aniołów oraz wszystkich świętych i świętobliwych mężów [...] oddaje się [im] hołd przez ofiarowanie kadzidła i zapalenie świec przed wizerunkiem czcigodnego i ożywającego krzyża, świętej Ewangelii i innych świętości, jak to było w pobożnym zwyczaju u przodków. Kult bowiem ikony skierowany jest do wzoru (gr. *epi to prototypon*), a kto składa hołd ikonie, ten go składa Istocie, którą obraz przedstawia (gr. *tou engraphomenou ten hypostasin*)”⁹.

8 Św. Maksym Wyznawca, *Liber ambiguum*, PG, 91, 1165; Św. Teodor Studyta, *Refutatio III*, PG, 99, 417.

9 *Mansi*, XIII, 378; *Denzinger*, 302-304; *Breviarium Fidei*, 624-635; *Dokumenty Soborów Powszechnych*, opr. A. Baron & H. Pietras, Kraków 2011, t. I, s. 336-339. Można stwierdzić, że żaden z Kościołów chrześcijańskich, poza Kościołem prawosławnym i Kościołami przedchalcedońskimi, nie przestrzega definicji VII Soboru Powszechnego (w Kościele rzymskokatolickim kult odnosi się jedynie do cudownych obrazów).

Jednak za Leona V Armeńczyka (813–820), pochodzącego z Azji Mniejszej, tendencje ikonoklastyczne powróciły jako tak zwany „drugi ikonoklazm”. Drugi sobór ikonoklastyczny w 815 roku potwierdził decyzje soboru w Hierieia. Tendencje te odżyły jeszcze w 837 roku, kiedy patriarchą został ikonoklasta Jan Gramatikos, za rządów cesarza Teofila (829-842). Wraz ze śmiercią Teofila, która miała miejsce 20 stycznia 842 roku, sztucznie podtrzymywana idea upadła. Po śmierci Teofila regentką została Teodora, usunięto Jana Gramatikosa i patriarchą został Metody. Zwołano lokalny sobór, który 11 marca 843 roku uroczystie proklamował powrót do kultu obrazów. W każdą pierwszą niedzielę Wielkiego Postu Kościół prawosławny na pamiątkę zwycięstwa nad ikonoklazmem oraz innymi herezjami obchodzi „Święto Ortodoksji”, zapoczątkowane na soborze w 843 roku. Specjalne nabożeństwo, zwane Synodikon, zawiera znaczącą anatemę: „Tym, którzy przeklinają święte ikony przez Kościół święty na pamiątkę dzieł Bożych i Jego sprawiedliwych ustanowione ku pobudzeniu patrzących na nie do pobożności i naśladowania na nich przedstawionych, i bluźnią mówiąc, że są to idole, anatema”¹⁰. Wraz z upadkiem ikonoklazmu skończyła się w Bizancjum epoka wielkich konfliktów teologicznych¹¹.

Zgodnie z definicją Soboru Nicejskiego przedmiotem kultu nie jest samo „malowidło”, ale „podobieństwo” do Archetypu. Chrystus powiedział, że jest z nami „po wszystkie dni aż do skończenia świata” (Mt 28,20), w swoim Słowie, aby być słyszany, w Eucharystii, aby być spożywanym i w ikonie dla modlitewnego spotkania. „Wiara nie tkwi w barwach, lecz w sercu” (św. Grzegorz Teolog) i człowiek jako

10 *Anafiemia. Istorija i XX wiek*, red. P. Pałamarczuk, Moskwa 1998, s. 419.

11 Szerzej na temat historii ikonoklazmu patrz: L. Uspienski, *Teologia ikony*, przeł. M. Żurowska, Warszawa 2009², s. 65-108; G. Ostrogorsky, *Dzieje Bizancjum*, przeł. H. Ebert-Kappesowa, Warszawa 1968, s. 147-196; I. Jazykowa, *Świat ikony*, przeł. H. Paprocki, Warszawa 1998, s. 59-70; S. Bułgakow, *Ikona i kult ikony. Zarys dogmatyczny*, przeł. H. Paprocki, Bydgoszcz 2002, s. 7-25; J. Pelikan, *Duch wschodniego chrześcijaństwa (600–1700)*, przeł. M. Piątek, Kraków 2009, s. 111-174; por.: także zbiór artykułów: *Nicée II, 787–1987. Douze siècles d’images religieuses*, Paryż 1987.

obraz Boży również w strukturze swego bytu myśli, wyobraża i tworzy piękno jako symbole i obrazy. Sztuka sakralna jest namaszczona przez Piękno transcendentne. Bóg-Piękno czyni z piękna miejsce swojej Teofanii. Dlatego też ikona pozostaje w opozycji do obrazu czysto materialnego i kształtów cielesnych. Ikona przenika przez „zasłonę” zjawisk, aby dotrzeć do eschatologicznego realizmu przemienionego świata. U podstaw sztuki ikony nie tkwi indywidualność twórcy, ale Chrystus objawiający się każdemu malarzowi ikon w jedyny i niepowtarzalny sposób¹².

Ikona pokazuje nam naocznie realizm królestwa Bożego, ponieważ dąży do przezwyciężenia uwarunkowań związanych z oglądem jedynie materialnym. Jej zasadą jest istnienie w człowieku obrazu i podobieństwa Bożego, a także niemożliwość całkowitego zniszczenia tego obrazu i podobieństwa. Chrystus przyszedł przywrócić zniszczonemu obrazowi Bożemu w człowieku jego pierwotne piękno: „Kiedy nadeszło wypełnienie czasów (gr. *to pleroma ton kairon*) mówiłeś do nas przez samego Syna Twego, przez którego też stworzyłeś wieki, a który jest odbłaskiem Twojej chwały i odbiciem Twojej istoty, podtrzymującym wszystko słowem swojej mocy. On, istniejąc w postaci Bożej, nie skorzystał ze sposobności, aby być na równi z Tobą, Bogiem i Ojcem, ale On, Bóg Przedwieczny, pojawił się na ziemi i przebywał z ludźmi, przyjąwszy ciało ze świętej Dziewicy i przybrawszy postać sługi stał się podobnym ciału naszego ponizienia, aby nas uczynić na wzór obrazu swojej chwały”¹³. Mówią o tym także teksty Wielkiego Tygodnia: „W nowym grobie złożony zostałeś, Chryste, i odnowiłeś ludzką naturę [...]. Zstąpiłeś na ziemię, aby zbawić Adama i nie znalazłszy go na ziemi, Władco, aż do otchłani zstąpiłeś, szukając go”¹⁴. Ikona przedstawia rzeczywistość odnowionego obrazu Bożego w człowieku, odnosi się więc do eschatologicznej pełni. Oka-

12 P. Evdokimov, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, op. cit., s. 180.

13 Anafora św. Bazylego Wielkiego, [cytat za:] *Liturgia Kościoła prawosławnego*, przeł. H. Paprocki, Kraków 2003, s. 143-144

14 Z oficjum Wielkiej Soboty.

zuje nam niejako naocznie rzeczywistość zbawioną i podnosi wszystko do poziomu rzeczywistości zbawionej. Tę pełnię bytu symbolizuje frontalne przedstawianie postaci (jedynie szatan przedstawiany jest zawsze z profilu, co symbolizuje byt niepełny i byt nieprzemieniony). Sztuka ikony okazuje nam „rzeczy przyszłe, rzeczy wieku przyszłego, to znaczy tworzy wyobrażenie o tym, jak będzie wyglądało zmarłychwstałe ciało ludzkie”¹⁵. Ikona nie jest zwrócona wstecz, do rajy ziemskiego, do historii, jest zwrócona do królestwa Bożego, do przyszłości. Okazuje teologię ciała ludzkiego, zejście Boga w ciało ludzkie i konsekwencje tego zejścia. Sztuka ikony interesuje się realizmem rzeczywistości transcendentnej¹⁶.

Niektóre przedstawienia ikonowe, na przykład Bogurodzicy czy św. Jana Chrzciciela, są wyobrażeniami archetypowymi fundamentalnych prawd antropologii chrześcijańskiej. Bogurodzica jest archetypem tego, co żeńskie (ontologicznej czystości, gr. *sophrosyne*), Jan Chrzciciel jest natomiast archetypem tego, co męskie. Na ikonie *Deesis* obok Chrystusa stoją w modlitewnej postawie Bogurodzica i Jan Chrzciciel, ci, którzy okazali w swym życiu możliwość zrealizowania idei Boga na temat męskości i kobiecości. Bogurodzica i Jan Chrzciciel błagają o miłosierdzie, świadcząc zarazem, że możliwym jest przemienienie. Ikona *Deesis* w szczególny sposób okazuje tę możliwość, a zarazem pokazuje piękno przemienionego świata¹⁷. Nie jest to okazanie pierwotnej harmonii rajy, ale finalnej przemiany świata, co tak wyraźnie prezentują przedstawienia zwane *Secundus Adventus*. Ikona unaocznia nam także, że to, co Carl Gustav Jung określał terminem „buntu przeciwko matce”, jest niemożliwe. Bunt przeciwko matce oznacza odrzucenie *anima*, mocy duszy i serca, na rzecz *animus*, abstrakcyjnej inteligencji ukierunkowanej ku panowaniu. Ikona ukazuje sytuację „identyfikacji z matką” w Osobie Tej, która zrealizo-

15 Z. Podgórzec, *Rozmowy z Jerzym Nowosielskim*, Kraków 2009, s. 105.

16 Ibidem, s. 79.

17 Por.: R. Mazurkiewicz, *Deesis. Idea wstawiennictwa Bogurodzicy i św. Jana Chrzciciela w kulturze średniowiecznej*, Kraków 1994.

wała odwieczny sens kobiecości. Ikona nie unika w tym różnorodnych elementów rzeczywistości ziemskiej, ale podnosi je do wymiaru przemienionego świata. Ludzkie ciało staje się obiektem oglądu twórczego, który przekracza granice materii w warunkach upadłego świata. Sztuka ikony jest dowodem tryumfu świadomości ludzkiej nad katastrofą egzystencji empirycznej¹⁸. Sztuka przeciwstawia się rozpadowi, ukazuje zintegrowane życie, człowieczeństwo w świetle zmartwychwstania, ukazuje zjednoczenie elementu Bożego i ludzkiego, nieba i ziemi. Najpełniej wyraża tę wizję ikonostas, który powstał z przeżycia świątyni jako nieba na ziemi:

Mając otwarte oczy duchowe i kierując je do ołtarza Bożego, kontemplujemy widzenie niebieskie — obłok okrywający górę Synaj — tajemnicę Bożej obecności z osnuwającymi ją przykazaniami i przestrogami. To „obłok świadków” [Hbr 12, 1] — świętych. Oni unoszą się wokół prezbiterium, z nich, z żywych kamieni, zbudowana jest żywa ściana ikonostasu, oni bowiem istnieją jednocześnie w dwóch światach i jednoczą w sobie życie doczesne i wieczne [...]. Przegrodę, która rozdziela dwa światy, stanowi ikonostas [...]. Ikonostas to granica między światem widzialnym i niewidzialnym, a urzeczywistnia się owa przegroda prezbiterium [...] dzięki owemu zespoleniu świętych, „obłokowi świadków”, którzy otaczają ołtarz Boży, sferę niebieskiej chwały, aby głosić tajemnicę. Ikonostas to widzenie [...]. Ikonostas to sami święci. A jeśli modlący się w świątyni byłiby dostatecznie uduchowieni, jeśli wzrok wszystkich modlących się byłby zawsze widzący, nie byłoby w świątyni żadnego innego ikonostasu oprócz przysłanych przez Boga świadków [...] ze względu na słabość wzroku duchowego wiernych, Kościołowi, w trosce o modlących się przychodzi pomagać im w przewyżczeniu ich opieszałości duchowej. [...] Ikonostas] przemawia krzykiem o królestwie Bożym do ich głuchych uszu, po tym, jak niedostępne okazały się dla nich słowa wypowiedziane zwykłym głosem [...]. Mówiąc obrazowo, świątynia bez ikonostasu mate-

18 Z. Podgórzec, *Rozmowy z Jerzym Nowosielskim*, op. cit., s. 79.

rialnego oddzielona jest od prezbiterium głuchym murem. Ikonostas przebija w nim okna, a przez ich szyby widzimy, a w każdym razie możemy zobaczyć to, co się za owym murem dzieje – żywych świadków Bożych. Zniszczenie ikon oznacza zamurowanie owych okien [...]. Ikona przeto zawsze jest czymś więcej niż tylko sobą, gdyż jest widzeniem niebiańskim [...]¹⁹.

Ikona nie przedstawia, ale objawia, jest obecnością i wspólnotą. cały wystrój cerkwi jest uobecnieniem rzeczywistości transcendentalnej i tej zasadzie podporządkowany jest program ikonograficzny cerkwi. W tym właśnie sensie możemy mówić, że ikona okazuje nam realizm eschatologicznej pełni: „Ale my wszyscy, z odkrytym obliczem patrząc jak w zwierciadle na chwałę Pańską, w ten sam obraz się przemieniamy” (2 Kor 3,18). Ikona ukazuje człowieczeństwo jako ogniste języki Pięćdziesiątnicy w ludzkiej postaci. Wyjawia obraz Boży w człowieku, którego podobieństwo przeszło kiedyś w niepodobieństwo, i patrząc na przemienione człowieczeństwo jak w zwierciadle, widzimy Boga, ponieważ człowiek jest stworzony na Jego obraz. Ikona nie ma więc samodzielnego istnienia, lecz prowadzi do bytów samych w sobie. Daje świadectwo o istnieniu już teraz w świecie pewnej formy paruzji. Od obrazu Chrystusa wnosimy ducha do nieskończonego obrazu Boga, Chrystus bowiem zechciał zniżyć się do nas pod zasłoną ciała²⁰.

Widzialne obrazy są widzialnością niewidzialnego, gdyż rzeczy widzialne są wyraźnym odbiciem rzeczy niewidzialnych²¹. W rozumieniu ortodoksyjnym obraz nie jest samym tylko wizerunkiem oglądanego na nim bytu, ale uczestniczy w jego istocie i do tego uczestnictwa prowadzi zarówno swego twórcę jak i odbiorcę²². Jednakże antropologiczny obraz Boga może być odniesiony tylko do Chrystusa. Ojciec i Duch Święty nie poddają się takiemu przedsta-

19 P. Florenski, *Ikonostas i inne szkice*, przeł. Z. Podgórzec, Białystok 1997, s. 128-129.

20 P. Evdokimov, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, op. cit., s. 261.

21 Dionizy Areopagita, *Dzieła*, przeł. E. Bułhak, Kraków 1932, s. 279.

22 M. Porębski, *Kubizm*, Warszawa 1968, s. 112.

wieniu. Na odantropomorfizowanym obrazie *Trójca Święta* według św. Andrzeja Rublowa, pełnia została wyrażona przez przedstawienie trzech aniołów, których postacie wpisane są w koło. *Trójca Święta* Rublowa wywołuje wrażenie, że wszystkie przeciwności mogą być przezwyciężone. Mimo wszystko jednak ikona ta może być traktowana wyłącznie jako przedstawienie symboliczne²³.

Chrystus nie może być natomiast przedstawiony w sposób ab-solutny i wyczerpujący: „Po części bowiem tylko poznajemy [...], gdy zaś przyjdzie to, co jest doskonałe, zniknie to, co jest tylko częściowe” (1 Kor 13,9). Boski Archetyp – Chrystus – jest obrazem Boga niewidzialnego: *eikon tou Theou tou aoratou* (Kol 1,15). Hipostaza Syna jest więc *imago Patris*, a chwałą Ojca jest oblicze Chrystusa (2 Kor 4,6). Słowo, obraz współistotny Ojcu (Hbr 1,3), jest więc żywą ikoną dobroci i łaski Ojca. Obraz Chrystusa jest możliwy ze względu na Jego ludzki obraz. Odkąd Bóg objawił się w ciełe (1 Tm 3,16) możliwym jest w ogóle obraz Boga. Ponieważ możliwy jest obraz człowieka, chociaż człowiek składa się nie tylko z ciała, ale i z duszy, możliwy jest też obraz Chrystusa jako Bogoczłowieka.

Obraz Chrystusa jest widzialnym i koniecznym świadectwem realności Jego człowieczeństwa. Jeżeli to świadectwo nie byłoby możliwe, Eucharystia straciłaby swoją realność. Ikonostas w sposób widzialny manifestuje naturę misterium jakie dokonuje się w prezbiterium. Dlatego też teologia przypisuje ikonografii rolę sakramentalną. Św. Teodor Studyta porównuje artystę z Bogiem tworzącym człowieka na swój obraz. Artysta, malując Chrystusa, czyni „obraz Boga”, Hipostazy Słowa, przebóstwionego człowieczeństwa Chrystusa²⁴.

Dla Prawosławia ikona jest sakramentalnym znakiem obecności osobowej: „moja łaska i moja moc jest z tym obrazem”²⁵. Teologia liturgicznej obecności, afirmowana w rycie poświęcenia obrazów,

23 G. Krug, *Myśli o ikonie*, przeł. R. Mazurkiewicz, Białystok 1991, s. 26-36.

24 J. Meyendorff, *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris 1969, s. 260-261.

25 Z oficjum ku czci Włodzimierskiej Ikony Bogurodzicy.

nie mówi o *mysterium tremendum*, ale o Obecności²⁶. Ukazuje nam światłość eschatologiczną świętych, jest to światłość Ósmego Dnia, świadectwo zainaugurowanej paruzji. Kult ikon jest początkiem wizji Boga, a obrazy świętych są wizją eschatologiczną Królestwa, objawieniem w człowieku chwały Chrystusa²⁷, który jest ciągle obecny w Duchu Świętym i nieustannie pociąga cały kosmos w stronę paruzji, co Rudolf Bultmann określa jako „już”, a *Apokalipsa* jako „jeszcze nie” Kościoła. Dlatego też sama sztuka sakralna ma charakter eschatologiczny.

Wizja przyszłego wieku – „twarzą w twarz” – będzie wizją Osoby Wcielonego Słowa. Oto dlaczego Ojcowie Kościoła mówią, że to nie natura Boska ani ludzka objawia się nam w ikonie, ale Hipostaza Chrystusa. Obraz jest zawsze nietożsamy ze swym prototypem co do istoty, lecz tożsamy co do Hipostazy i imienia. Ikona podejmuje więc problematykę filozofii i teologii imienia. Fakt nazwania ikony w jej poświęceniu – „Ten obraz jest ikoną Chrystusa” – potwierdza obecność także w imieniu oraz sakramentalne podobieństwo do swego pierwowzoru. Ikona identyfikuje się przez imię, a obrzęd poświęcenia ikony utożsamia ją z jej własnym realizmem podobieństwa, z konkretną osobą i z konkretnym imieniem²⁸.

Teologia ikony nie znalazła jednak swego pełnego wyrazu w okresie sporów ikonoklastycznych. VII Sobór Powszechny ustanowił kult ikony, lecz nie przedstawił wypracowanej doktryny²⁹. Zwykle twierdzi się, że u podstaw doktryny kultu ikony leży relacja idei i rzeczy w filozofii platońskiej, przy czym opozycja tego, co noetyczne, i tego, co zmysłowe, nie została przewyżczona w neoplatonizmie, zwłaszcza w dziełach Pseudo-Dionizego Areopagity. Taka redukcja

26 P. Evdokimov, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, op. cit., s. 155-158.

27 W. Łoski, *Vision de Dieu*, Neuchatel 1962, s. 140.

28 P. Evdokimov, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, op. cit., s. 172; por.: także: H. Paprocki, *Prawosławna obrzędowość. Metafizyka sakramentów*, [w:] *Miniatury ekumeniczne. Księga pamiątkowa na stulecie urodzin siostry Joanny Lossow (1908–2005)*, Warszawa 2009, 211-219.

29 P. Evdokimov, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, op. cit., s. 170.

teorii kultu ikony, jak zauważa Wiktor Żywow, bierze się prawdopodobnie z niedoceny rozwoju myśli bizantyjskiej w VI–VII wieku³⁰. Przewyciężenie opozycji neoplatońskich było dziełem św. Maksyma Wyznawcy (zm. 662), zwłaszcza są w tym znaczące *Mistagogia* oraz *Liber Ambiguorum*. *Mistagogia* jest komentarzem do Liturgii eucharystycznej rozumianej jako cykl obrazów. Stąd też łatwo można przenieść rozważania św. Maksyma Wyznawcy o obrazie liturgicznym na obraz ikonowy. Wykład Maksyma Wyznawcy dokonany jest w kontekście opozycji tego, co noetyczne, i tego, co rzeczowe. Nie można zaprzeczyć, że Maksym Wyznawca pozostawał pod wpływem Pseudo-Dionizego Areopagity³¹. W pismach Maksyma zawarty jest wiele ukrytych i jawnych odniesień do Dionizego. Najważniejszym z nich jest sformułowanie, że kosmos stworzony rozpada się na kosmos noetyczny (byty noetyczne czyli bezcielesne) oraz na kosmos zmysłowy³². Z drugiej jednak strony nie można zbyt przeceniać wpływu Areopagity na późniejszą myśl bizantyjską i sprowadzać ją wyłącznie do neoplatonizmu³³.

Chociaż świat stworzony rozpada się na kosmos noetyczny i kosmos zmysłowy, to dzięki światłości Chrystusa możemy oglądać rzeczy noetyczne. Sam Chrystus jednoczy bowiem noetyczne z materialnym, stworzone z niestworzonym. Misterium liturgiczne, okazywane w obrazach, ukazuje historię Chrystusa i Jego Ciała – Kościoła – w drodze do królestwa Bożego. Historia podąża ku przyszłemu królestwu, ku eschatologii, ku Bogu Osobowemu, co jest bezpośrednim nawiązaniem do myśli Ojców Kapadockich. Według Maksyma

30 W. M. Żywow, „*Mistagogia*” Maksyma Wyznawcy i rozwój bizantyjskiej teorii obrazu, przeł. R. Mazurkiewicz, [w:] *Ikona. Symbol i wyobrażenie*, red. E. Bogusz, Warszawa 1984, s. 84.

31 H. Urs von Balthasar, *Liturgie cosmique. Maxime le Confesseur*, Paris 1947, s. 71–88.

32 Św. Maksym Wyznawca, *Mistagogia*, PG, 91, 679.

33 J. Meyendorff, *Note sur l'influence dionysienne en Orient*, „*Studia Patristica*” 1957, 64, s. 547–553; por.: A. Świtkiewicz-Blandzi, *Zagadnienie neoplatonizmu Pseudo-Dionizego oraz problematyka recepcji i wpływu Corpus Areopagiticum w Kościele wschodnim od VI do XIV wieku*, „*Studia Mediewistyczne*” 1998, nr 32, s. 125–137.

Wyznawcy historia jest ściśle powiązana z eschatologią. Ten właśnie moment nie występuje zupełnie u Pseudo-Dionizego Areopagity, gdyż opozycja noetycznego i zmysłowego jest nieprzezwycięzalna, a ich wzajemny stosunek nie ulega zmianie. Maksym Wyznawca uważa, że historia prowadzi do eschatologii i możliwe jest wstępowanie w świat duchowy (gr. *noetos kosmos*), co z kolei umożliwia objawienie (gr. *apokalipsis*) tajemnicy zbawienia w obecnym eonie. Historia wstępuje do Królestwa, co jest jednoznaczne z przeobstwieniem osiągalnym w życiu doczesnym. Liturgia okazuje więc przyszłe królestwo, wszechświat jednoczący się z Absolutem. Maksym Wyznawca zamiast dwóch poziomów – noetycznego i rzeczowego (empirycznego) – występujących w koncepcji Areopagity, wprowadza cały szereg powiązanych wzajemnie sfer. Obrazowa akcja liturgiczna jako działanie widzialne podnosi do kontemplacji tego, co noetyczne. Oznacza to, że obraz powraca do praobrazu, tak jak sakramenty prowadzą od znaku do prawdy. Maksym Wyznawca przesuwając znacząco akcenty w interpretacji słów „obraz powraca do praobrazu”, przewyższając opozycję neoplatońską. Zwykle słowa te interpretowano w duchu Orygenes: człowiek posiada część Bóstwa, która powróci do Boga po oczyszczeniu i wyzwoleniu z ciała, czyli po zrekonstruowaniu bytu naruszonego przez grzech, co oznacza równorzędność początku i końca stworzenia³⁴. Maksym Wyznawca nie utożsamia początku i końca stworzenia, a proces wiążący początek z końcem traktuje jako pozytywny. Triadzie *arche* (początek) – *mesotes* (stan pośredni) – *telos* (spełnienie) odpowiada triada *genesis* (stworzenie) – *kinesis* (dążenie) – *stasis* (spoczynek), ale spoczynek nie jest restauracją stanu początkowego, ale osiągnięciem nowego eonu. Pozwala to rozpatrywać całe stworzenie w kategoriach zamysłu (gr. *skopos*) i realizacji. Grzech Adama nie naruszył fazy *stasis*, a tylko *kinesis*, czyli proces realizacji zbawienia świata³⁵. Bóg jest początkiem (gr. *arche*) i spełnieniem (gr.

34 Orygenes, *O zasadach*, I, 6, 2, przeł. S. Kalinkowski, Warszawa 1979, s. 106-108.

35 Św. Maksym Wyznawca, *Liber Ambiguorum*, 7, PG, 91, 1097.

telos) stworzenia i ruchu. Obrazy są w ruchu ku swemu Archetypowi i całe stworzenie dąży do swych praobrazów (gr. *logos*). Istniejące bowiem odwiecznie w Bogu *logosy* bytów stanowią zamysł stworzenia³⁶. Obrazy akcji liturgicznej wypełniają ten zamysł, są więc krokiem ku jego realizacji. Przewyciężenie wszelkich antynomii dokonuje się w przeobstwieńiu (gr. *theosis*). Cieleśność (gr. *sarks*) może być odrzucona już w tym eonie przez przemienienie, co kontynuuje Kościół jako obraz (gr. *eikon*) dążący do swego Archetypu. Opozycja tego, co noetyczne, i tego, co rzeczowe, została przewyciężona w Chrystusie, którego człowieczeństwo jest obrazem Archetypu i jest przedstawiane na ikonie. Ponieważ ciało zdolne jest do przeobstwieńia, będąc obrazem, znajduje swe spełnienie w Archetypie.

Ten szczególny rodzaj teologii obrazu św. Maksym Wyznawca stosował w odniesieniu do obrazowej akcji liturgicznej, a nie do sztuki sakralnej jako takiej. Nie mamy też żadnych danych na temat, czy obrońcy kultu ikony korzystali z dzieł Maksyma Wyznawcy w swoich poszukiwaniach pełni wyrazu dla teologii ikony, chociaż zbieżność niektórych stanowisk jest zadziwiająca. Jednak jeden moment, związany z myślą Maksyma Wyznawcy, często umyka z pola widzenia historyków teologii i filozofii. Maksym Wyznawca przewyciężył platońską opozycję tego, co noetyczne, i tego, co rzeczowe. Taką właśnie przewyciężoną opozycję tego, co noetyczne, i tego, co rzeczowe, można zastosować do teologii ikony. Ikona powstaje w fazie *kinesis* (dążenie), aby przedstawić *stasis* (osiągnięcie nowego eonu). Pozwala to z jednej strony kontemplować wizję świata przemienionego przy finalnej paruzji, a z drugiej zobaczyć nasz eon od strony celu ostatecznego. Ikona powstaje w stanie upadku i ukazuje wizję przemienionego kosmosu. Jej świadectwo naznaczone jest krwią męczenników, co daje ikonie znamię najwyższej miłości. Nie mogąc inaczej przewyciężyć skażenia, które legło u podstaw egzystencji świata empirycznego, człowiek-twórca maluje ikonę – kolorową kontemplację świata

³⁶ Ibidem, PG, 91, 1081.

zbawionego³⁷ – aby ukazać świat przemieniony. Człowiek jako twórca kontynuuje więc zamysł Stwórcy.

Ikona zdąża do swego Archetypu, którym jest Bóg będący początkiem (gr. *arche*) i spełnieniem (gr. *telos*) stworzenia i ruchu, ukazując zamysł (gr. *skopos*) Boga, który objawił nam Chrystus w swoim życiu ziemskim, a który to zamysł jest zarazem finalnym celem całego stworzenia. Ten właśnie cel ukazuje nam ikona, której świetlista oczywistość unaocznia to, co zobaczymy wtedy, gdy nie będziemy już widzieć „jak w zwierciadle”, ale „twarzą w twarz” (1 Kor 13,12).

2. IKONA I LITURGIA

Formy architektoniczne świątyni, freski, mozaiki, ikony, utensylia i szaty liturgiczne, żyją włączone w misterium liturgii. Dlatego też ikony nigdy nie można zrozumieć poza tym kontekstem. Ikona uświęca czas i miejsce, jej obecność przemienia zwykle mieszkanie w „kościół domowy”.

Cerkiew jest oczekiwaniem na nabożeństwo. Teksty znajdują swoje metalogiczne wyjaśnienie w ikonach. Mistycznie przedstawiając cherubinów i śpiewając z aniołami, włączamy się w wieczną liturgię celebrowaną przez samego Chrystusa w niebie. Ikony są w tym wypadku obecnością, a mówiąc ściśle sakramentem osobowej obecności. Z tym, że ikona nie ma własnej realności, sama z siebie jest deską i farbą, ale swoją wartość czerpie z uczestniczenia przez podobieństwo w tym co jest „całkowicie inne”.

Ten szczegół odróżnia ikonę od malarstwa o tematyce religijnej i wyznacza między nimi granicę. O ile ikona jest teologią chwały, malarstwo o tematyce religijnej jest jedynie dziełem sztuki³⁸.

Miejscem dla ikony jest *par excellence* cerkiew. Tu napotykamy na dwa problemy: ikonostas i program ikonograficzny.

37 E. Trubieckoj, *Kolorowa kontemplacja. Trzy szkice o ikonie ruskiej*, przeł. H. Paprocki, Białystok 1999.

38 P. Evdokimov, *Sztuka ikony. Teologia piękna*, op. cit., s. 153-158.

W świadomości wiernych ikonostas (gr. *eikonostasioi*, od *eikon* – ikona, *obraz* i *stemi* – stawiać, umieszczać) jest ścianą oddzielającą świętość od laików. Jednakże ikonostas powstał z zupełnie innych powodów, nie jako oddzielenie, ale jako zjednoczenie nieba i ziemi, lecz tragedią jest upadek autentycznej tradycji ikony, co wyparło ze świadomości wiernych współzależność ikony i świątyni. Z porządku ikon wymagających podstawek ikonostas przemienił się w ścianę ozdobioną ikonami, a także nastąpił jego przerost, z jednorzędowej ażurowej konstrukcji do wielopiętrowej ściany³⁹.

Racje powstania ikonostasu były jednak zupełnie inne. Miał on nie dzielić, ale jednoczyć, powstał bowiem z przeżywania świątyni jako „nieba na ziemi”, jako świadectwo, że przybliżyło się królestwo Boże. Tej wizji była też podporządkowana ikonografia świątyni, jej program ikonograficzny, przez co świątynia jest ikoną przemienionego kosmosu, centrum miasta i mistycznym centrum świata, które uświęca życie *sub auspiciis deorum* (ikonostas powstał pod wyrażonym wpływem architektury Grobu Pańskiego w Jerozolimie i związanej z tą architekturą sytuacji liturgicznej).

Z problemem ikonostasu wiąże się również zagadnienie programu ikonograficznego cerkwi. Zgodnie ze świadomością teologiczną prawosławia ikona nie przedstawia, a objawia, i to w tej mierze, w jakiej jest wspólna objawionemu, sama jest obecnością i wspólnotą⁴⁰. Kościół jest tam, gdzie Bóg i Jego święci są obecni, a na tę obecność wskazują właśnie ikony. Specjalna cześć oddawana Maryi i świętym nie odwraca uwagi od Chrystusa, gdyż oddaje im się cześć jako tym, których Chrystus przyłączył do siebie w szczególny sposób. Ikoniczna obecność świętych wiąże się z kultem eucharystycznym,

39 J. B. Konstantynowicz, *Ikonostasis, Studien und Forschungen*, Lwów 1939; B. Bobrinskoy, *L'icône, sacrement du Royaume*, [w:] *Nicée II*, s. 367-374; N. Ozolin, *The Theology of the Icon*, „St. Vladimir's Theological Quarterly” 1987, 31, s. 297-308; T. Nikolau, *The Place of the Icon in the Liturgical Life of the Orthodox Churches*, „The Greek Orthodox Theological Review” 1991, 35, s. 317-332.

40 A. Schmemmann, *Eucharystia. Misterium Królestwa*, przeł. A. Turczyński, Białystok 1997, s. 34-35.

co staje się zrozumiałe w przestrzeni sakralnej. W połączeniu z koncepcją świątyni jako mikrokosmosu doprowadziło to wytworzenia swoistego programu ikonograficznego świątyni. Dla prawosławnych bowiem wystrój cerkwi nie jest jedynie ilustracją, rodzajem *Biblia pauperum*, ale uobecnieniem rzeczywistości transcendentalnej i tej zasadzie podporządkowany jest program ikonograficzny cerkwi.

Przed Liturgią ma miejsce adoracja ikon przez celebransów. Wszystkie okadzenia rozpoczyna się od ołtarza, w dalszej kolejności okadza się prezbiterium, ikonostas i nawę. Okadza się ikony jako obrazy rzeczywistości Bożej i ludzi jako ikony samego Boga⁴¹. Tym samym ikona jest też eksterioryzacją świętości sztuki w ogóle⁴².

RÉSUMÉ

Prêtre Henryk Paprocki

L'union entre l'icone, théologie et liturgie

Mots-clés: icône, théologie, liturgie, iconoclasm, théologie de l'art

Contribution est consacré à la problématique de l'icône et son tache dans la culte de l'Eglise ainsi que son aspects, ce que est lié avec le terme grecque *eikon*, qui marque tous les statues des deux et de l'empereur, ainsi que le vénérer tableau chrétienne. L'image dans chaque cette événement éprouve représenter autre réalité. Ce mot signifie ainsi l'image de Dieu dans l'homme ainsi que le Christ comme l'image du Père. Signaler majorité du sens de l'icône prendre une réalité

41 H. Paprocki, *Misterium Eucharystii. Interpretacja genetyczna liturgii bizantyjskiej*, Kraków 2010.

42 H. Paprocki, *Patrząc na sztukę Jerzego Nowosielskiego (Esej o istocie sztuki)*, [w:] Jerzy Nowosielski. *Villa dei Misteri*, Kraków – Białystok 1998, s. 111-121.

a compréhension tacher ainsi le rôle et place de l'icône dans l'Eglise.
Dans ce contexte l'auteur démarche relations entre l 'icône et théologie
ainsi que la liturgie.



Włodzimierz Wołosz

SAKRALNA MUZYKA BIZANTYJSKA I JEJ WPŁYW NA STARORUSKĄ MUZYKĘ CERKIEWNĄ

Słowa kluczowe: liturgia, muzyka, śpiew, prawosławna muzyka liturgiczna

Ustanowiony przez Jezusa Chrystusa Kościół otrzymał wszystkie środki służące uświęceniu i zbawieniu człowieka. Nauka naszego Zbawiciela i ustanowione przez Niego sakramenty, oprócz swych nadprzyrodzonych skutków, mają również wpływ na umiłowanie Prawdy, Dobra i Piękną. To ostatnie objawia się w malarstwie, rzeźbie, poezji i muzyce. Muzyka, jako jedna z najwspanialszych przejawów ludzkiej myśli i duchowości od początku swego istnienia była nierozdzielnie związana ze sferą *sacrum*. We wszystkich niemal religiach i najrozmaitszych kulturach towarzyszyła różnego rodzaju rytuałom i obrzędowi. Muzyka (łac. *musica*, gr. *musice*) to wszelka sztuka i nauka będąca pod opieką muz. W Średniowieczu muzykę określano jako sztukę piękną, przebiegającą w czasie, której materiałem są dźwięki lub inne odgłosy (np. szmery) wydawane przez ludzki głos lub różnego rodzaju instrumenty posiadające: określoną głośność, czas trwania, sposób ich wydobywania, brzmiące pojedynczo lub we współbrzmieniu, posiadając melodykę, harmonię, rytm – słowem swoistą formę. Rozróżniamy muzykę instrumentalną i wokalną, a w niej świecką i religijną. W ramach muzyki religijnej można mówić o muzyce sakralnej o czym decyduje rzecz jasna tekst. Znaczne różnice występujące w strukturze

nabożeństwa prawosławnego i Kościoła rzymskokatolickiego, a tym bardziej w strukturze nabożeństw Kościołów protestanckich warunkują i wywołują odmienne poglądy na temat znaczenia elementu muzyki w chrześcijaństwie w ogóle, a w szczególności funkcję muzyki cerkiewnej jej istoty i doniosłości. Obowiązkiem nas prawosławnych jest odpowiednie sprecyzowanie naszego prawosławnego poglądu na temat rozumienia śpiewu cerkiewnego, bowiem w przeciwnym razie możemy się spotkać z licznymi niewłaściwymi ocenami i zupełnie niezauważalnie przyjąć tę niewłaściwą ocenę i błędną interpretację. W Kościele prawosławnym muzyka cerkiewna – to muzyka wokalna, odtwarzana ludzkim głosem. W połączeniu z tekstem liturgicznym stanowi śpiew towarzyszący nabożeństwom i jest ich integralną częścią. Cerkiew nie przyjęła muzyki instrumentalnej do nabożeństw, gdyż jej nabożeństwo składa się tylko ze słowa poprzez które można wyrazić konkretne myśli (egzegeza, zwiastowanie, psalmodia¹, ekfonetyka² i inne). Muzyka instrumentalna z natury swojej nie jest zdolna do przekazywania prawd wiary wiernym zebranim w świątyni może tylko wyrazić i wywoływać elementy emocjonalne, które przez różnych ludzi są odbierane subiektywnie a zatem różnie postrzegane i wyrażane³.

Reasumując możemy powiedzieć, iż śpiew cerkiewny (monodyczny i polifoniczny) zawsze służy słowu nie pomniejszając jego roli i nie odsuwając na drugi plan, co byłoby absolutnie sprzeczne z jego liturgicznym charakterem.

1 Psalmodia (łac. *retro tono*, cs. *cztienije na raspiew*) – jest to sposób śpiewnego czytania tekstów liturgicznych (psalmów i modlitw) zwany również recytacją lub melorecytacją. Zob. E. Bogdanow, *Posobije k cerkownomu cztieniju*, Moskwa 1891, s. 7.

2 Ekfonetyka – wygłaszanie aklamacji liturgicznej o charakterze doksologicznym rozpoczynająca lub kończąca nabożeństwo, niekiedy jego poszczególne części cs. *wozglas*. Muzyka aklamacji została zapisana na przełomie VIII i IX wieku. Por.: A. Malinowski, *Aklamacje w ceremoniach bizantyjskich*, Bydgoszcz 1985, s. 322-323.

3 Zagadnienie to szerzej opisuje J. Gardner, *O instrumentalnej muzyce i o chorowom polifoniczeskom pienii w prawosławnoy Cerkwi*, Warszawa 1937, s. 9-12.

Ponad tysiącletnia historia słowiańskiego prawosławia dowiodła, że poszczególne narody po swojemu kształtowały element muzyczny nabożeństw. Podczas gdy rytuał i teksty liturgiczne są zgodne, to system muzyczny spadkobierców Bizancjum wykazuje znaczne różnice.

Śpiew bizantyjski z uwagi na swój złożony charakter stanowi trudny a zarazem interesujący problem badawczy. W historii sakralnej kultury muzycznej prawosławia jesteśmy świadkami stałej przemiany form śpiewu liturgicznego. Zmiany te każdorazowo są konsekwencją zmian rzeczywistości w której żyjemy. Przyjęcie wielogłosowego śpiewu cerkiewnego przez Wschodnich Słowian wcale nie musi oznaczać odrzucenie prastarych modeli melodycznych w pierwszym rzędzie greckich a później słowiańskich to jest starobułgarskich i staroruskich.

U podstaw wschodniosłowiańskiego śpiewu liturgicznego leży muzyka bizantyjska, która jest śpiewem sakralnym Kościołów chrześcijańskich, należących do obrządku wschodniego. Sakralna tradycja muzyczna obejmująca świat języka greckiego rozwijała się w Bizancjum od czasu, kiedy Konstantynopol stał się stolicą Cesarstwa (330) – dzisiejszy Istambuł – który w owym czasie był centralnym punktem chrześcijaństwa prawosławnego „Nowym Rzymem” Wschodu aż do jego upadku (1453).

Powszechnie uważa się, iż muzyka bizantyjska wywodzi się z trzech źródeł: „liturgii niebiańskiej” – według wierzenia inspiracja prawosławnej muzyki pochodzi od aniołów; muzyki synagogałnej, oraz starogreckiej teorii muzyki.

Według pierwszego źródła, kompozytorzy bizantyjscy działali w ramach tak zwanej „teologii Wschodu”, która głosiła, że prototypy melodii liturgicznej były anielskimi pieśniami chwały niesłyszalnymi przez zwykłych ludzi. Odbierali je tylko natchnieni hymnografowie przekazując je następnie wiernym. Kompozytorzy mieli za zadanie umożliwić słyszenie tej „niesłyszanej melodii” po uprzedniej

modlitwie i prośbie by Bóg objawił ten niebiański wzorzec mającym czyste serce⁴. Według Aleksandra Schmemmanna „Wzór w bizantyjskiej hymnografii (jest) rozumiany jako koncepcja «metafizyczna», a nie zaś jako obiekt prostej imitacji”⁵. Z kolei ks. Henryk Paprocki pisze: „Idea oświecenia twórcy wiąże się z bizantyjską koncepcją podarowania sztuk pięknych przez niebo ludziom. Zgodnie z Dionizym Areopagitą «hymny kościelne są kopiami niebiańskich archetypów» i dlatego powinny naśladować wzory niebiańskie”⁶.

Tak więc melodie te nie należą do śpiewaków lecz do niebiańskiej hierarchii. Zadaniem wykonawców jest odtworzenie boskiego wzorca przekazanego za pomocą muzyczno-sakralnych archetypów.

Muzyka bizantyjska ma swoje źródła pochodzące z praktyki żydowskiej Synagogi. Pierwsi chrześcijanie wywodzili się bowiem w dużej części z Żydów. Naród żydowski został wybrany na świadków i głosicieli Objawienia Bożego. Dla chrześcijan historia tego ludu ma pierwszorzędne znaczenie. Muzyka żydowska spokrewniona z muzyką ludów wschodnich służyła niemal wyłącznie celom liturgicznym. Śpiew solowy i muzyka instrumentalna przyczyniły się do zwiększenia świętości religijnego ceremoniału w czasie składania ofiar, oraz publicznych i prywatnych uroczystości (uczty, pogrzeby itp.), co zresztą jest udokumentowane w źródłowym materiale ikonograficznym (malowidła ściennie i freski o tematyce muzycznej) i literackim (Księgi Pisma Świętego Starego Testamentu). Przypuszczalnie formuł melodycznych uczono się na pamięć i przekazywano je drogą tradycji ustnej bo były one stosunkowo proste. Źródła naukowe potwierdzają iż Żydzi stosowali w swoim śpiewie synagogałnym „ześlizgujące się”

4 Por.: S. Torgrimson, *Chorał bizantyjski i jego najważniejsze formy*, Warszawa 2010, s. 2 (maszynopis).

5 A. Schmemmann, *Introduction to Liturgical Theology*, Crestwood 1986, cyt. za: S. Torgrimson, op. cit.

6 H. Paprocki, *Teologia muzyki sakralnej*, na stronie internetowej parafii prawosławnej św. męczennika archimandryty Grzegorza Peradze, <http://www.liturgia.cerkiew.pl/texty> – dostęp: 24.10.2006, s. 4.

interwały mniejsze od półtonów, zaś rytm był specyficzny, trudny do zapisania⁷.

Najpiękniejszy okres rozkwitu synagoidalnego śpiewu liturgicznego przypada na okres działalności króla Dawida, który sam był twórcą śpiewu na cześć Boga, oraz założył przyświątynną szkołę śpiewu, gdzie sam osobiście uczył. Król Dawid był autorem przepięknych w formie i głębokich w treści utworów zebranych w księdze zwanej „Psałterzem”. Po powrocie Żydów z niewoli babilońskiej wykształtowały się stałe formy śpiewu responsorialnego coś na wzór cerkiewnych ektenii. Od czasów Syracha praktykowany był już śpiew na poszczególne tryby (tony), które początkowo stanowiły tajemnicę kapłanów. Praktyka ta przeniknęła do Kościoła chrześcijańskiego (jego wschodniej części) pod nazwą *Oktoechos* w zachodnim występuje jako *Modi*. Melodie synagoidalne – monodyczne to jest jednogłosowe, budowane były na recytatywie oraz na melizmatyce, a wykonywali je profesjonalni śpiewacy⁸.

Starożytnych Greków nazywano narodem artystów. Wśród ogólnego entuzjazmu dla ocalałych z przeszłości zabytków poezji, architektury, rzeźby obudziło się pragnienie, by wskrzesić także muzykę starogrecką i odrodzić ją tak samo jak odrodzono inne dziedziny sztuki greckiej. Lecz ta, na pozór prosta sprawa natrafiła na wiele trudności, ponieważ znaleziono kilka traktatów teoretycznych o muzyce, lecz nie wniosły one nic na temat brzmienia muzyki i form w jakich powstawała i ją uprawiano. System muzyczny Greków opierał się na odmiennych podstawach, aniżeli słowiański. Najbardziej charakterystyczną cechą naszej muzyki jest harmoniczna wielogłosowość; ludy orientalne zaś uważają ją za hałaśliwą gdzie jedna melodia przytłacza drugą i stanowi dla niej przeszkodę. Najlepiej znamy rytmiczną stronę muzyki greckiej, gdyż wyczerpującym komentarzem są nie tylko pisma Pitagorasa, Didymosa, Arystoksenesa i innych, lecz także bogate zabytki poezji helleńskiej, będące miarą muzycznej

7 Por.: S. Torgimson, op. cit., s. 3.

8 Por.: W. Mietałłow, *Istoria prawosławnego cerkownego pienija*, Moskwa 1896, s. 1-2.

rytmiki. Nasz system muzyczny opiera się na dwóch skalach – durowej i molowej. Tego podziału starożytność nie знаła. Muzyka grecka, rozporządzała bogatszym zasobem pierwiastków muzycznych to jest trzema odrębnymi systemami tonalnymi:

- zbliżoną do naszej „skalą diatoniczną”, której podstawą był tetrachord, a nie oktawa;
- skalą chromatyczną złożoną z dwóch półtonów i następującej po nich małej tercji;
- skalą enharmoniczną dzielącą półton na dwa ćwierćtony, po których następowała tercja wielka⁹.

Najdawniejszymi formami muzycznymi w Grecji były według podania: hymny ku czci Apollina, jako opiekuna muzyki; rozmaite pieśni ludowe przy pracy, żniwach, winobranii i inne; żałobne pieśni jesienne i radosne wiosenne.

Artystyczną formę zyskały starogreckie śpiewy dopiero w utworach noszących nazwę *nomów* to jest stałych melodii, śpiewanych podczas pewnych uroczystości religijnych. Ważną rolę w życiu Greków odgrywały prostsze formy muzyczne, towarzyszące gimnastykom (*gymnopedie*), formy taneczne (*hyporchemy*) i pieśni wojenne (*pyrhichie*) według tradycji ośmiu trybów to jest ośmiu tonów stosowanych w praktyce liturgicznej. Jednakże współczesne badania muzykologiczne wykazały, że jest mało prawdopodobne, aby wspomniane tryby pochodziły faktycznie ze Starożytnej Grecji, chociaż nie wykluczają całkowicie filozoficznych podstaw tego systemu. „Do niedawna – pisze Egon Wellesz – współcześni naukowcy utożsamiali osiem echosów muzyki bizantyjskiej z ośmioma modusami greckiej teorii muzyki. To błąd gdyż greckie „skale” – jeśli nam wolno użyć tego słowa – liczone były z góry do dołu, podczas gdy bizantyjscy teoretycy budowali modusy od dolnego dźwięku wzwyż...”¹⁰. Bardziej prawdopodobna wydaje się teza – według Sheri Torgrimsona – że

9 Por.: M. Tomaszewski, *Kształtowanie się bizantyjskich form śpiewu liturgicznego w nabożeństwie XI-XII wieku na Rusi*, Warszawa 1999, s. 7 (maszynopis).

10 E. Wellesz, *Historia muzyki i hymnografii bizantyjskiej*, Kraków 2006, s. 88.

echosy bazowały na modusach żydowskich, arabskich, lub nawet babilońskich¹¹.

Po upadku starożytnej Hellady muzyka przestała rozwijać się, żyjąc tylko wspomnieniami wspaniałej tradycji. Należy stwierdzić, iż siła tradycji była tak ogromna, że wyrastający na gruzach przeszłości świat chrześcijański, zaczerpnął do swojej muzyki wiele wzorów starogreckiej melodii. Tak więc muzyka narodu greckiego była czynnikiem dominującym w formowaniu sztuki wokalne na potrzeby Cerkwi.

Bizantyjskie manuskrypty śpiewu cerkiewnego pochodzą wprawdzie z IX w. lecz powszechnie wiadomym jest, iż materiał muzyczny w nich zawarty wykształtował się znacznie wcześniej. Do dnia dzisiejszego istnieją rozproszone egzemplarze tekstów hymnicznych, pochodzących nawet z pierwszych wieków chrześcijaństwa greckiego. Podstawę melodii greckiej stanowi tetrachord, to jest czterodźwięk, który składał się z dwóch całych tonów i jednego półtonu. Poszczególne dźwięki (nie sąsiadujące ze sobą) tetrachordu tworzyły ze sobą różne interwały. Tak więc, w zależności od interwałów, rozróżniano jego trzy rodzaje: diatoniczny, chromatyczny i enharmoniczny. Tetrachord diatoniczny składał się z dwóch sekund wielkich i sekundy małej; tetrachord chromatyczny z tercji małej i dwóch sekund małych, a tetrachord enharmoniczny z dwóch ćwierćtonów i tercji wielkiej. Najpopularniejszym układem dźwięków była u Greków skala muzyczna zwana gamą diatoniczną, również zbudowana ze wspomnianych wyżej tetrachordów. Wytworzyły one tak zwane *modi*, które składały się z różnych połączeń tetrachordów. Podstawą były skale: dorycka, frygijska, lidyjska i mikso-lidyjska z której powstało osiem tonacji: cztery autentyczne i cztery plagalne.

- dorycka – *mode I*
- lidyjska – *mode II*

¹¹ S. Torgrimson, op. cit., s. 3.

- frygijska – *mode III*
- mikosolidyjska – *mode IV*
- hypodorycka – *mode I* plagalny
- hypolidyjska – *mode II* plagalny
- hypofrygijska – *mode III* plagalny
- hypomikosolidyjska – *mode IV* plagalny¹².

Wymienione tonacje legły u podstaw śpiewu liturgicznego w Bizancjum i dały początek systemowi ośmiu trybów melodycznych potocznie zwanych w praktyce cerkiewnej „*osmogłasijem*”¹³.

Każda tonacja posiadała melodię dla poszczególnych form śpiewu liturgicznego, tak więc w ramach tonacji doryckiej istniała swoista melodia dla troparionów, kontakionów, kanonów, stychyr i innych.

Należy jednak zaznaczyć iż tworzenie się ośmiu trybów melodycznych dla poszczególnych form śpiewu trwało dość długo. Już w piątym wieku istniał prototyp „*osmogłasija*” w postaci tak zwanego śpiewu ambrożyjskiego. Św. Ambroży zebrał śpiewy regionalne praktykowane w swojej diecezji i zreferował je wprowadzając do użytku kościelnego tonacje: dorycką (*tonus protus*), frygijską (*tonus deuterus*), lidyjską (*tonus tritus*) i miksolidyjską (*tonus tetrardus*). Św. Ambroży przyjął więc grecki system tonacyjny oraz trzy główne czynniki, które stanowiły istotę muzyki wokalne stosowanej na nabożeństwach: rytm, metrum i melodię. Śpiewy ambrożyjskie, które stanowiły pierwszy etap późniejszego systemu ośmiu trybów, charakteryzowały się prostotą i powagą, będąc przy tym łagodnymi i miłymi w odbiorze przez wiernych¹⁴.

Śpiew bizantyjski rozwijał się w klasztorach, cerkwiach i cesarstwach. W klasztorach na pustyni mnisi „intonowali wersety wolno i donośnym głosem” zazwyczaj w pozycji siedzącej, ponieważ byli osłabieni częstymi i długimi postami. W tych warunkach odbywało

12 Por.: *Encyklopedia muzyki*, Warszawa 1995, s. 107.

13 Od gr. *okto* – osiem + *echos* – dźwięk, głos, tonacja.

14 Por.: M. Abijski, *Główne etapy rozwoju bizantyjskiej muzyki cerkiewnej*, Warszawa 2010, s. 14-15 (maszynopis).

się mało ceremonii a głównym celem modlitwy była medytacja. Niektórzy mnisi wierzyli, że śpiew i muzyka mogłyby odwozić kogoś od Słowa Bożego. Ceremonie odbywały się częściej w miastach a wspólna celebracja (*koinonia*) była ogromnie ważna. Ludziom wyznaczano aktywną rolę w rytuale, szczególnie w odpowiedziach po psalmach. Później, kiedy rytuały i ceremonie stawały się coraz bardziej skomplikowane, szczególnie po wybudowaniu świątyni Hagia Sophia, śpiew bizantyjski zaczęto wykonywać w sposób bardziej profesjonalny. Zwykle wykonywały go dwa chóry stojące o dwóch stronach prezbiterium – *protopsaltes* po prawej stronie i *lampadarijos* po lewej – każdy z chórów miał swojego prowadzącego oraz solistę (*domestos* lub *kanonarch*). Do chóru *protopsaltes* należało zwykle więcej zdolnych i wykształconych wokalistów, którzy śpiewali bardziej skomplikowaną muzykę. Z czasem antyfonalne wykonania stały się raczej specjalnością solistów i chórów niż „dialogami” pomiędzy chórem a zgromadzeniem¹⁵.

Inną przyczyną kształtowania się śpiewów w ośrodkach miejskich były herezje. Heretycy korzystali z hymnów aby promować swoje przekonania, na co Kościół również odpowiadał hymnami, które miały nauczać również ortodoksyjnej doktryny, oraz skłaniać ludzi do pozostania w Kościele i zniechęcać do przyłączania się do ruchów heretyckich.

Dla potrzeb śpiewu udoskonalono i rozwinęto system neumatyczny wspomnianą wyżej notację ekfoniczną. W XII w., kiedy muzyka stawała się coraz bardziej skomplikowana dodano nowe symbole rytmiczne i dynamiczne. W wieku XV użyto nowych znaków, aby pomagały uchwycić bogactwo ornamentacji (ten system został zrewidowany i uproszczony w XIX w. przez Chysanthusa). Jednak po pewnym czasie nie było już nikogo kto potrafiłby odczytać stare bizantyjskie zapisy. Dziś większość tajemnic średniego i późnego systemu notacji zostało odkrytych i bez większych problemów można tworzyć

¹⁵ Ibidem, s. 31-36.

transkrypcję melodii, jeśli oczywiście manuskrypt nie zawiera zbyt wielu błędów¹⁶.

Wiele tekstów śpiewu bizantyjskiego jest przypisanych do tych samych melodii więc czasem trudno dopasować jeden element do drugiego. Nowy tekst musiał zgadzać się z tekstem muzycznym pod względem ilości sylab i nut, do tego akcenty słowne musiały pasować do akcentów muzycznych, co nie było łatwym zadaniem. We współczesnym języku muzycznym zwie się to kontrafakturą. Kompozytor musiał nie tylko sprawnie poruszać się w systemie melodycznych formuł, lecz również przekazywać zasady dogmatyki i moralności chrześcijańskiej, ponieważ zadaniem muzyki liturgicznej, jest jak wspomniano, nauczanie prawosławnej doktryny.

Za pierwszy etap rozwoju śpiewu bizantyjskiego uważa się okres zwykle od V do VIII wieku. Pod koniec tej ery rozpoczął się ikonoklazm, ale nawet prześladowania nie zahamowały rozwoju bizantyjskiej hymnodii, szczególnie kanonu, który osiągnął w tym czasie prawdziwy szczyt. Najlepszymi hymnografami tego okresu byli: Roman Melodos, Jan Damasceński, Andrzej z Krety i Kosmas z Jerozolimy. W następnym okresie (IX–XII w.) centrum hymnografii stał się klasztor Studios w Konstantynopolu. Pod koniec VIII wieku przeorem tego klasztoru został Teodor Studyta, postać znacząca dla sztuki kompozycji i kaligrafii. Jego kontakiony były wyraźnie zależne od Romana Melodosa; co dzisiaj może wydawać się kopiowaniem (a nawet plagiatem) niż kompozycją. Jednak trzeba pamiętać, że jedną z podstawowych zasad kompozycji muzyki w Kościele prawosławnym jest imitacja tego, co jest „dane z nieba” – ziemską kopią „prawdziwego modelu” – a to nie pozostawia kompozytorowi zbyt wielkiej swobody. Oprócz św. Teodora Studyty do ważnych postaci tego okresu uważa się św. Teofanesa i św. Metodego, a nieco później działali Józef Hymnograf i Metrofanos. Udział w tworzeniu cerkiewnej muzyki Bizancjum mieli też cesarze: (Leon

16 O notacji bizantyjskiej szerzej patrz: M. Abijski, op. cit., s. 25-29.

VI i Konstantyn Porfirogeneta) oraz mniszka (Kasja/Kassjana). Ostatnim wielkim kompozytorem tej ery był Mauropos. Egon Wellesz twierdzi, że w tym okresie było w repertuarze tak wiele hymnów, że autorytety kościelne zabroniły wręcz pisania nowych. Artystyczne ambicje skierowano wtedy w stronę wykonawstwa, ku samemu śpiewowi, coraz bardziej ozdobnemu¹⁷.

Ostatni okres rozwoju śpiewu bizantyjskiego rozpoczął się wraz z panowaniem dynastii Paleologów (1259–1453) a zakończył upadkiem Konstantynopola. Czasami nazywa się ten okres, okresem „*maistores*” (okresem mistrzów), z których najbardziej znanym był J. Koukouzelis (ok. 1280–1370). Mistrzowie, czyli zdolni, biegli, profesjonalni śpiewacy i kompozytorzy stworzyli wysoce skomplikowany system śpiewu kalofonicznego, upiększając jeszcze bardziej chorał, który już był niezwykle misterny i dopracowany w szczegółach. Rola muzyki rosła coraz bardziej. Stworzono surowe zasady ozdabiania melodii; nie było miejsca na improwizację a „ornamentyka” doprowadziła do swojego rodzaju manieryzmu (teretyzm), manieri polegającej na użyciu sylab *tere-rem* przy śpiewaniu długich koloratur, jako wstawek zwanych „*kratematami*” co było charakterystyczne dla wspomnianego kwiecistego stylu kalofonicznego¹⁸.

Przyczyn upadku Cesarstwa Wschodniego, kiedy Turcy najechali Konstantynopol, jest wiele. Prawdopodobnie jedną z nich była głęboka wiara w wielkość i niezniszczalność cesarstwa. Kolejną – zaangażowanie w wewnętrzne sprawy i rozgrywki, co znacznie osłabiło Bizancjum. Muzyka bizantyjska odzwierciedlała stan cesarstwa. Wokaliści rywalizowali między sobą. Ta sytuacja utrzymywała się jeszcze długo po upadku cesarstwa, aż do XIX wieku, kiedy Chrystanthos z Madytos zreformował muzykę cerkiewną, aby była bardziej dostępna dla zwykłych ludzi; próbowano też przywrócić liturgii wcześniejszą czystą formę. Kontakt z muzyką zachodnią zaowocował wprowa-

17 Por.: W. Wołoskiuk, *Bizantyjska muzyka cerkiewna* [w:] *Prawosławie*, Lublin 1999, s. 376-377.

18 Por.: M. Abijski, op. cit., s. 26.

dzeniem do chorału elementów harmonicznych. Przez jakiś czas panowała także tendencja do stosowania stylu koncertującego, jednak w XIX w. odrzucono go. W kilku cerkwiach Aten do dziś wykonuje się chorał harmonizowany w stylu XVII i XVIII wiecznym, ale w większości klasztorów i katedr tak nie jest. Większość chórów zakonnych zachowuje siedemnastowieczną tradycję śpiewania na dwa głosy (to jest z drugim głosem jako burdonem).

Nawet po upadku cesarstwa w Konstantynopolu pod panowaniem tureckim, oraz w krajach gdzie Kościół prawosławny wysyłał misjonarzy (np. Bułgaria, Rosja, Ukraina), utrzymywała się cerkiewna tradycja bizantyjska. Oczywiście w krajach misyjnych adaptowano ją do lokalnych potrzeb i umieszczano w miejscowym kontekście kulturowym. W śpiewie liturgicznym Bizancjum wykształtowało się wiele różnych jego form od prostych – jednozwrotkowych utworów – do hymnów bardziej złożonych.

Najbardziej podstawową formą hymnu jest troparion. Najprostsze z nich składają się z jednego tylko wersetu, bardziej rozbudowane z 5–8 zdań. Początkowo były to krótkie poetyckie modlitwy umieszczone pomiędzy wersetami psalmu, z muzyką skomponowaną w prosty sposób, aby ludzie mogli bez trudu zapamiętać utwór. Teksty śpiewano sylabicznie, a przeplatanie się słów psalmu i słów troparionu przypominało wykonywanie zachodnich antyfon. Troparion można też definiować jako „krótką pieśń liturgiczną, która wyraża istotę święta lub życie i zasługi świętego, któremu jest poświęcony”. Jak wspomniano – były one wykonywane pomiędzy wersetami psalmu, ale mogły też funkcjonować jako samodzielne utwory (np. pieśni procesyjne). Tropariony weszły również w skład takich form jak stychyry i kanony. Z czasem zaczęto łączyć tropariony; najstarszy znany zbiór tej formy bizantyjskiego śpiewu liturgicznego pochodzi z IX wieku. Egon Wellesz pisze, że chociaż początkowo były one grupowane dość swobodnie i przypadkowo, później można zauważyć łączącą je wspólną myśl, wspólny temat, np.

pochwałę czynów świętego lub tematykę święta w roku kościelnym jak też wydarzenie z życia Kościoła¹⁹.

Wiadomo, że tropariony wykonywane było już od IV/V wieku. Za ich twórców uważa się Antemusa i Tymoklesa, choć z ich kompozycji żadna się nie zachowała. Na początku sposób wykonywania przekazywany był ustnie i być może praktyka wykonawcza różniła się nieco od znanej z późniejszych zapisów. Od XIII/XIV po wprowadzeniu notacji neumatycznej serie znaków (neum) wskazywały jak należy śpiewać tropariony oraz inne hymny. Zapisywano długość i wysokość dźwięków, oraz sposób deklamacji. Z czasem system znaków stał się tak skomplikowany, że tylko dobrze wykształcony śpiewak mógł je prawidłowo odczytać i kierować się nimi przy wykonywaniu pieśni liturgicznych.

Kontakiony były dłuższymi hymnami, które składały się z 30 lub więcej wersetów ułożonych w strofy. Bazowały na tradycyjnym wzorze nazywanym *hirmoi*, który określał ilość wierszy w każdej strofie oraz liczbę sylab i miejsce akcentów w każdym wierszu. Początkowe litery każdego wersu tworzyły akrostych, który mógł układać się w imię świętego, nazwę święta, lub uroczystości na którą kontakion został skomponowany. Czasem w ten sposób ujawniono imię autora hymnu. Każda strofa opatrzona była krótkim refrenem przeznaczonym do wykonania przez chór czy zgromadzenia. Na kontakionu składały się następujące elementy: *kukulion* – strofa główna (część najobszerniejsza), *ikos* – druga co do wielkości strofa, oraz *efomion* – refren, który stanowił ostatnią część kontakionu i składał się z reguły z jednego wiersza. Ustalony w pierwszej strofie wzorzec metryczny i melodyczny był stały i obowiązywał w całej kompozycji.

Tematami kontakionów są głównie żywoty świętych, wydarzenia z historii kościoła, oraz teksty biblijne. Forma ta ma prawdopo-

19 Zob. M. Skabałanowicz, *Tołkowyj Tipikon*, Kijów 1910, s. 365. Por.: M. Tomaszewski, op. cit., s. 24-25.

dobnie źródło w modlitwie mnichów, którzy śpiewali takie hymny w trakcie nocnej modlitwy. Za najbardziej znanego kompozytora kontakionów uważany jest Roman Melodos tworzący w VI wieku. Skomponował on około tysiąca kontakionów, chociaż możliwe że wśród nich są też utwory innych kompozytorów przypisywane również Romanowi. Jego preludium do kontakionu na Narodzenie Chrystusa „Panna dziś” (cs. „*Diawa dnies’*”) jest śpiewany do dziś na Boże Narodzenie i prawdopodobnie jest to jeden z ulubionych hymnów Kościoła prawosławnego. Ze względu na stopień trudności kontakionów ich wykonanie powierzano zwykle profesjonalnym chórom i wokalistom, których w swoich kościołach i katedrach zatrudniali biskupi. Najtrudniejsze części, zwane *psaltika*, śpiewane były przez najlepszych solistów, części zwane *asmatika* przeznaczone były dla chóru²⁰. Wydaje się nawet, że w późniejszym okresie rozwoju kontakionów (złoty wiek bizantyjskiej muzyki) udział w zgromadzeniach ich wykonaniu był bardzo ograniczony albo wierni w ogóle nie śpiewali, ponieważ muzyka okazywała się dla nich za trudna.

Stychyra, jest to pieśń liturgiczna, która składa się z szeregu wierszy o ściśle ustalonej rytmice. Pierwsze wiadomości o stychyrach i ich połączeniu z wierszami psalmowymi pochodzą z IV wieku. Początkowo stychyry nazywano troparionami. Po raz pierwszy z terminem stychyra zetknięto się w zabytkach Saudyjskiej Reguły Zakonnej. Jest to typowa pieśń chrześcijańska, która zawiera w sobie tematykę danego dnia, wydarzenia lub święta, któremu poświęcone jest nabożeństwo. Dzięki ściśłemu związkowi z tekstem liturgicznym, stychyry głęboko zapadały w myśli i serca wiernych. Tworzyli je anonimowi kompozytorzy, nieznani z nazwiska. Bizantyjscy poeci pisząc stychyry należeli do różnych grup etnicznych i pochodzili z całego obszaru Morza Śródziemnomorskiego, począwszy od Włoch, aż po Syrię i Palestynę. Niezależnie od tego, jakie były ich korzenie, to jedna

²⁰ Por.: M. Florynskij, *Istoria bogosłużebynych piesnopienij prawosławnojj kafoliczeskojj wostocznojj Cerkwi*, Kijów 1881, s. 82. Por.: M. Lenczewski, *Liturgika*, Warszawa 1981, s. 85.

wiara oświecała ich wizję Boga i świata. Jakikolwiek był by ich język ojczysty, to zasadniczo pisali po grecku, czyli w języku, który uważano za najważniejsze dziedzictwo starożytności klasycznej i traktowano jako ośrodek porozumienia w świecie prawosławnym²¹.

Tak więc pomimo różnorodności tekstowej i melodycznej, stychiry należą do jednej tradycji, która swoje korzenie ma w VI wieku. Jednym z wybitniejszych autorów stychyr był św. Anatol, patriarcha konstantynopoliński (V w.). Jego stychiry składały się z szeregu wierszy o jednakowym układzie rytmicznym i były połączone z wierszami psalmów 116, 129, 140, 141. Nazywały się one stychirami na *Gospodi wozzwach* i w księdze liturgicznej Oktoichu oznaczone są mianem *Anatoljewy stichiry*²².

Na Rusi w starosłowiańskich księgach liturgicznych stychiry te oznaczone były jako wschodnie – *wostocznyje*. Stychiry były szczególnie reprezentowane w staroruskich nabożeństwach XI–XII wieku²³.

Kanon jest najbardziej złożoną formą bizantyjskiej muzyki liturgicznej; w VIII w. niemal zupełnie zastąpił kontakiony. Uważa się, że przyczyną takiego stanu rzeczy mogły być kontrowersje ikonoklastyczne i sugeruje się, że w okresie prześladowań elegancja i dykcja nie należały do priorytetów. Większość manuskryptów tego czasu zostało zniszczonych przez obrazoburców, którzy chcieli utrudnić lub nawet uniemożliwić śpiewanie utworów innych niż te, które były już dobrze znane i łatwe do zaśpiewania z pamięci. Egon Wellesz także sugeruje, że powrót homilii do nabożeństwa spowodował konieczność skrócenia liturgii a więc odrzucenia jakiegoś elementu. Ikono-klastów można w pewnym sensie porównać z angielskimi purytanami z epoki Tudorów, nic dziwnego, że Słowo było dla nich ważniejsze niż celebra i muzyka.

²¹ Ibidem, s. 85.

²² Zob.: *Oktoich sirecz Osmogłasnik*, Warszawa 2007, s. 4.

²³ Por.: N. Sieregina, *Piesnopienija russkim Swiatym*, Sankt Petersburg 1994, s. 59.

Kanony składały się z poetyckich części nazwanych odami – każdy temat ody oparty został na jednej z dziewięciu pieśni biblijnych. Ostatnią odą jest hymn na cześć Marii. Pierwsza strofa ody (*hirmos*) jest zwykle zaczerpnięta z tekstu biblijnego; czasem może to być parafraza; po niej następuje kilka troparionów naśladujących metryczny i melodyczny wzorzec *hirmosu*. Odę kończy strofa zwaną *katawasją*, która może być powtórzeniem strofy pierwszej – *hirmosu*. Dla każdej ody przewidziana jest inna melodia, którą anonsuje *hirmos*. Kanony często mają ugruntowane schematy akrostyczne.

Pierwotnie kanony komponowano na Wielki Post, później także pisane były na inne uroczystości. Ponieważ są to na ogół bardzo długie formy, w całości można je usłyszeć najczęściej w klasztorach i katedrach, w czasie najważniejszych świąt i uroczystości roku kościelnego np. w okresie Wielkiego Postu (oda druga ze względu na swój pokutny charakter wykonywana jest wyłącznie w tym okresie). Pomiędzy poszczególnymi pieśniami kanonu umieszczone są inne hymny i czytania liturgiczne²⁴.

Po okresie ikonoklazmu liturgia znów mogła rozkwitnąć i stawiała się coraz bardziej okazała, zaczęto więc przykładać większą wagę do muzyki kanonu. Początkowo strofy były śpiewane sylabicznie, ale z czasem *hirmosy* stały się dużo bardziej ozdobne, a to oznaczało, że wokalista musiał wykazywać się prawdziwą wirtuozerią.

Prekursorem formy kanonu był św. Andrzej z Krety. Jego Wielki Kanon Pokutny wykonywany w okresie Wielkiego Postu – jak wskazuje tytuł – składał się z 250 troparionów tworzących dziewięć pieśni²⁵. Matecznikiem innych twórców kanonów stał się klasztor św. Saby; stamtąd wywodzili się m.in. św. Jan Damasceński (670–780) i św. Kosmas z Jerozolimy, biskup Majumy. Kosmas urodził się w Jerozolimie ale rodzice św. Jana Damasceńskiego wychowali go w swoim domu. Ks. Mikołaj Lenczewski tak o nim pisze: „Każdy, kto głę-

24 Zob. N. Skowroński, *Geneza i struktura kanonu na jutrzni prawosławnej*, Warszawa 1986, s. 12 (maszynopis).

25 Por.: *Kanon Wielikij, Tworenije Swiatago Andreja Kritskogo*, Moskwa 1915, s. 5 i n.

biej pozna jego bezcenne hymny może twierdzić, że one robią większe wrażenie i wywołują głębsze przeżycia religijne niż nawet hymny św. Jana z Damaszku²⁶. Utwory Jana urzekają głęboką treścią moralną i dogmatyczną oraz pięknymi poetyckimi formami.

Według tradycji Jan Damasceński autor 64 kanonów na różne święta oraz niedziele, uchodzi za twórcę systemu zwanego *Oktoechos* (8 tonów), który funkcjonuje w nabożeństwie prawosławnym. System ten reguluje śpiewy liturgiczne w ciągu roku w taki sposób, że co osiem tygodni cały cykl się powtarza i co tydzień śpiewa się hymny w innym tonie (*etosie*). Egon Wellesz pisze: „...ichosów muzyki bizantyjskiej nie należy postrzegać jedynie jako skal w dzisiejszym znaczeniu tego terminu, lecz jako grupy melodii pewnego typu, zbudowane z szeregu podstawowych, charakterystycznych dla danego echosu formuł... Możemy zatem wyciągnąć wniosek, że ton (*modus*) nie jest po prostu „skalą”, lecz zbiorem wszystkich formuł, które składają się na charakter ichosu”²⁷.

W śpiewie bizantyjskim istnieje wiele innych form zarówno prostych jak i bardziej złożonych. Do nich w pierwszym rzędzie należy zaliczyć Akatyst – prawdziwy klejnot poezji maryjnej – który przez długi czas kształtował pobożność maryjną prawosławnych chrześcijan bizantyjskiego Wschodu.

Akatyst oznacza hymn śpiewany na stojąco (dosłownie – *nie klęcząc*). O pochodzeniu hymnu niewiele jednak wiadomo. Z wielu poglądów na ten temat na największą uwagę zasługuje hipoteza greckiego profesora i teologa Ateńskiego Uniwersytetu Teologicznego Andreu Theodoru, który uzasadnia iż autorem akatysty jest św. Roman Melodos.

Pierwszy Akatyst został skomponowany z okazji święta ku czci Najświętszej Marii Panny, po cudownym wstawiennictwie Bogurodzicy przy obronie Konstantynopola przed Awarami. Zdobył on sobie szczególną popularność wśród pobożności ludu Bizancjum.

26 M. Lenczewski, op. cit., s. 80.

27 E. Wellesz, op. cit., s. 161.

Na pamiątkę tego wydarzenia ustanowiono specjalny dzień, w którym uroczyste celebrowano tę formę liturgicznej poezji. Na początku był to dzień 8 sierpnia w rocznicę obrony, później 28 marca w dzień Zwiastowania, a od IX w. w piątą sobotę Wielkiego Postu. Akatyst nazywany jest często hymnem dziękczynienia Kościoła bizantyjskiego i składa się z 12-stu kontakionów i 12-stu troparionów²⁸.

W środowisku bizantyjsko-słowiańskim forma ta stała się impulsem do tworzenia nowych akatystów ku czci Zbawiciela oraz świętych²⁹.

Do „innych” form śpiewu liturgicznego należy zaliczyć także: prokimenony – wersety z Biblii, śpiewane przed czytaniem Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentów, allelujariony – śpiewane na różne melodie słowa *Alliłuja* wraz z wersetami psalmowymi, *eksapostilariony*³⁰ – śpiewane po kanonie na jutrzni; wiele innych mniejszych form.

Wymienione formy śpiewu cerkiewnego rozwijały się na ziemiach wschodniosłowiańskich, głównie na Rusi.

Chrzest Rusi (988), to znaczy pojawienie się na terytorium Wschodnich Słowian greckiej formy chrześcijaństwa, był kluczowym wydarzeniem w kwestii formowania się wschodniosłowiańskiej, ruskiej, sakralnej sztuki wokalne. Należy pamiętać iż Kościół prawosławny na Rusi był kierowany formalnie przez greckich metropolitów, tym samym był w pełni zależny od konstantynopolitańskiego patriarchy. Powszechnie panuje przekonanie iż śpiew liturgiczny na Rusi w jego początkowym okresie organizacji był grecki, zarówno pod względem zapisu nutowego jak i sposobu wykonania, manier

²⁸ Por.: *Triod' Postnaja*, Moskwa 1992, s. 393-400. Por.: *Akatyst Przenajświętszej Marii Panny*, Hajnówka 1993, s. 3 i dalej.

²⁹ Por.: *Akafistnik*, Moskwa 1985.

³⁰ *Eksapostello* – posyłam: troparion czytany lub śpiewany podczas Jutrzni niedzielnych i świątecznych. Eksapostilarionów niedzielnych jest 11 – zgodnie z liczbą czytanych podczas Jutrzni, Ewangelii; jest w nich mowa o głoszeniu prawdy Zmartwychwstania Chrystusa.

śpiewaczych. Później przyjęte z Bizancjum formy śpiewu zostały przez ruskich śpiewaków odpowiednio przerobione i powoli usamodzielniały się.

Książę Włodzimierz, niemal od razu po chrzcie podległego mu narodu, wybudował w Kijowie cerkiew pod wezwaniem Przenajświętszej Bogurodzicy i wyznaczył na jej utrzymanie oraz pracujący tam kler dziesiątą część swoich dochodów, dlatego też cerkiew tą nazwano „Dziesięcinną”, (cs. *Diesiatinnoju Cerkowiju*³¹). Zwyczaj oddawania dziesiątej części swoich dochodów jest zwyczajem zachodnim, a nie bizantyjskim. Około 50 lat później syn Włodzimierza – Jarosław I Mądry w 1037 r. wybudował sobór Świętej Sofii w Kijowie, w 1045 r. sobór w Nowogrodzie Wielkim, a także cały szereg innych cerkwi. Nie należy także zapominać o tym, iż pod koniec XI w. powstał w Kijowie również Monaster Pieczerski. Jednakże do momentu powstania wspomnianego klasztoru, w Kijowie istniało już kilka innych monasterów³².

Kiedy książę Włodzimierz postanowił przyjąć wraz ze swoim ludem chrześcijaństwo, to z formalnego punktu widzenia ludowi jemu podległemu było wszystko jedno, jakiego pochodzenia będzie to chrześcijaństwo: wschodniego czy zachodniego. Jednakże św. Włodzimierz większym szacunkiem i poważaniem darzył tę pierwszą formę kultury, przez co wprowadził swój naród w strukturę europejskiej wspólnoty chrześcijańskiej. Bizantyjska kultura i cywilizacja była bardziej związana z Kościołem prawosławnym i jego nauką, a także posiadała dla Włodzimierza następujące korzyści:

- dopuszczenie do nabożeństw języka słowiańskiego, co w znacznym stopniu ułatwiłoby rozpowszechnienie chrześcijaństwa wśród mas,
- bizantyjska kultura i cywilizacja przeżywały wówczas apogeum swojego rozwoju i uważana była za „największą kulturę” spośród wszystkich ochrzczonych ówczesnie państw.

³¹ Por.: N. Uspienski, *Drewniorusskoje piewczeskoje iskusstwo*, Moskwa 1965, s. 28.

³² Ibidem, s. 31.

Wraz z księżną Anną (chrześcijańską żoną księcia Włodzimierza), przybył do Kijowa także kler grecki, dyrygenci i śpiewacy. Ten ostatni był jednak przeznaczony jedynie na usługi księżnej, z powodu czego został nazwany cs. *carycionoj czadiu*³³. Z tego powodu chór ten w małym stopniu przyczynił się do rozwoju śpiewu cerkiewnego na Rusi.

Tak więc śpiew liturgiczny w jego pierwotnym stanie na Rusi był z całą pewnością śpiewem grecko-słowiańskim, zaś „materiałem śpiewanym” pozostawały formy sakralnej muzyki bizantyjskiej.

Przyjęty śpiew grecki na Rusi oparty był na systemie ośmiu skal modalnych, cs. *osmogłasija* i składał się z 4 skal autentycznych i 4 skal plagalnych. Powyższy śpiew, jak było powiedziane, opracował jeszcze w VIII w. św. Jan z Damaszku, w dziele „Oktoechos”, cs. *Oktoich*, co znaczy osiem melodii. Zakres używanych dźwięków w tych śpiewach zamykał się w diapozonie 1 i ½ oktawy. Skala dzielona była na 4 odcinki, tak zwane *sogłasija*. Każda tonacja miała swoje motywy melodyczne – cs. *głasys*, swój ton panujący – odpowiednik dominanty i swój ton kończący – odpowiednik *finalis*, które jednak nie pozostawały w stałym stosunku wzajemnym, lecz były zmienne.

Harmonii w obecnym rozumieniu, jeszcze wtedy nie znano. Repertuar był przekazywany następnym pokoleniom drogą tradycji ustnej. Ciągłość tradycji śpiewaczych zapewniała wielka muzykalność narodu ruskiego oraz działalność szkół śpiewaczych, które przygotowywały, zarówno śpiewaków, jak i dyrygentów chórów cerkiewnych. Już w 1504 r. działała w Kijowie profesjonalna szkoła śpiewaków i dyrygentów cerkiewnych³⁴.

Spośród nauczycieli zasłynęli na Rusi: Emanuel, który uczył śpiewu greckiego, Łukasz – uczący śpiewu duchowieństwo, Dymitr z Przemyśla, oraz działający w okresie późniejszym Mitus i Bojan.

³³ Zob.: W. Mietałłow, op. cit., s. 37.

³⁴ Por.: N. Uspienski, op. cit., s. 22.

Spośród chórów początkowego okresu wslawiły się: kijowski, nowogrodzki, włodzimierski i wiele innych³⁵.

W 1274 r. sobór we Włodzimierzu wyraził życzenie, aby śpiewy cerkiewne były wykonywane, przez osoby które zostały wyświęcone. Wówczas to kantorzy ubrani w specjalne szaty recytowali Pismo Święte i śpiewali z miejsc wzniesionych cs. *klirosów*³⁶. Do najdawniejszych kompozycji liturgicznych na Rusi należą: „służba” do św. Teodozjusza Piecherskiego, ku czci książąt Borysa i Gleba, oraz służba na pamiątkę przeniesienia relikwii św. Mikołaja do Bari³⁷.

Tatarska niewola odcięła Ruś od Zachodu i spowodowała przeniesienie punktu ciężkości do Nowogrodu. Zarówno w Kijowie jak i w Nowogrodzie, a później także w Moskwie, jako w kolejnych centrach rozwoju, królował jeden system melodyczny, który zwie się śpiewem neumatycznym cs. *znamiennym* (od *znamia* – znak, nuta)³⁸.

Najstarsze księgi nutowe były pisane znakami neumatycznymi. Znaki te umiejscowione były nad tekstem starocerkiewno-słowiańskim, i jak świadczą historycy śpiewu cerkiewnego, były one pochodzenia greckiego. Na gruncie słowiańskim znaki te przybrały nieco odmienne symbole, aczkolwiek były one podobne do oryginalnych z greckich neum.

Śpiew neumatyczny jak wspomniano zwany był *znamiennym*, *stołpowym* – słupkowym, *kciukowym* – haczykowym, lub po prostu nutowym, w przeciwieństwie do śpiewu wyuczonego ze słuchu.

W śpiewie neumatycznym istniały melodie dla wszystkich form śpiewu liturgicznego, które Ruś przyjęła z Bizancjum. Niektóre formy śpiewu posiadały melodie podobne lub niemal identyczne (tropario-

35 Por.: I. Gardner, *Bogosłużeбноje pienije russkoj prawosławnoej Cerkwi*, t. 1, Jordanville 1978, s. 72.

36 *Kliros* – (z gr. skrawek, część); miejsce po prawej i lewej stronie ambony przeznaczone dla śpiewaków.

37 Por.: N. Sieregina, op. cit., s. 68.

38 Więcej informacji na temat notacji neumatycznej można znaleźć: B. Kutuzow, *Ruskoje znamiennoe pienije*, Moskwa, 2002, oraz w cytowanych pozycjach N. Uspien-skiego, I. Gardnera i innych.

ny i kontakiony). Pozostałe zaś, takie jak kanony, stychyry, prokimny i alleluariony, posiadały melodie odmienne, niekiedy bardzo różniące się od prawzorów.

Księgi nutowo-liturgiczne owych czasów zawierają znaki bizantyjskiej notacji zarówno w śpiewie kondakarnym³⁹ jak i znamienym. W rękopisach nutowych spotkać można pozostałości greckich słów, zapisanych literami słowiańskimi (*to ikumeni*, *To Feos*, *to pneumati*), a także greckie terminy muzyczne, to jest *neagije*, *neanije*, *anananje* – wskazujące na użycie określonych formuł melodycznych.

Notacja śpiewu neumatycznego uformowała się w oparciu o znaki prozodii, ekfonetyki i częściowo wczesno-bizantyjskiej notacji, kondakarna zaś na podstawie przyswojenia znaków chierononii.

Dowodem na bizantyjskie pochodzenie obu notacji neumatycznej i kondakarnej mogą posłużyć konkretne przykłady w postaci bizantyjskiej i staroruskiej stychyry ku czci św. Jana Chryzostoma. Bizantyjski wariant tej stychyry składa się z 7-miu zdań. Ilość sylab w greckim oryginale odpowiada staroruskiemu wariantowi. Ponadto znaki notacji omawianej stychyry, są niemal identyczne na początku i na końcu zdań muzycznych.

Podobieństwo znaków w obu notacjach jeszcze bardziej widoczne jest w stychyrze na wigilię Bożego Narodzenia. *Awgustu jediono-naczalstwujuszczu na ziemi* (Gdy jednowładcą był August).

W staroruskiej wersji tej stychyry nie tylko w pełni została zachowana zasada budowy formy śpiewu liturgicznego i paralelizmu wierszy według znaczenia i treści gdzie występują w nich te same znaki notacji zarówno w oryginale jak i w kopii⁴⁰.

Świadczy to, iż staroruscy śpiewacy korzystali nie tylko ze schematu kompozycji lecz także z melodii bizantyjskiej stychyry, przysposabiając ją do tekstu słowiańskiego.

39 Śpiew kondakarny – nazwa pochodzi od słowa „kondak” oznaczającego krótki hymn. Notowany był dwurzędową notacją neumatyczną śpiewu melizmatycznego od XI do XIV w.

40 Por.: G. Pożydajewa, *Russko-wizantyjskoje paralleli w rukopisnoj tradicii prostrannago pienia XI-XVII ww.* [w:] *Wizantija i Wostocznaja Jewropa*, Moskwa 2003, s. 200-201.

Charakterystyczne jest to, że znaki notacji muzycznej stosowane w wymienionych staroruskich formach śpiewu liturgicznego pochodzą z notacji ekfonetycznej i prozodycznej.

Jest to bardzo ważne, ponieważ w sposób przekonujący pokazuje, iż na staroruską notację wielki wpływ wywarło bizantyjskie pismo nutowe różnych okresów.

Można w tym miejscu wskazać na podobieństwo recytacji na przykładzie dwóch fragmentów bizantyjskiej i ruskiej Ewangelii z XI wieku.

Tekst grecki posiada większą liczbę znaków, ponieważ występowały tu jeszcze dodatkowo akcenty i przydechy. Jeżeli odrzucimy wspomniane akcenty i przydechy ilość znaków muzycznych będzie taka sama w obu wariantach przytoczonego fragmentu Ewangelii.

Ciekawe, że gdy w greckim tekście nie występują znaki na niektórych sylabach, brak jest ich w staroruskim przekładzie co pokazuje iż ruski kopista wiernie kopiował grecki oryginał⁴¹.

Aby porównać notację kondakarną i bizantyjską należy odnieść się do zapisu stychyry greckiej i słowiańskiej na dzień 14 września *Dnień proroczestwo* (Dziś spełniło się proroctwo) pochodzące z tak zwanego *Błagowieszczenskago kondakaria*⁴². Grecki zapis to oryginał zaś słowiański to kopia. Znaki muzyczne obu notacji są jednakowe przy czym kopista w sposób sztuczny rozdrabnia niektóre słowa powtarzając półsamogłoski.

Nie notowane teksty liturgiczne zawarte w rękopisach przeznaczone były do śpiewania na tak zwany *podobien*⁴³ – kontrafaktura. Jest to bezsprzecznie bizantyjski sposób rozśpiewywaniu tekstów liturgicznych nie posiadających znaków muzycznych nad tekstem. Rusini starali się wiernie skopiować oryginalną melodię grecką i grec-

⁴¹ Ibidem, s. 202.

⁴² Jest to rękopis z połowy XII w. swoją nazwę otrzymał od klasztoru nowogrodzkiego ku czci Zwiastowania Najświętszej Marii Panny (cs. *Błagowieszczenija*). Por.: I. Gardner, *Bogosłużeboje...*, op. cit., s. 258-259.

⁴³ *Podobien* – wzorcowy hymn, według nuty którego śpiewane są inne hymny.

kie oznaczenie określające kontrafakturę – to jest *podobna* w postaci znaków *omoiija* zafiksowany dokładnie na tych słowach co w greckim oryginale.

Bizantyjskie pochodzenie posiada również staroruski system ośmiu skal modalnych tak zwanego *osmogłasija* z ich strukturą tak zwanych *popiewek*, to jest fraz melodycznych. Zależność staroruskiego systemu ośmiu trybów od bizantyjskiego udowodniona została na podstawie analizy konkretnych rękopisów co szczególnie widoczne jest w porównaniu stycharz najbardziej uroczystych świąt bizantyjskich (Archanioła Michała, Męczennika Jerzego lub Dymitra z Tesaloniki), z ruskimi św. Borysa i Gleba czy Teodozjusza Pieczerskiego.

Zależność staroruskiej notacji od bizantyjskiej także nie budzi wątpliwości co potwierdza niniejsze porównanie wybranych znaków:

	greckie	słowiańskie	
	<i>ison</i>	<i>stopica</i>	– znak początkowy
	<i>oksija</i>	<i>strela, mieczik</i>	– ruch melodyczny do góry i lekki akcent
	<i>petasma</i>	<i>kriuk</i>	– mały interwał do góry i lekki akcent
	<i>ipsili</i>	<i>soroczaja nożka</i>	– skok do góry – interwał większy – akcent
	<i>warija</i>	<i>pałka</i>	– sekunda do dołu
	<i>elawton</i>	<i>roh</i>	– interwał do dołu lekki akcent
	<i>dipli</i>	<i>statija</i>	– powtórzenie nuty

Niektóre znaki zachowały nazwy greckie (*paraklit*, *kulizma*, *chamila*, *fita*), inne zaś zostały nazwane od podobnych w brzmieniu greckich określeń (*kriuk* – gr. *chrecho*; *pauk* od *pauo*) itd.⁴⁴

44 Por.: Monachinia Olga (Wołodina), *Muzykalnaja kultura Wizantii*, Moskwa 1988, s. 112-113.

Jednym z najbardziej wymownych przykładów zmiany znaczenia (interpretacji) bizantyjskich znaków neumatycznych jest zastosowanie tak zwane *fity*⁴⁵. W śpiewie bizantyjskim za pośrednictwem tego znaku oznaczona była modulacja. W staroruskich rękopisach znak ten wykorzystany był w tych samych fragmentach pieśni co w oryginale bizantyjskim. Ten skrótowy znak zawierający fragment melodii wykorzystywany w danym miejscu utworu jest niewątpliwie greckiego pochodzenia o czym świadczy nazwa *fity* – *habuwy* od gr. sylab *ha-bu-a*. W początkowym okresie ruska *fita* zachowywała swoje bizantyjskie znaczenia modulującego znaku, później znak ten był używany zamiast kilku neum ruskich, oznaczający konkretny fragment melodii.

Analogicznie (znakiem skracającym) oznaczane były tak zwane *glasowyja popiewki* to jest frazy melodyczne których ilość na Rusi znacznie wzrosła.

Tak więc nutowe księgi liturgiczne z ich gatunkową i muzyczną treścią przyjęte były z Bizancjum. Zasoby śpiewników śpiewu melizmatycznego w Bizancjum i na Rusi były podobne.

Badane źródła posiadające znaki śpiewu melizmatycznego *Asmatikon* i *Psaltikon* zawierały śpiewy chóralne i solowe wykonywane na nabożeństwach katedralnych.

Psaltikon – księga dla śpiewaka solisty zawierała wybrane formy wieczerni i jutrzni min. kondakiony, prokimny, alleluariony, 8-miu tonów.

Asmatikon – księga dla śpiewu chóralnego, zawierająca śpiewy na nieszpory, jutrznię lub cyklów zmiennych, a także Świętej Liturgii.

Odpowiednikiem na Rusi tych ksiąg były staroruskie kondakariony gdzie zawarte są kondakiony świąt z cyklu 12-stu, oraz ruskich świętych Borysa i Gleba, tropariony i wiersze komunijne ważniejszych świąt Pańskich (Podwyższenia Krzyża Pańskiego, Bożego

45 *Fita* – fraza melodyczna, która oznaczona była grecką literą F.

Narodzenia i Chrztu Pańskiego), fragmentu z Trodionów Postnego i Kwietnego oraz wiele innych.

Porównanie ruskich kondakarionów z Psaltikonem i Asmatikonem bizantyjskim wskazuje na ich zbieżność (podobieństwo) w szczególności zaś: cykl roczny śpiewów oraz zasada śpiewu na osiem tonów.

Papadika – zachowująca wzorce śpiewu kalofonicznego jest podobna do ruskich śpiewników użytkowych (*obichodów*) co do repertuaru (psalmy, tropariony i in.). W *papadiku* greckie śpiewy są wyrażone w rodzaju kalafonicznym zaś w ruskim *obichodzie* w tradycji melizmatycznej.

W XVII w. powstają zbiory pieśni wybranych cykli, rozdziały gdzie zawarte są m.in. stychiry Jana Kukuzela. Na Rusi odpowiednikiem jest *Stichirar Miesiacznyj* zawierający tak zwane *ślawniki*⁴⁶, wyrażane poprzez wielki śpiew neumatyczny. Widoczna jest także tradycja bizantyjskiej kalofonii w cyklu Stychyr Ewangelicznych autorstwa Fiodora Chrześcijanina. Melizmatyczny śpiew grecki na Rusi w XVI w. przechodzi do wielogłosu i zawarty jest w tak zwanych *obichodach*. Oprócz tego w wielogłosowym śpiewie brzmi cały szereg greckich tekstów *Ispołła*, *Doxa si*, *O Theos* i inne.

Uczeni podkreślają iż także śpiew wielogłosowy – użytkowy (cs. *obichodnyj*), opierał się o bizantyjskie wzorce co widoczne było we fragmentach melodycznych oraz terminologii *Obichod Prostij i Postnyj*, *Trezwony*, oraz *Diemiestwiennik*.

Wzorce bizantyjskie występujące nie tylko w monodii lecz także w wielogłosowości świadczą o tym, że były one zawsze aktualne i co pozwala mówić, iż Ruś stała się realnym spadkobiercą prawosławnych, greckich, tradycji w nowych warunkach sakralnej kultury muzycznej na całym wschodzie Europy.

Powstanie nowych modeli melodycznych – demestwennego⁴⁷, liniowego, wielkiego śpiewu neumatycznego i przeróżnych redakcji

⁴⁶ *Ślawnik* – tak nazywano zapisy nutowe hymnów doksologicznych w szczególności Doksologii wielkiej.

⁴⁷ Znaczy – śpiewu domowego.

monasterskich w niczym nie umniejsza greckiego wpływu muzycznego na wschodzie Europy z tak zwanego okresu, postbizantyjskiego. W opisanych formach śpiewu liturgicznego bizantyjskiego i ruskiego występuje zasada ortodoksji tzn. obowiązywania śpiewu zgodnego z prawosławną wiarą i nauczaniem. Niezależnie od tego, czy w sposób jawny czy ukryty, teologia stanowi istotny element bizantyjskich hymnów. Hymnografowie, lepiej i bardziej bezpośrednio niż uczeni teologowie przekazywali pokoleniom prawosławnych wiernych ducha i teologiczne podstawy ich wiary.

Bizantyjska i staroruska hymnografia jest bezcennym dziedzictwem i bogactwem całego Kościoła prawosławnego. Ta skarbnica pieśni sakralnych jest jednak czymś więcej niż spuścizną przeszłości. Jest ona przede wszystkim darem, który należy zachować i darzyć należnym szacunkiem. Hymny, psalmy i pieśni duchowne zasługują na to, by je studiować, włączyć do modlitwy i śpiewać z miłością i zrozumieniem. Śpiewać te pieśni (cs. *piesnopenija*) tak, jak powinny być śpiewane, oznacza modlić się w duchu i prawdziwie, a tym samym zbliżać się do Boga.

SUMMARY

Włodzimierz Wołosziuk

Sacred byzantine music and its influence on old East Slavic Orthodox music

Keywords: liturgy, music, chant, Orthodox Church music

Sacred Byzantine music originates from three sources: “the liturgy of heaven”, synagogue music as well as old Greek theory of music and lays at the bottom of the East Slavs liturgical chant. The tonal base

of the Byzantine music formed tetrachords. From them the so called Diatonic mode took shape. It was the easiest and the most popular sound arrangement stemming from Greek music. The Cristian Church considered it to be in accordance with its Spirit and needs. From the tetrachords mentioned above other tones were created, namely Doric tones, Lydian, Phrygian and Mixolydian and, together with all their derivatives they gave beginning to the Oktoechos tradition. Byzantine music was flourishing in monasteries and in town areas and many different forms were elaborated on like troparions, kontakions, stichiry, canons, etc. If one speaks about composers then certainly some names cannot be omitted. These are: St. Anatolius (Patriarch of Constantinople), St. Andrew of Crete, St. Romanos the Melodist, St. Sophronius of Jerusalem and, above all, St. John of Damascus who collected and systematized the liturgical chants creating mentioned Oktoechos. The acceptance of the Greek form of Christianity by Rus' caused a cultivation of the sacred Greek vocal art on its territory which manifested in a form of so called Znamenny chant. This type of chant was at first similar to the Greek model but later on it moved away from it. Musical notation of the Old East Slavic singing was based on neumes which names in Old East Slavic have changed a little and only few survived. Furthermore, liturgical note books together with their genre and music content have been taken over from Byzantium. Especially visible in the Old East Slavic monody, Byzantine patterns were pervading also the later polyphony which proves they were always current. Moreover, this allows to claim that Rus' became the real successor of the Greek Orthodox traditions in new circumstances of sacral musical culture in the whole Eastern Europe.



Łarisa Gustowa
(Mińsk)

ЦЕРКОВНАЯ МУЗЫКА И ЕЕ ДУХОВНОЕ ВОЗДЕЙСТВИЕ

Ключевые слова:

Тип восточнославянского церковного пения (церковной музыки) сформировался на основе византийской христианской литургической культуры, в основе которой лежат имплицитная и эксплицитная формы эстетики и ее компоненты и категории. Наше утверждение, что литургическая музыка является эстетическим феноменом, опирается на определение В. Бычкова, что эстетика – это наука о гармонии человека с Универсумом (Богом); наука о таком опыте освоения реальности, который основан на созерцании или выражении в чувственно воспринимаемой форме абсолютных невербальных (духовных) ценностей, но явленных субъекту в переживании им сопричастности полноте бытия (Божественной жизни) [4, с. 15].

Отцы Церкви трактуют эстетические ценности в качестве квинтэссенции духовной культуры, которая отражает действие Святого Духа как в культуре, так и в человеческой личности. Стяжание Святого Духа составляет цель жизни христианина, который, по словам Дионисия Ареопагита, должен «взойти на высочайшую высь к божественным и благим лучам» [9, с. 281] и «...подобающим образом петь и воспевать Его (т.е. сверхбла-

гословенное и всеблагословенное Богоначалие) богоприимными умами» [9, с. 119]. Таким образом, целью церковной музыки Дионисий Ареопагит видит воспитание «богоприимного ума».

Лучшим средством воспитания у человека богоприимного ума, формирования привычки и любви к молитве является православное богослужебное пение. О пении в христианском храме, о роли богослужебной музыки в воспитании христианина, в преображении его души размышляли свв. отцы, осмысливая так называемое «богословие в звуках», создавая учение о христианской музыке.

В целом содержание раннехристианской культуры составлял догмат о всепрощающей любви Бога к людям. Ответить на любовь Бога человек может, познавая Его, преобразая с Божией помощью свою душу, свое сознание, чтобы, в конце концов, стать подобным Богу. «Вы ... сограждане святым и свои Богу, – объявляет апостол Павел [2, Ефс. 2:19].

По мнению свв. Отцов, христианская музыка помогает человеку в процессе духовного преобразования: отрешению от мирской суеты, чувственности, погружению в созерцание вечных абсолютных истин, в глубины собственного духа, что отвечает учению Священного Писания [2, 2 Тим. 3:17].

Тертуллиан, подчеркивая новое, христианское, наполнение духовной культуры общества, обозначил и новые эстетические ценности христианского искусства – простоту, естественность и истинность.

Истина выше каких бы то ни было искусств, она не требует украшений, потому что самому Богу присуща простота и поэтому все простое угодно Ему, – утверждал Арнобий (VI в.). Отсюда и в эстетике христианства простота становится основой красоты.

Отцы Церкви заметили, что богослужебная музыка, при всей ее простоте и безыскусности оказывает сильное эмоциональное воздействие на верующих и способствует усвоению словесного содержания песнопений. Св. Василий Великий, епи-

скоп Кессарийский, подчеркивал, что стройное пение псалмов обучает души поющих: «Поелику Дух Святый знал, что трудно вести род человеческий к добродетели, что по склонности к удовольствию мы не радим о правом пути, то что делает? К учению примешивает приятность сладкопения, что бы вместе с усладительным и благозвучным для слуха принимали мы не приметным образом и то, что есть полезного в слове. На сей-то конец изобретены для нас стройные песнопения псалмов, что бы и дети возрастом, или вообще не возмужавшие нравами, по видимому только пели их, а в действительности обучали свои души» [7, с. 63].

Это свойство христианской музыки отмечал Лактанций, говоря, что искусства с точки зрения чистой духовности всегда имеют практическое значение; они должны способствовать более приятному преподнесению истины, которая для христиан является абсолютной [3, с. 110]. Св. Иоанн Златоуст, архиепископ Константинопольский, подметил, что Господь установил пение псалмов, дабы из этого мы получали удовольствие и пользу [11, с. 152].

Святые Афанасий Александрийский, Аврелий Августин, Василий Великий, Иоанн Златоуст подчеркивали, что литургическая музыка тогда выполняет свою функцию, когда способствует проникновению мысли в священный текст, помогает понять и почувствовать его, благодаря чему изложенные в нем положения закрепляются в памяти верующих [3; 5].

Блаженный Августин, епископ Иппонийский, так вдохновенно писал в своей «Исповеди» о впечатлениях во время исполнения христианских песнопений: «Звуки эти вливались в уши мои, истина отцеживалась в сердце мое, я был охвачен благоговением; слезы бежали и хорошо мне было с ними» [1, с. 239]. Для бл. Августина новая христианская музыка стала символом новой жизни. Делая символические обобщения, выдающийся богослов связывал музыку с истиной, красотой и мудростью.

Таким образом, тексты богослужебных песнопений, излагающие истину, эмоционально окрашенные музыкальным элементом, помогают учению и воспитанию личности. Истина излагается в богодухновенных текстах песнопений, которые содержат догматы веры и объяснение их, новозаветные прообразы известных библейских событий и пророчества, исторические события и толкование их духовной значимости, объяснение духовной сути того или иного требования Церкви и т.д.

Апологеты и отцы Церкви, руководствуясь древнегреческим учением о мощном психофизическом влиянии музыки на человека, наполняя его новым духовным содержанием, анализируя собственный опыт, развивали античное учение об этосе. Климент Александрийский делит музыку на полезную и вредную для человека. Вредной он считает музыку, которая разнеживает и расслабляет душу. Полезной – ту, что улучшает и смягчает нрав человека. Климент, изучая мелодические и метро-ритмические особенности современного ему музыкального языка, их экспрессивно-психологические функции (возбуждение в слушателе тех или иных чувств), пишет о бесстрастных и целомудренных мелодиях, которые своей серьезностью и строгостью в зародыше предупреждают бесстыдство, пьянство, склонность к жизни бездельной и беспорядочной [5, с. 182].

Климент Александрийский стремился осмыслить и применить к новому мировоззрению известную древнегреческую теорию о музыке космоса [8, с. 289-292]. Пифагорейская музыкально-космологическая терминология наполняется у него образно-символическим содержанием: весь мир представляется Клименту гармонией; человек – прекрасным одушевленным инструментом. Нарушения этой гармонии, допущенные по вине человека, и призвана устранить с Божией помощью христианская церковная музыка [5, с. 182].

Бл. Августин спустя два века развил эту мысль Климента, утверждая, что именно музыка призвана восстановить (с Божией помощью) разрушенную в результате грехопадения человека

гармонию мира. Жизнь же христианина должна стать музыкой, ликующей песнью, воспевающей хвалу Творцу. Бл. Августин, характеризуя музыку как искусство в собственном смысле слова, впервые обосновал назначение музыки в христианской культуре, проанализировав вопросы теории музыки (например, ритмически-числовые ее основы), критерии эмоциональной и рациональной ее оценки, символическое значение музыки и музыкальных инструментов [5, с. 480-481].

Апологеты новой христианской культуры утверждали, что христианская музыка, может вызывать и передавать духовную радость. Бл. Августин считал, в музыкальных звуках хорошо выражаются такие состояния души, которые не могут быть выражены словами. Тогда то, что волнует сердце, то, что протекает непосредственно из эмоциональных глубин души, – претворяется в музыкальной форме, которую мыслитель называет юбиланией. Форма юбилания представляла певцу большие возможности для художественного творчества, а музыка в форме юбилания представлялась бл. Августину единственным непосредственным способом общения души с Богом. Подобное явление в церковной музыке (юбилания) не подрывало приоритет богослужебного текста, а передавало сильнейшие импульсы не столько разуму, сколько эмоциональному чувству всех участников богослужения, отчего увеличивалось его эмоциональное воздействие.

Св. Афанасий Александрийский заметил, что музыка не только соответственно настраивает души людей слушающих, но также выступает еще и символом, знаком душевного состояния поющего. Св. Афанасий синтезировал античную теорию «музыкального этоса» со знаково-символической теорией музыки [5, с. 110].

Его мысль развил св. Иоанн Златоуст, который писал: «... мы поем не для людей, но для Бога, который может слышать сердца и проникать в сокровенную глубину нашей души... Здесь требуется целомудренная душа, бодрый ум, сердце сокрушенное, по-

мысел твердый, совесть чистая» [10, с. 153]. Заметим, что св. Иоанн Златоуст подчеркивал сакральный, мистический смысл богослужебной музыки. Константинопольский епископ впервые сформулировал требования, которые должны предъявляться церковному певцу: целомудренность, трезвость (бодрость) ума, борьба со своими грехами (сердце сокрушенное), чистые мысли и намерения (помысел твердый) и чистая совесть, не отягощенная преступлениями против Бога, ближних и против себя самого. Византийский мыслитель ставил в прямую зависимость нравственные качества церковного певца и качество исполнения им богослужебных песнопений.

Задача христианской богослужебной музыки состоит и в создании благоприятной атмосферы для молитвы (когда помыслы молящихся становятся возвышенными и искренними). Св. Афанасий Александрийский подчеркивал, что пение богослужебных песнопений, псалмов, способствует отрешению души от страстей и обыденных чувств и ориентирует ее на достижение вечного блаженства [3, с. 110].

Идеи ранней патристики в отношении христианской музыки (богослужебного пения) в последствии развили византийские богословы и гимнографы святые Иоанн Дамаскин, Феодор Студит, Патриархи Константинопольские Никифор I, Герман и другие деятели литургической музыкальной культуры.

В VII веке, который считается смутным временем в истории Византии, произошел упадок гимнографии в византийской богослужебной культуре, что стало следствием утраты византийским обществом прежнего интереса к религиозной жизни, влечения к аскезе и монашеству [12]. Трулльский собор 681 года отметил не только религиозное, но и глубокое нравственное падение нравов империи и возврат к язычеству, еще уцелевшему в жизни и обычаях народа. В 726-843 гг. Церковь перенесла самый страшный внутренний кризис во всей своей истории – иконоборчество. Именно в этот тяжелый период внимание богос-

ловов привлекает эстетика красоты. Св. Иоанн Дамаскин, выражая общее мнение отцов Церкви, утверждал, что «божественная красота блистает не какой-нибудь фигурой или благодаря какой-то прелести красок, и потому ее нельзя изобразить...» [10, с. 56]. Мысли св. Иоанна Дамаскина развил св. Феодор Студит (IX в.), который считал, что те, кто увлекается красотой материальной, плотской пребывают в «ослепении, относительно того, что прекрасно» [13, с. 2]. Патриарх Никифора I уточнил, что духовные красоты наполняют небо, а душа украшается «дивной красотой» добродетелей, благочестия и праведности [10, с. 147]. В религиозной эстетике «иконоборческого» периода и в последующем разрабатывались такие глобальные проблемы как знак, символ, образ, икона, проблема литургического образа.

На основе учения святых отцов осмысливался синтез искусств православного храма, представляющий иконообраз Христа, образ Царствия Божьего.

В это время сакральный топос формировался в динамическом пространстве богослужебного действия со всеми его составляющими – особой „режиссурой” света и тени, пения и пластики, звуков и запахов. Важной проблемой богословия стало осмысление новых функций искусства, новых задач, стоящих перед ним, новых принципов его формирования.

Итак, христоцентричное сознание византийских апологетов и богословов создало новое учение о христианской музыке, апеллируя совершенно особыми критериями, выражающими как рациональное, так и эмоциональное начало богослужебного музыкально-певческого искусства. Важнейший тезис христианского учения о музыке заключает в себе понятие, что литургическое пение – не самостоятельное искусство, а форма богослужения и поэтому зависит и обусловлено его смыслом.

Следовательно, музыкальное оформление богослужения должно служить более динамичному его сопереживанию. Текст песнопений, который содержит в себе глубокие религиозные

мысли, должен быть подан музыкой в таком эмоциональном ракурсе, чтобы эти идеи запечатлелись в сознании верующих. Литургический текст должен быть музыкально оформлен при помощи простых средств, которые бы не мешали, а помогали воспринимать этот текст.

Богослужбное пение – это само богослужение. В богослужении Православной Церкви звучит только пение, т.е. *вокальная* музыка, инструменты не используются. Некоторые отцы Церкви объясняли эту традицию тем фактом, что инструментальная музыка широко применялась язычниками в их культовых церемониях. Так, сравнивая христианские богослужения с языческими обрядами, где пение соединялось с инструментальным сопровождением, Климент Александрийский подчеркивал, что христиане в качестве инструмента пользуются для прославления Бога единственно мирным словом (логосом), и не трубой, тимпаном или флейтой, которые использовались военными в хоровых плясках, возбуждая чувственность [6, с. 182-183].

Древние богословы объясняли, что христиане славят Бога не безжизненными, бездушными инструментами (например, псалтирью, которая употреблялась иудеями в ветхом завете), но благороднейшим естественным инструментом – человеческим голосом.

Апологеты Церкви аллегорически осмысливали музыкальные инструменты и призыв псалмопевца Давида славить Бога при помощи музыкальных инструментов: «Хвалите Его со звуком трубным, хвалите Его на псалтире и гуслях. Хвалите Его на тимпанах и ликами, хвалите Его на струнах и органе. Хвалите Его на звучных кимвалах, хвалите Его на кимвалах грамогласных...» [2, Пс. 150: 3-5]. Климент Александрийский, трактуя приведенные строки 150 псалма, рассматривает человека в качестве звучащего музыкального инструмента и пишет, что человек анатомически устроен как мирный музыкальный инструмент, а все прочие инструменты, если рассудить, окажутся воинственными [6, с. 183].

Такое понимание человека как совершенного инструмента и сформировало в христианском церковном сознании представление о церковной музыке как музыке исключительно вокальной, музыке без инструментального сопровождения. Таким образом, раннехристианская эстетика воспринимала вокальную музыку как искусство возвышенного рода, соответствующее чистому созерцанию.

Благодаря природе человеческого голоса, способного своим тембром и пластичностью выражать самые различные чувства, особенно в соединении с текстом, вокальное исполнение богослужебных песнопений способно производить на слушателей глубокое и неотразимое впечатление. Блаженный Августин, вспоминал слезы, которые он проливал при звуках церковного пения в начале рождения его веры, и подчеркивал, что его трогало и само пение, и то, о чем поется [1, с. 296-297].

Даже не учитывая многовековую связь инструментальной музыки с языческими культами, то и тогда очевидно стремление христианской музыкальной эстетики к вокальному началу в оформлении музыкального элемента богослужения. Вокальное исполнение литургических песнопений передает сокровенные чувства исполнителя, вызывает ответную эмоциональную реакцию реципиента; кроме того, голосом можно пользоваться независимо от внешних факторов.

В учении отцов Церкви, так же, как и в образах церковного искусства развивалась идея его богоданности, богодухновенности. Моменты творчества под действием Святого Духа запечатлены на древних иконах (например, образ Покрова Пресвятой Богородицы), в Евангельских миниатюрах, в устных преданиях о певцах древней Церкви (например, предание о знаменитом византийском певце св. Романе Сладкопевце). Факт совместного пения ангелов и людей запечатлен в тексте кондака праздника Рождества Христова: «...ангели с пастырьми славословят», в тексте кондака празднику Покрова Пресвятой Богородицы: «Дева днесь предстоит в церкви и в лики святых невидимо за ны мо-

лится Богу. Ангели же со архиереи поклоняются...», в тексте пасхальной стихиры «...ангели поют на небесах, и нас на земли сподоби...» и т.д.

Бесспорно, души поющих и слушающих невидимо связаны между собой. Это явление заметил еще Иоанн Златоуст, который подчеркнул, что все, что есть на душе у поющего, невидимым образом входит в душу слушающего и обучает ее. Слушая церковную музыку слушатель невольно усваивает духовную энергию ее исполнителей. Канонический текст, созданный святыми отцами, – богодухновенен, ему присущ когнитивный аспект, через него происходит усвоение той реальности, которую этот текст отражает. При таких условиях предъявляются определенные требования к духовному состоянию личности (певец, дирижер или регент, композитор), который создает литургическую музыку на канонические тексты.

Кроме ответственности, с которой необходимо осуществлять мелодическую проповедь, необходимо осознавать, что творчество в рамках церковного искусства клиросе является не формой самовыражения, а со-творчеством с Богом-Словом: «...способность наша от Бога», – говорит апостол Павел [2, 2 Кор. 3:5-6]. В каждом осмысленно пропетом песнопении «...открывается правда Божия от веры в веру» [1, Рим. 1:17], поэтому творчество в области церковного искусства является одним из способов богопознания.

В заключение подчеркнем, что церковная музыка моделирует преобразенное пространство, результатом которого становится покаянно-радостное молитвенное сердечное расположение и исполнителей, и слушателей, которое, несомненно, способствует духовному развитию личности, которое и называется преобразованием.

«Устремим же себя молитвами, чтобы взойти на высочайшую высь к божественным и благим лучам...».

Литература:

1. Августин, *Исповедь* / Пер. с лат. и коммент. М. Е. Сергиенко; Предисл. и послесл. Н. И. Григорьевой / А. Августин. – М.: Гендальф, 1992. – 544 с.
2. Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1989. – 2514 с.
3. Бычков, В.В. *Некоторые проблемы музыкальной эстетики в ранней патристике* // Музыкальная культура средневековья: Сб. науч. тр. / Центральный музей древнерусской культуры и искусства им. А. Рублева; Сост. и отв. ред. Т. В. Владышевская / В. В. Бычков. – М., 1992. – Вып. 2. – С. 110-112.
4. Бычков, В. В. *Эстетика: учебник* / В. В. Бычков. – 2-е изд., перераб., доп. – М.: Гардарики, 2006. – 573 с.
5. Бычков, В. В. *Эстетика отцов церкви = Aestetica patrum* / В. В. Бычков. – М.: Ладомир, 1995. – 593 с.
6. Вагнер, Г. К. *Искусство древней Руси* / Г. К. Вагнер, Т. Ф. Владышевская. – М.: Искусство, 1993. – 255 с.
7. Гарднер И. А. *Богослужбное пение русской православной церкви*: В 2 т. – Сергиев Посад: Московская духовная академия, 1998. – Т. 1. – 580 с.
8. Герцман, Е.В. *Музыка Древней Греции и Рима* / Е. В. Герцман. – СПб.: Алетейя, 1995. – 336 с.
9. Дионисий, Ареопагит. *Сочинения. Максим Исповедник. Толкования* / Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник. – СПб.: «Алетейя»; «Изд-во Олега Абышко», 2002. – 864 с.
10. Иоанн Дамаскин. *Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения* / Иоанн Дамаскин. – М.: Свято-Троицкая Сергиева лавра; РФМ, 1993. – 168 с.
11. Иоанн Златоуст. *Творения*: В 12 т. – СПб.: С-Петербургская духовная академия, 1899. – Т. 5, кн. 1. – 412 с.
12. Успенский Ф. И. *История византийской империи* / Сост. Т.В. Мальчикова. – М.: Мысль, 1996. – 827 с.
13. Феодор Студит. *Послание Платону о почитании икон*. – М.: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1993. – 168 с.



Jurij Kryworuczko
(Lwów)

СВІТЛО В САКРАЛЬНІЙ АРХІТЕКТУРІ

Ключові слова: світло, церковна архітектура, храм, структура, простір, традиція

Встановлено значення світла у просторовій організації християнських храмів. Розкриті традиційні засоби втілення богословської й архітектурної сутності світла у формуванні структури й простору церковної будівлі. Викладені основні принципи та засоби просторової організації світлового середовища храмових будівель. Виявлені закономірності формування світлового середовища церкви у часовій динаміці богослужінь.

Церковна будівля – особливе явище архітектури. Сакральна архітектура на відміну від усіх інших об'єктів архітектури характеризується змістом і структурою, які не надаються опису виключно у раціональних поняттях, а несуть символічний, знаковий зміст, відзначаються містичним характером і покликані втілювати й виражати святість, священне – найвищі духовні цінності людини. Форма, структура та образ святині повністю підпорядковані богословській функції. Завдяки відтворенню в просторі основних канонів, принципів, правил, ритуалів

богослов'я, церковна споруда стає структурою сакральних форм, самою сакральністю, яка промовляє до нас мовою архітектурних форм і простору. У просторі храму естетичні, художні, композиційні, формотворчі функції світла не вичерпують повноти духовного змісту й структури церковної архітектури. В архітектурі святині світло, крім необхідних прагматичних завдань – освітлення поверхонь, укладає й організовує, втілює й виражає, вказує і символізує, бо є іконою Божих енергій, всіх іпостасей Божих, вічним атрибутом Божественної Літургії.

Сьогоднішня практика церковної архітектури засвідчує недостатність знань архітекторами засад формотворення такого складного об'єкту, яким є християнський храм, особливо – ролі, яку відіграє світло в архітектурі святині. У сучасних храмах світло часто не лише не підтримує ідею формування простору церкви, а навпаки, нерідко вступає у протиріччя з богословськими вимогами щодо її організації. Це призводить до пониження сакральної сутності світла, невідповідного освітлення святині і, що найбільш вразливо – семантичній невідповідності сакральної функції світла й просторових формотворчих елементів церковної будівлі. Ми повинні одержати відповіді на питання не тільки про те, що створила церковна архітектура минулого, а і як вона це робила, в чому сутність богословських та утилітарних завдань, які завжди стояли перед нею, зокрема:

- яка богословська сутність світла і символіка світлових елементів християнського храму;
- як формується символічно-образна структура природного та штучного світла у традиційному устрої християнської святині;
- які закономірності архітектурно-просторової організації світлового середовища традиційної церкви, та їх значення у творенні образу сучасної української церкви.

1. РОЛЬ І ЗНАЧЕННЯ СВІТЛА У ХРИСТИЯНСТВІ

Світло віддавна – символ духу, моральності, інтелекту й єдності всього з усім, любові краси, творчих сил, космічної енергії, сіяння, оновлення життя, правди, істини, добра, впорядкування космосу, первісної матерії, чоловічої статі (у язичників), Сонця, зорі, дня та ін. У міфологічних системах „світло” й „пітьма” (темрява) співвідносяться з головними елементами світотворення (стихіями): небом, вогнем, водою. Відмежування світла від темряви – відмежування Космосу від Хаосу. Саме світло, за космологічними уявленнями стародавніх українців, „як чоловічий червень” у поєднанні з водою утворили всі речі на землі. Світло є символом поєднання в уяві людини небесного й земного світів. Слова «світ», «світло», «святий», «око», «білий» історико-генетично споріднені, а отже символіка їх подібна. Слов'яни вважали, що найближчим до Бога є світло, і тому найсуттєвішу частину слов'янського язичництва становить культ світла. Українці називали найкращу частину оселі саме „світлицею”, розумну дитину – „світлою голівкою”, геніальну людину – „світочем науки”. Поняття добра, правди, порядності пов'язувалися із світлом (світло правди, світла душа, світлі помисли, світла радість, світлий рай, світла людина).

Світло посідає центральне місце у Святому Письмі від Книг Буття до Одкровення Іоанна: „І сказав Бог: „Нехай буде світло!” І настало світло. І побачив Бог світло, що воно добре та й відділив Бог світло від темряви” (Бут. 1.3-4) – „Місто не має потреби ні в сонці, ні в місяці, щоб вони світили йому, бо слава Божа освітила його, і світильник його – Агнець” (Од. 21.23) З погляду богослов'я й метафізики світло „не матеріальне” (має енергетичний статус), неподільне ціле й однорідне у порівнянні з матеріальними об'єктами. Світло символічно об'являє Бога в реальному світі. Світло – відблиск Божої слави, „неначе риза”, якою Бог покрився (Пс. 104.2). Коли Він встає, то „огортає Його сяйво” немов світло денне, і „блискає проміння з Його рук”

(Ав. 3.4). „Світло солодке, весело очам дивитися на сонце!” (Екл. 11.7). Звідси походить співставлення світла й життя, адже народитися – означає „побачити сонце” (Пс. 58.9). Світло звістить День Господній: „І тоді народ, який ходить у пільмі, узріє „світло велике” (Іс. 9.1), „щоб сліпим очі відкривати” (Іс. 42.7); але зоря, яка зійде над Новим Єрусалимом (Іс. 60.1) буде іншою від нинішньої. Сам Господь буде вічним Світлом для Свого народу, що ходитиме „в світлі Господнім” (Іс. 2.5). І перед праведними, і перед грішними в День Господній встануть дві доли: темрява для грішних і повнота світла для праведних [19]. Багаточисельні згадки про світло та його особливості в книгах Старого Завіту вказують на те, що воно є найважливішим, найхарактернішим, найбільш адекватним символом Бога й Божих енергій, які проникають у реальний світ, відділяють його й розсвітлюють його існування. „Одночасно освітлення дійсності, створеної Божими енергіями, вказує на Його присутність у цій дійсності, Світло стає неначе „ікона” Божих енергій і тим самим Богом”[25].

У Новому Завіті есхатологічне світло, що його віщували пророки, стає реальністю, а символіка світла досягає рівня найбільшого розвитку. Ісус Христос – „світло світу”, „Світло з висоти”, яке має „освітити тих, що сидять у темряві” (Лк. 1.78). Ісуса пізнаємо як „світло світу” передусім через Його діяння, зокрема – зцілення сліпих, що має у цьому аспекті виключне значення (Мк. 8.22-26), (Ів. 9). Ісус говорить: „І поки я у світі – Я світло світу” (Ів. 9.5). У іншому місці Він пояснює: „Хто йде за Мною, не блукатиме у темряві, а матиме світло життя” (Ів. 8.12). І далі: „Я – Світло, на світ прийшов, щоб кожен, хто в мене вірує не перебував у темряві” (Ів. 12.46). Властивість Ісуса просвічувати походить з того, що Він сам – слово Бога, світло справжнє, яке приходить на цей світ, щоб усі через нього увірували (Ів. 1.49). „Поки Ісус Христос жив на землі, Світло Боже, яке Він у собі носив, було скрите в обрисах Його тіла. Але у Преображенні обличчя „засяяло, наче сонце”, „одежа побіліла,

наче світло” (Мт. 17.2). Він тоді не належав до того стану, в якому живе смертна людина. Це вже – прообраз постаті Воскреслого Ісуса” [19]. Світло, що сяє на обличчі Ісуса, є відблиском „знання слави” Самого Бога (2 Кр. 4.6); це відблиск Його слави, образ Його істоти” (Євр. 1.3). Ще одне ім'я володаря царства Божого Ісуса Христа – „Сонце правди”. У тропарі свята Різдва Христового говориться: „Різдво твоє, Христе Боже наш, засвітило світові світло розуміння: в ньому бо ті, що звіздам служили, від звізди навчилися поклонятися Тобі – Сонцю правди, і пізнавати Тебе – Схід з висоти”[17].

У книгах Святого Письма світло не тільки ідентифікується з присутністю Бога, символом тієї присутності й дії Божої, символом-знаком, символом-образом, що втілює всі іпостасі Божі, але й виразно вказує на місце Його трансцендентного існування: „Народ, що у пільмі ходить, узрів світло велике, над тими, що живуть у смертній тіні” (Іс. 9.1). Ісус Христос – „Світло з висоти, щоб освітити тих, що сидять у темряві та в тіні смертній” (Лк. 1.78-79).

Світло є також символом Просвітлюючого Духа Святого. Десятий вірш псалму 36 „У Твоїм світлі бачимо світло” Василій Великий пояснює: „У просвітленні Духа ми побачимо справжнє світло, яке просвітлює кожну людину, яке прийшло у цей світ”. Коли Василій Великий говорить, що Дух є Світло, він пояснює: „Як у здоровому оці міститься здатність бачити, так і в очищеній душі міститься дія Духа..., подібно, як мистецтво міститься у митцеві”[24]. Як єдність всіх Божих іпостасі світло є символом Святої Тройці. З еманациєю світла пов'язані ангельські сили, як символи „другого світла” – посередники в об'явленні світла Божої Ласки: „По тому я бачив іншого ангела, що сховався з неба; мав владу велику, й земля освітилася від його слави” (Од. 18.10); і святі, до яких сам Христос сказав: „Ви – світло світу...” (Мт. 5.14).

Християни – сини світла. У ранніх посланнях ап. Павла: „Всі ви – сини світла й сини дня. Не належимо ні ночі, ні

темряві” (1Сл. 5.5), „щоб протистояти проти правителів цього світу темряви” (Еф. 6.12), вони повинні зодягнутися у Христа і Його „зброю світла”. Якщо християнин не хоче, щоб „ноги його спотикалися по горах у сутінку” (Євр. 13.16), то повинен почути заклик Христа стати „сином світла” (Ів. 12.36). Поряд з апостолом. Петром, осяяним світлом у ту ніч, коли преобразився Христос (Лк. 9.29), християнин знаходить у Писаннях світло, подібне до „світильника, який світить у темнім місці, аж поки почне розвиднятись і рання зоря зійде в його серці”[19].

Афанасій Олександрійський вважав, що „світло є Бог, а подібно світло є і син; тому що Він та ж сутність істинного світла”. „І всі ті, що носять у собі Духа Божого, світлоносні, оповиті в Христа...” – Григорій Назіанзин вважав світло, яке осяяло Христа на Фаворській горі, одною із видимих форм божества [5]. Василій Великий стверджував, що краса є світло, у порівнянні з яким світло сонця – тьма [5]. Вище духовне світло є повнотою духовності, абсолютною єдністю всього позитивного в його ідеальній сутності, тобто єдністю вищих – істини, добра й краси. Душа людини стає оком, що споглядає це світло, що розчиняється в його красі і славі. Автор „Ареопагітик” Псевдо-Діонісій пов’язує світло з добром, що є життєдайною властивістю Божества та походить від добра і є образом доброти. Це стосується як видимого світла, так і „світла духовного”. Сіяння цього світла переказує благо всім розумним істотам, а потім збільшує його, виганяючи з душ незнання й оману. Світло це перевищує всі розумні істоти, є „першосвітлом”, „понадсвітлом” і об’єднує всі духовні та розумні сили одне з одним, удосконалює їх, наводить до істинного буття, до єдиної і чистої Істини [5]. За Псевдо-Діонісієм, все від небесного до земного передається у формі духовного світла, яке іноді обирає образ видимого сіяння. Світло і насамперед „духовне світло” виконує у Псевдо-Діонісія таку ж функцію, що й категорія прекрасного: „краса сіяє” і „переказує своє світло кожному за його гідністю”. „Осяяння світлом приводить до „прикрашання”,

некрасиве перетворюється в прекрасне. Ця концепція світла утвердилась у візантійській естетиці практично до кінця її історії й у подальшому стала дуже популярною як у середньовічній Західній Європі, так і на теренах Давньоруської держави. Рівномірне золоте сіяння огортає зображення фігур, пронизує все поле зображення мозаїк. Глядач переноситься у інший вимір, далекий, неземний. Золоте сіяння фону, німбів, висвітлення ликів святих, еманация ними світла завдяки відбитому світлу огортає зображення хмарою ірреального світла, віддаляє його від глядача, піднімає у височінь над реальним життям.

Симеон Новий Богослов розрізняє два світла та два їх джерела: для бачення матеріального світу необхідно – світло сонця, а для бачення „розумових речей” потрібне „розумне світло”, джерелом якого є Ісус Христос. Бог вділяє від „своєї світлості” всім, хто поєднується з ним на шляху очищення своєї душі. Палаючі на церковних святах лампади і свічки символізують „розумове світло”. Храм душі людини повинен бути весь наповненим духовним світлом, як церква світлом від лампад. Багатство свічок означає світлі помисли, що повинні світити людині [5]. Григорій Палама називає Христа світлом. Вчення Святого Духа випромінюється людям у вигляді світла, а Петро й Павло – два сяючих світла, два „Великі світла”. Тіло Христа, за Паламою, мало всередині себе джерело Божественного світла, сяло з його ран. Печера, в якій відбулося Воскресіння Христове, була наповнена „світлом Воскресіння”. Христос показав на Фаворі не просто сіяння, а споконвічне приховане в його тілі сіяння Божественної природи, так що світло це є світлом Бога [5]. Палама прирівнює фаворське світло до вищої краси. Справжню красу може побачити очищений розум у вигляді яскравого сіяння. Сіяючий білосніжний одяг Христа у Преображенні, об'явлене світло він називає божественною славою, царством, красою, благодаттю. У Палами Слава тісно пов'язана з фаворським світлом, іноді адекватна йому, а інколи – замінює його, маючи, мабуть, меншу силу сіяння. Глибинний

зв'язок трансцендентного світла з красою й славою давав новий і сильний імпульс одухотворенню образотворчого мистецтва, що з особливою силою проявилось вже на руському ґрунті в 14–15 століттях [5, с.38].

Отже, з богословської точки зору, світло: творіння й дар Божий людям; символічний образ, пов'язаний із з'явленням Бога у реальному світі; сіяння божественної енергії, що має підкріплення у явищі „фаворського світла”. Образ світла вживається для зображення божественної суті Ісуса Христа [19]. Поняття „слави Божої”, що означає „з'явлення самого Бога у Його величі, могутності, сіянні Його святості, дійовості сили Його істоти”, відображається у сакральному мистецтві як „сіяння” навколо зображення Ісуса Христа, сяйві німбів святих та інше. У церковній архітектурі це поняття видозмінилось у конкретне сприйняття: поняття „світла”, „духовного світла” переводиться із книг Біблії на мову архітектурних форм і архітектурних явищ у просторі святині. Таким є світло, що спливає з висоти куполів, світло яскравих вікон, орієнтованих у небесну височінь, світло лампад і свічок, блиск золотого тла мозаїк, блиск срібла й позолоти ікон, іконостасу, церковних речей та інше. Реальне світло „не містить у собі остаточну цінність, його основне призначення – символічно промовляти нам про Ісуса Христа” [19]. Символічна мова світла продовжує зберігати релігійний зміст, а реальне світло нагадує нам про Нього.

Східна Церква в Україні (Православна і Греко-Католицька) у порівнянні з іншими гілками християнства є найбільш консервативною, традиційною, інтроверсійною. Її закритий від зовнішніх впливів, утаємничений та містичний характер, орієнтація насамперед на духовне життя, відображені в організації внутрішнього простору храму і архітектурі святині у цілому. Церква, її віра і її Літургія визначають, якими мають бути зміст, стиль і значення сакрального мистецтва [15], частиною якого є церковна архітектура. Як поєднуються архітектура храму з поняттям таїнства – надприродного,

божественного, надчуттєвого, яке не може охопити людський розум? Розуміння цього дає євангеліст Іван: „Бога ніхто не бачив ніколи, Єдинородний Син, що в лоні Отця, той об'явив” (Ів. 1.18). Сам Христос говорить: „Я і Отець – одно” (Ів. 10.30), „Отець у мені і я в Отці” (Ів. 10.38). Св. Павло конкретизує: „Він (Христос) – образ невидимого Бога, первородний усього створіння” (Кол. 1.15). На цьому базується вся християнська символіка: Христос – прообраз храму, Божого дому – святині[15].

Храм – видимий вид-форма, місце, де завдяки сакральним символам, знакам, образам, твориться для віруючої людини реальний духовний контакт з надприродним, видимий знак благодаті, не що її творить, але сама благодать одержує цими знаками-предметами свідчення про присутність надприродного [15]. Леонід Успенський говорить: „Все наше богослужіння пронизане символами, вони всюди: у словах, в образах, у жестах, в одязі. Символіка являє собою таємничу мову, яка лише трохи відкриває віруючим те, що таємниче і незримо здійснюється у храмі, відкриває їм очі на певну, завжди живу у Церкві реальність, яку передати безпосередньо, тобто показати, – неможливо” [22]. Сакральні символи не є заміниками об'явленої дійсності, вони продовжують сакрум у матеріальний світ. Функція, яку виконує символ завдяки своїй природі, закладає завжди певний сталий зв'язок, без нього неможливе поєднання Божественного й людського, трансцендентного й іманентного, духовного й матеріального, небесного й земного.

Внутрішній устрій храму, – то образ Його Особи – Богочоловіка, який художніми засобами архітектури в єдності з іконографією стін та іконостасу випромінює невидиме у видиме. Визначальне значення у цьому має світло – сакральний символ, що є одним із засобів сакралізації простору храму. Воно у образі нетварного трансцендентного світла, згідно богословського вчення, випромінює через ікони, стінопис та архітектурні форми (куполи, склепіння, стовпи) Божі енергії. Фізичне світло через світлові прорізи, світлом свічок і лампад

творює візуальне об'єднання двох світів, двох полярних сутностей. Важливим є те, що світло як символ від моменту свого створення нероздільно пов'язане як із дійсністю, яку символізує, так із іншими символами: світло-вікно, світло-купол, світло-ікона та інші, які становлять його сакральний контекст. Світло стає елементом цілісної – символічно-образної структури святині, а через неї і носієм традиції церкви.

Світло по-різному проявляє свою активність у просторі храму. У певних частинах його активність сягає максимуму, в інших воно практично відсутнє. Чим ближче світло як символ наближається до свого богословського змісту і сприймається почуттями, феноменально як цілісна структура, тим більше воно стає символом-образом. Чим більше ми віддаляємо світло від структури, розглядаємо його ноуменально як окремий елемент (свічка, вікно), тим більше воно стає символом-знаком.

2. БОГОСЛОВСЬКА СУТНІСТЬ СВІТЛОВИХ ЕЛЕМЕНТІВ ХРИСТИЯНСЬКОГО ХРАМУ

Творення сакрального мистецтва, за П. Флоренським, це – „знімання заслони” й „відкриття прообразу” [23]. Сакральна архітектура твориться через символи й архетипи, у яких розкривається богословська сутність кожного релігійного акту, сакральної форми. Основною функцією символу є здатність перенести й об'явити дійсність, що становить традицію церкви. Символ є носієм сакральної суті й методом її матеріалізації в архітектурно виражену форму. Архетипи (прообрази) упорядковують символічну активність шляхом пов'язання всього символічного матеріалу у цілісну систему [21]. Цінність різних символів і архетипів, їх устрій є різною у символічно-просторовій структурі храму і має взаємно доповнювальний характер, визначений Літургією. Розвиток всіх форм символічного вираження святині, особливо тих, які пов'язані з її внутрішнім улаштуванням, йшов разом з розвитком

Літургії. У Євангеліях святиня розглядається: як дім Бога Отця і Сина Ісуса Христа, збудований на скелі (Мт. 16.18); як дім молитви (Мк. 11.17); як Тіло Христа (Ів. 2.19-21); як образ Царства Божого, що є між нами (Лк. 17.20-21), де „душі становлять одне, адже їх єднає Святий Дух”, це „небо на землі”, де божя присутність стає видимою у красі обрядів, у символізмі будівлі [25].

Символічно-образне представлення світла у християнському храмі оперте на богословські поняття: „світло від світла”, „сонце правди”, „світло з висоти”, „світло зі сходу”, „Божя світлість”, „випромінювання Божої слави”, „вічна лампа”, що наближають нас до пізнання Бога, символізують Христа, вказують на місце концентрацій Божих енергій та шляхи їх еманції, об’явлені церквою за вічні, незмінні, Богом дані істини. Ці поняття є основою просторової організації світла у святині, прообразами, важливими „цеглинами” символічної структури християнського храму східного обряду [27]. Богословський зміст світло-образних елементів храму розкривається через символіку просторів святині, світлових прорізів і перепон храму, символіку штучних джерел світла. Усі конструктивні й структурні елементи храму: куполи (бані) і склепіння, підбанники і конхи, стіни нефів і апсиди, іконостас, штучні джерела світла: свічка, лампада та інші – водночас видима форма і символ якоїсь „Божої правди”. Вся образна символіка світла відображена в архітектурі християнського храму східного обряду. Реальний образ світла використовується подвійно: 1) як пряме – природне світло, що проникає у основний простір храму через численні вікна, а також світло полум’я свічок і лампад; 2) як відбите – світло від ікон, фресок, мозаїк. Природне світло, яке надходить із верхніх ярусів святині, проявляється через ієрархічне „наповнення” ним просторів храму на кон-трасті „яскраве-тьмяне”. Відбите світло від ікон і стінопису додає „блиск і славу” сокровенного, нетварного світла. У першому випадку символіка світла реалізується на кон-

трасті з напівтемрявою, яка панує на периферії храму, шляхом найвищої концентрації світла у під купольному просторі і просторі вівтаря. У другому – світло від полум'я свічки компенсується в блиску ікони, що є найістотнішим проявом духовного зв'язку людини з Богом. Власне тому цей останній етап поширення світла – відбиття в іконі „блиску Божої слави” – найбільш суттєвий у традиції організації світло-образної структури християнського храму східного обряду.

Богословський прообраз „світло з висоти” („схід з висоти”) реалізується через наповнення природним світлом верхнього простору святині, де центральне місце займає купол на високому світловому барабані. Його форма є засобом вираження центральної, незалежної та трансцендентної позиції Бога до всього Ним створеного. Ікона Пантократора у піднебінні купола об'являє „Божу славу” і вказує на місце Його трансцендентного існування. Світло у цьому випадку є посередником між світом духовним і віруючими. Його виразна циркулярність і концентрація у підкупольному просторі, та його вектор – „схід з висоти” – вирішальний чинник просторової організації храму. Богословські поняття „око склепіння”, „світло зі сходу” у структурі святині втілені вікнами-прорізами, символіка яких рівнозначна символіці самого світла. Вони уможливають погляд у небесну реальність, пропускають у простір храму світло від Бога, „світло зі сходу”, яке є символом Ісуса Христа. Улаштування вікон має сенс лише тоді, коли необхідно впустити до святині світло згідно символіки й богослужбових вимог за встановленою ієрархією освітлення та богословською ідеєю домінування верхнього світла. Внутрішній простір храму „замкнений” у горизонтальній площині й відкритий до небес [26].

3. СИМВОЛІКА Й СВІТЛОВЕ НАПОВНЕННЯ ПРОСТОРІВ ХРИСТІЯНСЬКОГО ХРАМУ

Найважливіша частина храму – святилище – простір, в якому відбувається свята містерія, є основою всієї просторової й сакральної організації храму, його змістовним і духовним центром. Святилище завдяки своїй функції й значенню освячує весь його простір. Святилище є символом багатьох прообразів: Божого дому, місця Божої присутності, „другого неба”, місця, де Христос „син Чоловічий сяде на престолі своєї слави” (Мт. 19.28). Вівтар – місце яке вказує на Ісуса Христа, який „вознісся на небо, і сидить праворуч отця, І вдруге прийде зо славою судити живих і мертвих” (Символ Віри) [17]. Простір центральної абсиди та її східна стіна символічно пов’язані з особою Богородиці, яка „світло зродила пречудесне” й сама „світлом променистим засіяла” (Акафіст до Богородиці) [17]. Простір солеї й амвону, які є частиною святилища, обмеженого зі сходу площиною іконостасу, у часі Божественної Літургії через таїнство Євхаристії виступають місцем поєднання людини з Богом. „Перетворення в Євхаристії хліба у Тіло, а вина у Кров священнодійно повторює перехід із світу старого у світ новий, звершений Христом через смерть до життя” [24].

Неф символізує світ, створений Богом, „небо на землі”, космос, землю. Вівтар, де знаходиться Святее Святих, являє небо й те, що над небесами, а нава (храм вірних), нартекс (притвір) означають землю і все, що на землі. Церква стає символом Божого люду, главою якої є Христос, іконографічно представлений як Пантократор у головному куполі святині. Притвір, як найбільш віддалена від святилища частина храму, символізує „невідновлений світ”, „землю, занурену у гріх”, захід, що є символом мороку, смутку, околицею жалю й смерті.

Символіка просторів у християнському храмі, особливо у храмі східного обряду, одержала яскраву форму просторового вираження шляхом групування просторів і матеріальних

форм навколо двох осей: горизонтальної (схід-захід), яка проходить через центр абсиди, середину амвону й середину притвору, і вертикальної осі (гора-низ), що проходить через центр амвону й півсферу купола. Горизонтальна – вісь ієрархічного поділу святині, вертикальна – формує центральний простір, символічно поділений на дві частини: землю й небо, те, що створене і те, що перетворене, змінене: „нове небо й нова земля”.

4. СИМВОЛІКА СВІТЛОВИХ ПЕРЕПОН І СВІТЛОВИХ ПРОРІЗІВ СВЯТИНИ

Найважливіші світлові перепони храму – поверхні, які не пропускають природне світло у його внутрішній простір: купол, склепіння, стіни, які обгороджують центральний простір святині, іконостас. Ці поверхні „замикають” внутрішній простір храму і відбивають та розсіюють потоки природного та штучного світла у просторі храму. Купол є символом неба, яке є Божественною оселею, метафоричним розумінням Бога. Земля – Його підніжжя (Іс. 66.1), є житлом людей. У Біблії виділяється небо фізичне, яке має аналогічну природу, що й земля – „небо і земля”, і небо Боже, „небо, яке не земля”. Перше небо спонукає людину думати про друге. Образ небесної оселі Бога визначає Його близьку присутність, подібну до всеохоплюючої присутності неба навколо людини. Син Чоловічий, приходить з неба й повертається на небо, єднаючи „землю з небом” (Мт. 6.10). Високий купол можна порівняти з „небом небес” [5]. У східній християнській святині купол – символ-знак самого Бога виражений архітектурно через досконалу форму півкулі із розміщенням у ній символічним образом – іконою Христа Пантократора. Купол, символ самого Бога, у структурі святині має бути „відділеним”, як Творець відділений від свого творіння. Надходження світлових потоків з-під купола на високому світловому барабані створюють

візуальний ефект відірваності купола від тіла храму: „небеса небес”. Світло, відбиваючись від сферичної поверхні, створює „блиск” ікони Пантократора, і є „...відблиском слави Отця” (Євр. 1.3).

Символіка склепінь у християнській традиції ідентифікується зі Святим Духом. „Основа дому Божого, Церкви, сам Христос, стіни – Право Боже, стовпи – апостоли, євангелісти, вчителі, склепіння (покров) – Святий Дух” [8]. Символіка стін храму пов’язана із символікою просторів, які вони обгороджують. Стіни нерозривно зв’язані з розписами як одне символічне ціле. Ні архітектоніка, ні стінопис, ні мозаїка не порушують цілісності стін. Для християнського храму східного обряду невластивим є надмірне засклення чи будь-яке інше розкриття внутрішнього простору назовні. Розкриття необхідне настільки, щоб впустити у внутрішній простір храму світло згідно з ієрархічним укладом символічної значущості його просторів. Внутрішній простір святині східного обряду є завжди замкненим. Стіни „випромінюють” твердість, масивність. Стіна центральної абсиди – нерушима, „непереможний мур”, є символом Богородиці [9]. Східною брамою може бути лише проріз-вікно – „світлоносне” „світлом зі сходу” – символом „Сонця Правди”.

Іконостас є одночасно спільністю і границею, що поєднує два простори святині (святинище і храм вірних), – зібрання святих, які існують у двох світах і об’єднують у собі життя на землі й життя вічне. „Іконостас – це зображення свідків небесних в тілесній оболонці, це видима ілюстрація й зображення невидимого царства небесного” [14]. Іконостас – мега-ікона – найкраще освітлена частина внутрішніх поверхонь храму, що відбиває світло у простір нави, солеї, амвону, „об’являючи Божу хвалу”. Об’являє „Божу хвалу” і золото, що покриває ікони й різьблені елементи іконостасу. В іконостасі золото й срібло використані символічно, як виразники ірреального світла. „Світловий потік наче лине з ікони, вириваючись з вузьких

берегів обрамлення” [16], золото – „ікона світла”, світло – „ікона Божих енергій” [1].

Символіка вікна – світлового прорізу у стіні – пов’язана із символікою світла, яке надходить ззовні у внутрішній простір храму, освітлює його простори й поверхні та відповідно орієнтує людину відносно Бога й всесвіту. „Світло тіла – око. Як, отже, твоє око ясне, все тіло твоє буде світле” (Мт. 6.22). „Світло твого тіла – око твоє. Коли око твоє здорове, все тіло твоє світле, коли ж воно недуже, все тіло твоє темне” (Лк. 11.34). Євангелісти Матвій і Лука доносять значення й символіку ока-вікна у святині: вікно – це світло. Поза своїм стосунком до світла та поза своєю функцією вікно мертве і не є вікном. У відірваності від світла є це тільки дерево і скло... Воно є або світлом, або деревом і склом, але ніколи не буває просто вікном. Так говорить П. Флоренський [23]. Отже, вікно у храмі східного обряду не є тільки ані архітектурною формою, ані границею простору (проріз у стіні), а передусім – архітектонічно-символічним явищем. Його основна функція – пропуск у простір храму через прозоре скло світла (створеного Богом), не змінюючи його природу (спектр). Функція вікна у забезпеченні візуального зв’язку між внутрішнім простором і довкіллям у храмі повністю й свідомо знехтувана. Цю функцію замінює ікона – вікно, що дає можливість увійти в Божу, небесну дійсність. Через це вікно видно прообраз [23]. Вікна розміщуються високо, щоб погляд через них скеровувався угору, в небо – місце трансцендентного існування Бога.

Світло, що створене Богом і є Його світлістю, надходить через прозоре скло у внутрішній простір християнського храму східного обряду, як і світло від лампад і свічок, та знаходить своє підтвердження у блиску ікон, які у православній святині є одним із найістотніших проявів зв’язку людини з Богом. Тому відбите світло домінує у сакральному мистецтві й організації архітектурного простору на відміну від Заходу, де пряме світло акцентується у поліхромних вітражах. Символіка вікон це

також і символіка чисел. Три вікна на вертикальній осі символізують нестворене тринітарне (трихотомічне) світло – символ Святої Трійці. Два вікна в одному ряді відповідають двом природам Ісуса Христа. Вікна абсиди символізують Христа, як „Сонце Правди”, центральне вівтарне вікно – „вікно від Сходу” (Пс. 67.34). Найважливіші вікна, підпорядковані богословсько-космологічній будові святині, знаходяться у світловому барабані купола і у стінах нави.

5. СИМВОЛІКА ШТУЧНИХ ДЖЕРЕЛ СВІТЛА

Символіка штучних джерел світла пов'язана із символікою вогню. Світильник у християнському храмі своїм світлом символізує живу присутність Бога. „Ти бо мій світильник, Господи, мій Боже” (2 Сам. 22.29). Господь освітлює Словом своїм, навчанням своїм, як світильник освітлює стежку віруючого (Пс. 199.105). Пророчі писання – це „світильник. Який світить у темнім місці, аж поки почне розвиднятися, і рання зоря зійде в серцях ваших” (2 Пт. 1.19). Коли народ стає невірним, Бог загрожує „погасити на каганцях світло” (Євр. 25.10). Ізраїль на знак вірності запалював вічний вогонь світильника у святині. Дати йому згаснути – означало б показати Богові, що Ізраїль покинув Його (2 Хр. 28.7). Здавен і до наших днів свічка – символ вогню, сонця, життя, долі, духовної енергії, чистоти серця, тепла й любові до Бога, добровільної жертви, віри у приналежність до Божественного першопочатку, молитви віруючої людини. Свічка має кілька духовних символічних значень: оскільки вона купується, то є знаком добровільної жертви людини Богу і храму його, вираженням готовності людини до послухання Богу (м'якість воску), устремлінням до обожнення, перетворенням в нову особину (горіння свічки). Свічка є також свідченням віри, приналежності людини до Божественного світла. Свічка символізує тепло і полум'я любові людини до Господа, матері Божої, ангела чи святого, біля ликів яких

віруючий ставить свічку. Віск символізує чистоту і відсутність скверни у людей, що його приносять. Це – знак каяття, готовності служити Богу, жертвувати йому. „Віск символізує людську природу й тіло Спасителя... Як віск у свічці – спалюється у жертві Богові, так людська природа Ісуса знищилася-умерла у жертві небесному Отцю, за гріхи цілого людства. Проте олива й віск, як найчистіші матерії до палення, означають чистість і сердечність жертви для прославлення Божого імені” [12].

Розміщення двох основних джерел вогню: свічки і лампади в просторі храму та їхня кількість у свічнику (світільнику) має символічне значення. Основні форми свічників: семисвічник, ставник,исячі свічники (полікадило і панікадило), свічники рухомі (дікірій і трікірій) і стаціонарні. Семисвічник – відомий з тексту другої книги Мойсея (Вих. 37:17-23) – старозавітний символ Бога. У Новому Завіті – це образ „Семи світочів огненних”, як „сім духів божих” (Од. 4.5). Пірамідальна форма семисвічника символізує Святу Трійцю. Полікадило (полікандило) – багатосвічник, на якому знаходиться 7–12 свічок (лампадок). Сім лампадок символізують Сім Святих Тайн, а 12 – символізують апостолів. Панікадило (панікандило) – багатосвічник на якому знаходиться більше 12 лампадок [12]. В українській церкві такі свічники називають „павуками”. Свічки (лампадки) на павуках розміщуються у декілька ярусів. Найчастіше зустрічаються триярусні з кількістю свічок 15:10:5, у великих храмах – чотириярусні 24:18:12:6. У часі Архієрейської Служби Божої уживаються дво- і трисвічники, з грецької дікірій і трікірій. Дікірій символізує дві природи в Ісусі Христі, а трікірій – три особи в Бозі, Пресвяту Трійцю. Ними архієрей благословить народ під час Богослужби. Крім того, є ще звичайні трисвічники, яких священник уживає при благословенні води на свято Богоявлення [12]. Важливо, що „згідно з церковними законами не вільно відправляти жодного Богослужіння без

світла. Передовсім при Божественній Літургії повинні горіти щонайменше дві воскові свічки” [12].

6. АРХІТЕКТУРНО-ПРОСТОРОВІ ПРИНЦИПИ ОРГАНІЗАЦІЇ СВІТЛОВОГО СЕРЕДОВИЩА ХРИСТІЯНСЬКОГО ХРАМУ

Результати теоретичних і експериментальних досліджень останніх років місця та значення світла у просторі християнського храму східного обряду, зокрема української церкви, дають можливість визначити світлове середовище церкви як сакральне поняття, в якому світло – феномен священного, символ божественного, атрибут богослужінь, і як явище архітектонічне – формотворчий і комунікативний елемент просторової структури церкви.

Крім джерел природного і штучного світла (сонячне проміння, дифузне небо, вікно, полум'я свічки чи лампади), в обсяг поняття „світлове середовище церкви” необхідно включити тектонічні елементи святині: купол, світловий барабан (підбанник), склепіння, стіни (основні світловідбиваючі елементи), і предмети, які за своєю природою служать як символи релігійних ідей: іконостас, ікони, мозаїки, свічники та інше [12]. Між цими елементами – водночас теологічними символами і атрибутами богослужінь – існує закономірний зв'язок і взаємодія – зміна одних спричинює зміну інших. Сукупність визначених елементів між якими існує закономірний зв'язок утворюють дві системи: система природного освітлення і система штучного освітлення. Сукупність закономірних зв'язків між елементами визначених систем становлять їх внутрішню форму або структуру. Із цієї структури можна умовно виділити: символічно-образну структуру, символічно-світлову, світло-тектонічну і структуру штучних джерел світла. На всіх етапах розвитку храмовбудування можна прослідкувати певні закономірності організації світлового

середовища церкви. Світло завжди було необхідним, істотним, стійким, повторювальним і узагальнюючим елементом всього устрою християнського храму східного обряду. Закономірності організації світлового середовища церкви виражають тенденцію розвитку систем освітлення, межі їх сталості, а отже принципи їх організації.

Сформулюємо основні принципи архітектурно-просторової організації світлового середовища християнського храму східного обряду.

1. Принцип домінування верхнього світла у просторі святині: більшість світлових потоків повинна надходити у внутрішній простір храму з його верхніх ярусів, як це усталилось від початків у традиції Східних церков.

Теологічною платформою даного принципу є символіка верхнього простору храму та елементів його об'ємно-просторової структури, насамперед склепінь та купола – символів неземного Неба. Небо – остаточна спільність зі Святим Духом, з Ісусом Христом, з Богом Отцем, повнота спільності з Марією, апостолами, патріархами, пророками та усіма святими. „...повнота спільності і причастя, повнота світла і прозорості, де кожний, повнотою з'єднаний з собою, є одночасно у повній гармонії з Богом та усіма святими” [13]. Верхній простір храму разом із склепінням і куполами – місце переходу земної реальності у дійсність небесну, крок із стану матерії в стан духу, видимого у невидиме. Тут найвища концентрація видимого світла і найбільш яскраві поверхні святині – „Схід з висоти” як богословський прообраз вказує на місце максимальної концентрації сакруму святині і основні шляхи поширення природного світла у її просторі.

Згідно принципу домінування верхнього світла у просторі церкви *інтенсивність світлових потоків, освітленість і яскравість внутрішніх поверхонь храму повинні наростати знизу угору*, де у просторі куполів і досягають свого максимального значення.

2. Принцип ієрархічності світла у просторі святині: необхідність організації нерівномірного розподілу світлових потоків у просторі святині – максимальна їх концентрація має бути у центрі святині з поступовим, а інколи різким, зменшенням інтенсивності світлових потоків від центру до периферії храму.

Принцип ієрархічності світла в просторі християнської церкви тотожний символічній ієрархічності просторів і підпросторів інтер'єру храму. Простір святилища (місце здійснення свята святих – Таїнства Євхаристії), іконостас, солея, амвон, храм вірних, конхи, хори, притвір формуються світловими потоками від вікон у стінах абсиди і потоками верхнього світла від вікон світлового барабана центрального купола або купола над простором святилища, і світловими потоками від чисельних джерел штучного світла: лампадок семисвічника, свічників на проскомидійнику, великих і малих свічників біля престолу та інше. Простір солеї, амвону разом з простором головного купола – місце всякого духовного перетворення в святині, поєднання з Богом через Євхаристію. Від цього сакрального й архітектурного центру храму вздовж горизонтальної осі схід-захід і перпендикулярної до неї осі північ-південь, спостерігається зменшення символічної значущості просторів храму – від центру до периферії. Ієрархічна символіка просторів основного об'єму церкви підсилюється, акцентується різною концентрацією світлових потоків природного світла.

Згідно принципу ієрархічності світла у просторі церкви інтенсивність світлових потоків, освітленість і яскравість внутрішніх поверхонь храму повинні зростати від периферії до центру церковної будівлі. Такий порядок розподілу світлових потоків і яскравостей внутрішніх поверхонь поділяє простір храму вертикально на дві частини – „земне і горное”, і горизонтально на три частини вздовж осі, що знаходить відображення в архітектурі української церкви.

3. Принцип рівнозначності світла у просторі святині: взаємозалежність та поєднання прямого й відбитого світла (природного і штучного) в архітектурно-просторовій організації храму вказує на однакову їх значущість для богословської символіки, формування символічної структури і тектоніки храму.

Відбите світло розглядається в богословському аспекті, як „відблиск знання слави” Самого Бога (2Кр. 4.6), „відблиск Його слави, образ Його істоти” (Євр. 1.3). У християнському храмі східного обряду світло має подвійну символічну образність. По-перше, як „яскравість” – пряме природне світло, що проникає у внутрішній простір храму через світлові прорізи, вказує на напрям Божого світла, є візуальним елементом у системі інтеркомунікації людини з Богом. І як яскравість світлових потоків штучних джерел, які у християнському храмі символізують живу присутність Бога. По-друге, як „відблиск” – відбиття світла від внутрішніх поверхонь храму які устелені фресками, мозаїкою, іконами, які об’являються як світлосяйне, емануюче світло видіння” [14]. Відбите світло від стінопису і позолоти інтегрується з „нетварним”, невидимим, духовним світлом, дає „блиск і Божу Славу” і веде душу та розум людини у Божу реальність. Завдяки відбитому світлу створюється можливість зв’язку з прообразом і образом, зображеною постаттю і зображенням [4]. В архітектурному аспекті *поєднання прямого й відбитого світла створює м’яку світлотінь, надає виразності формам і об’ємним деталям.*

Однакова значимість світла не означає рівномірність освітлення. Навпаки, згідно двох попередніх вихідних положень організації світлового середовища церкви повинна існувати визначена богословськими вимогами, нерівномірність освітлення. Вона створюється архітектурними засобами: кількістю, розмірами і положенням вікон у тектонічній структурі святині, і системою штучного освітлення – видом і положенням у просторі храму штучних джерел світла. Слід

зауважити, що положення даного принципу підтверджуються емпіричними дослідженнями світлового середовища церков різних типів на різних етапах храмовбудування в Україні.

4. Принцип мінімальної достатності світла у просторі святині встановлює інтенсивність світлових потоків, що наповнюють простір храму, та рівні освітленості його поверхонь. Принцип базується на двох богословських постулатах православ'я – „непорушність” стін і виявлення світла на контрасті з темрявою.

Стіни храму є перепонами поширення світла у його внутрішній простір й водночас основними світловідбиваючими поверхнями. Їх символіка пов'язана із символікою просторів, які вони обгороджують, і символікою іконографії, що заповнює всю площину стін. Богословська значущість просторів підкреслюється сюжетикою, композицією стінопису, групуванням форм і активністю кольору. Найважливішим при цьому є богословська сутність, „захована” в мальованих фресках, іконах чи мозаїці. Однак характер природного освітлення, напрям світлових потоків та їх відбиття впливають на сприйняття іконографії стін. Внутрішній простір святині є завжди замкненим, ізольованим від довкілля, всього мирського. Гарантом цього є монолітні стіни, що неначе „випромінюють” твердість, безпеку, надійність. Невеликі вузькі вікна у верхній частині стін, незначні рівні освітленості та низька яскравість стінових поверхонь у нижніх ярусах святині також асоціюються із захищеністю. Тому для архітектури православного храму не властиве надмірне засклення у площині стін. *Улаштування світлових прорізів має сенс лише тоді, коли необхідно впустити до святині світло згідно ієрархічності освітлення й принципу домінування верхнього світла.* Символіка світла реалізується на контрасті з напівтемрявою, яка панує на периферії храму й символізує земне життя людини, занурене у морок, і тільки „світло Боже” видобуває її звідти й орієнтує на дорогу спасіння. Одне підкреслювало інше. Тема

тими не слапроти лежний зміст-печаль, скорботу, однак відсутнім був відчай, хоча контраст світла й темряви переноситься на широке поняття добра й зла, земного й неземного, чесноти й беззаконня. Тема печалі збагачувала художній образ. Розуміння світла також поглиблювалося внесеною в нього антитезою: чуттєве й нерічеве, тобто не пов'язане з природною світловою стихією, з реальним джерелом, а як світло фаворське, як божественне випромінювання, що притаманне внутрішній суті предмета й людини. Усе на землі наділене божественною енергією, таким чином, усі речі є світлоносними [16].

5. Принцип відносної однорідності світла у просторі церкви вказує, що природне світло, надходячи у внутрішній простір храму, як і штучне світло від різних джерел, у часі Літургії не повинні змінювати свою колірність, залишаючись відносно постійним за спектральним складом при прониканні через віконне скло чи світлопрозорий матеріал світильника. Світло та колір творять організуючу засаду художньої системи святині, в якій світло – синонім краси. За висловлюванням Фоми Аквінського „краса – це світло прекрасного – сіяння самої речі чи твору мистецтва, чи природи”. Краса вбачається в яскравості кольорів і блиску позолоти [16].

Колір, який ми сприймаємо, звичайно змінюється із зміною освітлення, у залежності від джерела світла. Характерною ознакою різних джерел світла (сонця, дифузного неба, полум'я свічки та інше) є суттєва різниця у спектральному складі світла, яке вони випромінюють [2]. Упродовж дня весь час змінюється спектральний склад природного світла у випадку дуже високих рівнів освітленості спостерігається спотворення передачі кольору. Ці фактори, що визначають *характер сприйняття кольору у залежності від освітлення, слід враховувати при організації світлового середовища церкви*. М'яке (мало яскраве) освітлення стін бокових нефів, особливо у нижніх ярусах святині, низькі рівні природного освітлення храму загалом,

сприяють константному сприйняттю колориту ікон і стінопису. Недостатність природного освітлення компенсується світлом лампад і свічок, що знаходяться перед іконами. Яскравість їхнього полум'я не перешкоджає візуальному сприйняттю ікони, мерехтіння свічок у подувах повітря перед благословенними і натхненними зображеннями святих, сприяють щирій молитві. На відміну від західної церкви, де більш значущим у теологічному і архітектурному аспектах є пряме світло, що відображається у поліхромних вітражах, в українській церкві важливим є останній етап поширення світла, а саме-відбите світло – „блиск Божої Слави” (Євр. 1.3). Поліхромні вітражі розкладають природне світло на монохромні світлові потоки, які кольоровими плямами покривають ділянки стін. Накладання кольорів і їх просторове змішування погіршують сприйняття колориту стінопису.

6. Принцип інтегральності світла у просторі церкви вказує на постійну присутність у просторі святині у часі Богослужіння (крім нічного) природного й штучного світла.

Згідно з церковними законами не дозволяється відправляти жодного Богослужіння без світла. Передовсім при Божественній Літургії повинні горіти щонайменше дві воскові свічки. Св. Єронім говорив: „в усіх церквах сходу світиться Світло, коли має бути читання Св. Євангелії – хоч би й сонце світило”. То ж видно, що робили те не задля темряви, але щоб у той спосіб виявити свою радість [12]. Символіка штучних джерел світла, вогню вплетена в містерію Служби Божої, є її давнім атрибутом, частиною церковного канону. Штучне світло доповнює природне, виконує його функції при низьких рівнях природної освітленості, є незамінним для богослужбових потреб. Царина природного світла – верхній простір святині, центр, підкупольний простір, *штучне світло фрагментарно освітлює нижній ярус святині, акцентує своєю присутністю найбільш важливі, згідно богословських вимог, місця храму.*

Аналізуючи сучасне церковне будівництво у відповідності з принципами архітектурно-просторової організації світлового середовища християнського храму східного обряду, бачимо, що нетрадиційні рішення сучасних святинь часом суттєво змінюють характер поширення світла у їх просторі і не завжди на краще. Слід відмітити певні негативні тенденції в організації світлового середовища сучасних церков:

- улаштування плоскої стелі або ледь випуклих склепінь, асиметрія плану чи згрупування банних завершень у довільному місці просторової структури храму приводить до некогерентного освітлення внутрішнього простору храму і, що найбільш важливо, семантичній невідповідності сакрального світлового середовища, його структури (елементів та зв'язків) просторовим формоутворюючим елементам церковної будівлі,
- вікно, яке у християнському храмі східного обряду традиційно ототожнювалось зі світлом, у сучасній українській церкві стає здебільшого виключно композиційним елементом. Це спричинило не оправдану богослужбовими міркуваннями появу великої кількості величезних за розмірами (на всю висоту нефу) світлових прорізів, що приводить до перенасичення інтер'єру світлом, нетрадиційно високих рівнів освітлення і яскравих контрастів у просторі церкви, які майже повсюди зменшуються при допомозі кольорового скла,
- велика інтенсивність бокового освітлення в нижньому ярусі храму приводить до девальвації верхнього світла, руйнує ієрархію (нерівномірність) світла, символічне значення бані,
- велика інтенсивність світлових потоків прямого денного світла зменшує символічну значущість відбитого світла від внутрішніх поверхонь і світла традиційних штучних джерел (лампади, свічки), а висока яскравість вікон погіршує зорове сприйняття інтер'єру, змушує

- застосовувати тоноване чи кольорове скло, що не характерно для східних християнських храмів,
- проблемою освітлення сучасних церков є заміна лампад і свічок на електричні лампи розжарювання. При цьому фактично втрачається символіка вогню і світла, а висока яскравість цих джерел світла приводить до погіршення зорового сприйняття простору святині.

ВИСНОВКИ

Узагальнюючи дослідження архітектурно-просторової організації світлового середовища християнського храму східного обряду, необхідно зробити такі висновки:

1. У просторі церкви світло – атрибут Служби Божої, релігійних обрядів, має особливе місце і значення, є складовою частиною сакрального образу святині, в моделюванні якого бере активну участь. Світло входить у сферу кодифікації й герменевтичної інтерпретації традиції Східної Церкви шляхом втілення її в архітектурі храму через систему символів, прообразів, канонів. Світло – явище архітектонічне, формотворчий і комунікативний елемент просторової структури храму, найважливіший чинник сприйняття простору й устрою святині. Простір сакрального ядра храму створюється нероздільною цілісністю – „злитістю” форми, світла й кольору, а зовнішня форма святині органічно відтворюється логікою розвитку внутрішнього простору.

2. Символіка світла (рівнозначно із символікою джерел світла, світлоносних і світловідбиваючих елементів церковної будівлі), виконуючи своє сакральне призначення у просторі й матеріальній оболонці святині, втілюється в архітектонічні категорії форм і світлових явищ. Світло урухомлює механізм матеріалізації сакрального образу у архітектурну форму („світло зі сходу” – вікно в абсиді, „світло з висоти” – купол на високому світловому барабані та інше). Архітектурні форми

й елементи святині, пов'язані зі світлом за певними принципами архітектурно-просторової організації, спираючись на прообрази, у відповідності з теологічними й богослужбовими вимогами, упорядковуються у структурну модель світлового середовища святині. Ця модель є архетипом в організації світлового середовища української церкви, частиною її цілісного образу (хрестовокупольний храм, тридільна церква, 1-, 3-, 5-, 9-, 13- банні храми).

3. Світлове середовище української церкви різних типів на окремих етапах розвитку церковної архітектури в Україні [3, 6, 7, 10, 11, 20] виявляється як результат перенесення образної інваріантної моделі світлового середовища у різні контексти культури й історії. У кожному конкретному випадку світлове середовище церкви є результатом взаємної синхронізації прообразної моделі-архетипу світлового середовища й цілісного образу святині, який континується в межах традиції, за принципами та засобами даного періоду розвитку архітектури з урахуванням всього спектру зовнішніх впливів. В українських традиційних церквах княжої доби домінує верхнє світло, проте значення купола, як основного світлоносного елементу храму зменшується через світлову активність вікон, які розміщуються у верхніх частинах стін, наближених до центру храму. Природне освітлення цих храмів – верхньо-бокове. У барокових храмах створюється максимальна концентрація світлових потоків до центру святині, де панує вертикальна вісь храму. Світло, що спливає від куполів з неосяжної висоти шляхом багаторазового відбиття створює ритмічні світлові ряди – від темного до найсвітлішого через градації світлого. Поширення світла має циркулярний характер не тільки у під куполом, а і у середніх ярусах святинь через розміщення вікон у стінах, на всі боки у гранованих у плані виступів церковних будівель. Візуально ієрархічність світла в горизонтальній площині майже не відчувається, проте від м'яко освітленого простору нижнього ярусу святині зір і дух людини порива-

ється до максимальної концентрації світла угорі, що вторить богословській ідеї.

4. Упродовж усього періоду розвитку традиційної церковної архітектури в Україні архітектурно-просторова організація світлового середовища храмів відповідає таким богословським вимогам та принципам:

- **пріоритет сакральних і богослужбових функцій над естетичними та утилітарними в моделі формування світлового середовища церкви,**
- **домінування у відповідності до сакрального змісту і символіки верхнього природного світла,**
- **ієрархічність природного й штучного світла згідно символічної ієрархії просторів в основному об'ємі святині,**
- **рівнозначущість прямого й відбитого світла,**
- **мінімальна достатність світла у просторі святині,**
- **відносна однорідність світла,**
- **інтегральність природного й штучного світла в просторі церкви,**
- **семантична відповідність сакрального світлового середовища і його просторових формоутворюючих елементів.**

5. За експериментальними дослідженнями проведеними у Міжнародній Школі церковної архітектури Національного Університету „Львівська політехніка” встановлено, що середнє значення коефіцієнта природної освітленості у церквах змінюється у широких межах – від 0,4% до 5%. При цьому, завжди забезпечуються рівні освітленості, достатні для читання й сприйняття оздоби поверхонь храму. Поєднання природного та штучного освітлення звільняє проєктантів від необхідності дотримання певних норм природного освітлення, тим більше, що прагматична сторона освітлення повністю підпорядкована богословським і богослужбовим вимогам організації світлового середовища церкви. Враховуючи

відносну незмінність штучного освітлення, спираючись на дослідження останніх років та спроби нормування світла у просторі храму, пропонуються значення середньої освітленості на горизонтальній поверхні у різних частинах церковної будівлі: притвір – 20-40 лк, нави – 50-100 лк, головна нава – 150 лк, на тетраподі – 200-250 лк, солея, амвон – 300 лк, вівтар – 300 лк.

6. Встановлені принципи архітектурно-просторової організації світлового середовища християнського храму східного обряду є інваріантними (незмінними) у історії розвитку церковної архітектури України і мусять надалі залишитися невід'ємною складовою загальної творчої концепції архітектора та процесу об'ємно-просторового вирішення церковної будівлі. Принципи й засоби організації світлового середовища церкви, генезис та еволюція сакральної символіки й архітектонічних форм генетично пов'язані зі світлом – насамперед природним. Методи і засоби організації світлового середовища у сучасній церковній архітектурі нерідко суперечать архітектурній традиції та богословським вимогам. Архітектурно-просторова організація світлового середовища української церкви повинна бути традиційною у історичному й культурологічному аспектах як методологічний богословський канон-постулат. Світлове середовище церкви, поряд з категоріями символу й архетипу, необхідно вважати методом перенесення традицій в українській церкві, ціннісним критерієм її архітектурно-просторової організації. Архітектура християнського храму східного обряду – це архітектура світла.

Прийняті скорочення назв біблійних книг

Ав – пророка Авакума	Лк – Євангеліє за Лукою
Бут – Буття	Мк – Євангеліє за Марком
Вих – Вихід	Мт – Євангеліє за Матеем
Еф – Послання Ап. Павла до Ефесян	Од – Одкровення Івана
Євр – Послання Ап. Павла до Євреїв	Пс – Псалмів
Єр – пророка Єремії	Пт – Послання Ап. Петра
Ів – Євангеліє за Іваном	1 Сл – 1-ше Послання Ап. Павла до Солунян
Іс – Пророка Ісаї	2 Сл – 2-ге Послання Ап. Павла до Солунян
Кол – Послання Ап. Павла до Колосян	Хр – Хронік
2 Кр – 2-ге Послання Ап. Павла до Коринтян	

Список літератури

1. Аверинцев С.С. Золото в системе символов ранневизантийской культуры // Византия. Южные славяне и Древняя Русь. Западная Европа. –М.: Наука, 1973. –С.48-60.
2. Агостон Ж. Теория цвета ее применение в искусстве и дизайне / Пер. с англ. И.В. Пеновой. -М.: Мир, 1982. –184с.
3. Асеев Ю.С. Архітектура Київської Русі. -К.: Будівельник, 1969. –191с.
4. Bułhakow S. Myśli o ikonie. // Ikona-Symbol i Wyobrażenie. -Warszawa, 1984. -Цит. в кн.: В. Мокрий. Церква в житті українців. –Львів – Краків – Париж: Просвіта, 1993. –105с.
5. Бычков В.В. Малая история византийской эстетики. -К.: „Путь к истине”, 1991. –408с.
6. Вечерский В.В. Церковна архітектура української держави XVII–XVIII століть (Гетьманщини) // Церковна архітектура. Методичні матеріали IV Міжнародної Школи церковної архітектури. -Львів, 1995. –8с.
7. Драган М. Українські дерев'яні церкви. Генеза і розвій форм. -Львів: з друкарні вид. „Діло”, -1937. -Ч.1. –159с.

8. Дяченко Г. Практическая симфония для проповедников Слова Божия. Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. –495с.
9. Evdokimov P. Sztuka ikony. Teologia piękna // Novum 1-2, 1984.
10. Жук Р. Ритмічні особливості української церковної архітектури // Пам'ятки України. –Київ, 1991. -№4. –С.38-45.
11. Криворучко Ю.І. Архітектура сакральна // „Енциклопедія сучасної України”. - К.: НАН України, Наукове Товариство ім. Шевченка, Енциклопедія Сучасної України, 2001. – Т.1 (літера „А”). – С.723-730, кольорова вкладка після с.720, 37 кольорових та 40 чорно-білих ілюстрацій.
12. Любачівський М.-І. Кардинал УГКЦ. Літургіка. -Львів, 1997. –С.12-39.
13. Ляхович Діонізій о.ЧСВВ. Історія спасіння (дорога спільноти і причасті) // Київська церква. Альманах християнської думки. –Київ-Львів: Провінція Отців Василіан „Найсвятішого Спасителя в Україні”. 2001. -№1. –С.165-170.
14. Мокрий В. Церква в житті українців. –Львів-Краків-Париж: Просвіта, 1993. –105с.
15. Музичка І. Українське сакральне мистецтво і богослов'я // Українське сакральне мистецтво: традиції, сучасність, перспективи. Матеріали міжнародної конференції. -Львів.: „Свічадо”, 1994. –С.11-34.
16. Овсійчук В. Українське малярство Х-ХVII століть. Проблеми кольору. -Львів: Ін-т народознавства НАНУ, 1996. –477с.
17. Прийдіте поклонімся: молитовник / 2-е вид., скорочене. -Львів, 1994. –672с.
18. Святе Письмо Старого та Нового Завіту. -1991. –1390с.
19. Словник Біблійного Богослов'я // Головний редактор Ксав'є Леон-Дюфура / Пер. з фран. Софрона Мудрого, ЧСВВ. – Рим, 1992. - Львів: Місіонер, 1996. –С. 704.
20. Таранушенко С.А. Монументальна дерев'яна архітектура Лівобережної України. -К.: Будівельник. –336с.
21. Uścinowicz J. Symbol, archetyp, struktura. Hermeneutyka tradycji w architekturze świątyni ortodoksyjnej, Białystok, 1997. –393с.
22. Успенский Л. Символика храма. ХМП. -№1, 1958.
23. Florenski P. Ikonostas i inne szkice. -Warszawa, 1984. –С.15-200.
24. Шманько Т. Твоє від твоїх... // Київська церква. Альманах християнської думки. –Київ-Львів: Провінція Отців Василіан „Найсвятішого Спасителя в Україні”. 2001. -№2-3(13-14). –С.87-91.

25. Шпідлік Т. Духовність християнського сходу: Систематичний виклад / Пер. з італ. М.Прокопович. - Львів: ЛБА, 1999. -496с.
26. Яців М.Б. Принципи організації світлового середовища церкви // Вісник НУ „Львівська політехніка”. -Львів, 2000. -№410. -С.216-219.
27. Яців М.Б. Структура світлового середовища церкви // Вісник НУ „Львівська політехніка”. -Львів, 2001. -№429. -С.217-221.

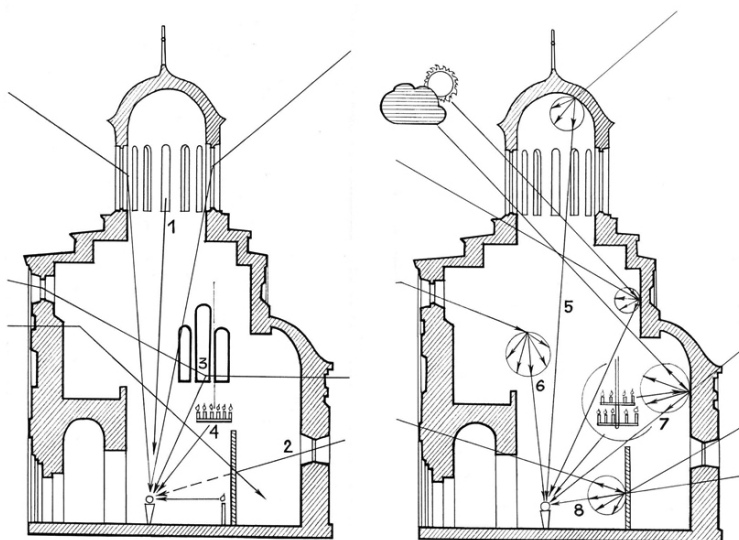


Рис. 1. Розподіл світлових потоків природного й штучного світла у просторі традиційного християнського храму східного обряду: А – пряме світло – „яскравість”; 1 – потоки прямого світла від вікон світлового барабана купола (бані); 2 – світло, що проникає крізь вікна абсиди; 3 – світло від вікон у бокових стінах нефу; 4 – світло свічок, лампад, електричних ламп. Б – відбите світло – „блиск”; 5 – відбите від стелі купола й склепінь; 6 – відбите світло від стін нефу; 7 – від конхи й стін абсиди

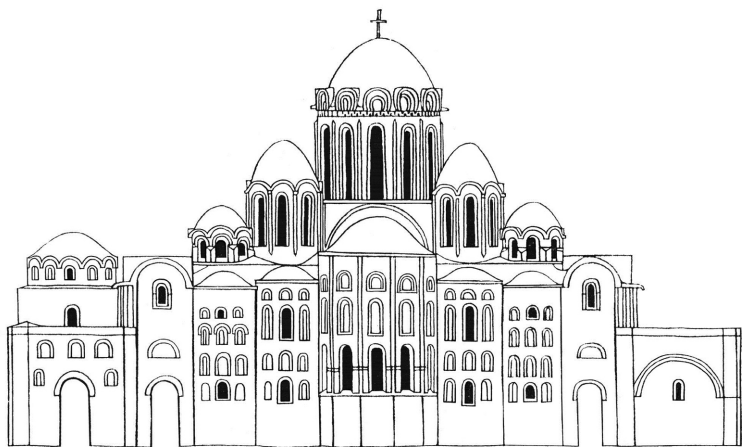


Рис. 2. Структура світлових прорізів у київських храмах княжої доби: Софіївський собор (1037 р.) за реконструкцією М. Кресального, В. Волкова, Ю. Асєєва

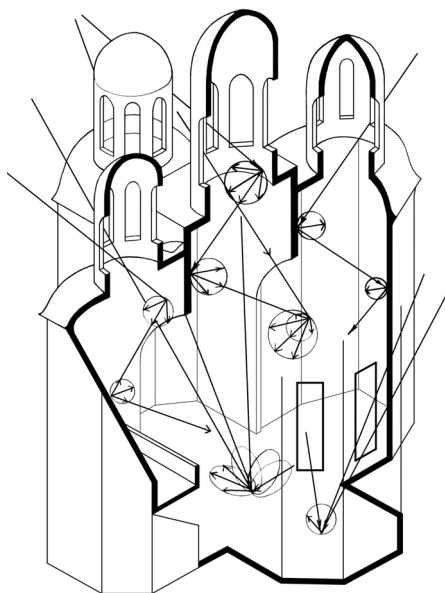


Рис. 3. Схема розподілу основних потоків природного світла у просторі українського мурованого барокового храму

Рис. 4. Схема розміщення штучних джерел світла у плані храму для забезпечення штучного освітлення максимально наближеного до природного (імітація природного освітлення засобами штучного світла).
Світильники розсіяного світла:
1 – люмінесцентні лампи-панелі; 2 – люстра; 3 – бра;
Світильники прямого світла:
4 – прожектори, світильники з рефлекторним відбиванням світла; Світильники місцевого освітлення: 6 – настільні лампи

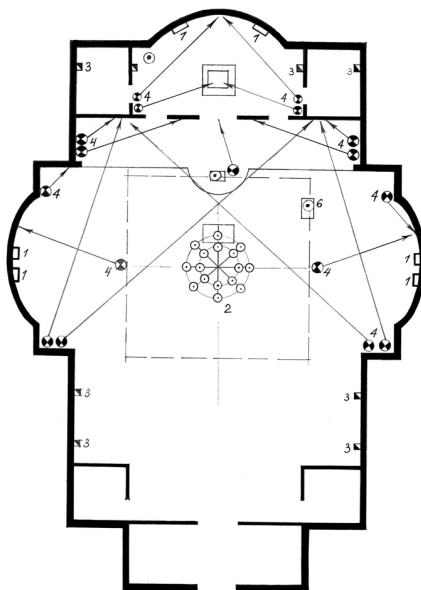


Рис. 5. Схема перетину храму із розміщенням джерел штучного світла для створення освітлення максимально наближеного до природного (імітація природного освітлення засобами штучного світла).
Світильники розсіяного світла:
1 – люмінесцентні лампи-панелі; 2 – люстра; 3 – бра; Світильники прямого світла:
4 – прожектори, світильники з рефлекторним відбиванням світла;
Світильники відбитого світла:
5 – прожектори (світильники) з дифузним розсіюванням світла; Світильники місцевого освітлення: 6 – настільні лампи

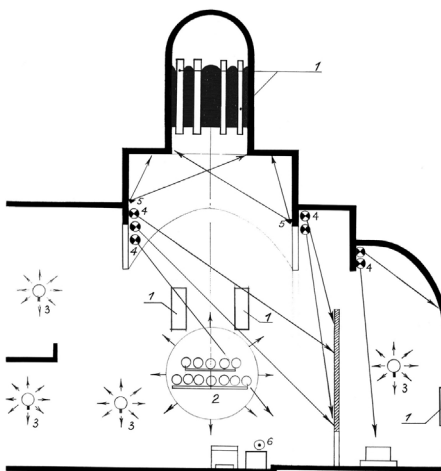




Рис. 6. Церква в Жовкві



Рис. 7. Церква Всіх Святих Києво-Печерської Лаври



Рис. 8. Трапезна церква Києво-Печерської Лаври



Рис. 9. Почаївська Лавра. Церква Успіння Богородиці. Штучне світло у часі богослужіння



Рис. 10. Церква Троїцька Надбрамна
Кієво-Печерської Лаври, XII–XVIII
ст.



Рис. 11. Почаївська Лавра. Церква
Успіння Богородиці. Штучне
освітлення склепін і купола

SUMMARY

Jurij Kryworuczko

Light in sacred architecture

Keywords: light, sacred architecture, temple, structure, space, tradition

Described are the traditional means for the embodiment of theological and architectural nature of light in the spatial organization of Christian churches. Basic principles and tools for the spatial organization of lighting environment in the Ukrainian temple buildings are given. The importance of natural and artificial light for the creation of structure and space of the church is found. Revealed are the regularities for the church lighting environment in the temporal dynamics of worshipping; disclosed are the tools to transfer principles of the traditional church lighting practices to modern temples.



Jerzy Uścińowicz

**STRUKTURA SYMBOLICZNA
ARCHITEKTURY ŚWIĄTYNI:
WPROWADZENIE
DO TEOLOGII WYRAZU
SZTUKI SAKRALNEJ**

Słowa kluczowe: architektura, struktura, świątynia, teologia, sztuka sakralna, kopuła

Niema sztuka umie mówić

(św. Grzegorz z Nyssy, PG. XL VI, 737-D)

SYMBOL

Symbol¹ jest w człowieku. Jest w nim głęboko, od zawsze. Bo człowiek, jako *homo religiosus* – z natury swej musi być też również *homo symbolicus*. Jako istota religijna jest w tę symbolikę uwikłana.

1 Symbol w swym podstawowym sensie oznacza związek. Wskazuje na to wprost sama etymologia terminu *symbolon* wziętego od starożytnych Greków. Tak nazywane były bowiem idealnie pasujące do siebie (według nieregularnej linii przełamania) fragmenty jednej płytki, które po złożeniu wskazywały na dialektyczny związek dziedzicznej przyjaźni ludzi, rozpoznających się dzięki tej tajemniczej więzi jako przyjaciele (Por.: S. Awierincew, *Simwoł*, [w:] *Kratkaja literaturnaja encikłopedija*, t. 7, Moskwa, s. 827-828). Związek ten polega na nieustannym komunikowaniu, a przez to jednoczesnym partycypowaniu w dwu jego biegunach, które stara się zespalać, dwu rzeczywistościach, których bez symbolu zespolić się nie da: Boskiej i ludzkiej, transcendentnej i immanentnej, duchowej i materialnej, niebiańskiej i ziemskiej,

Nieustannie dąży do przewyższenia siebie. Jest stworzeniem, które – jak mówi św. Bazyl z Cezarei – „otrzymało nakaz stania się bogiem”². Zawsze myśli i czuje więc symbolicznie, żyje symbolicznie. Oczekuje zbawienia i przeobstwienia – zmierza, więc do czegoś, co poza to życie wykracza. Życie to jest więc z natury swej symboliczne.

Dziś postaramy się znów przypomnieć, że sposób wyrażania poprzez symbole jest dla gatunku ludzkiego cechą stałą. Język symboliki jest chyba sposobem jedynym by dotrzeć do tej nieuchwytniej w spotkaniu bezpośrednim rzeczywistości. Sposobem jedynym, bo innego już nie ma, bo – jak to kiedyś napisał Mikołaj Bierdiajew – skoro Bóg i człowiek „nie są zewnętrznymi wobec siebie nawzajem i nie są tożsami”, w bezsilności wyrażania tej prawdy poprzez pojęcia, należy pozostać na wyrażaniu jej jedynie poprzez symbole.

Jedynie – czy może – aż symbole? Wszystko zależy od tego jaki status tej kategorii przydamy.

Bo przecież symbol to kategoria ontologiczna³. Jest ściśle związana z sensem bytu, zakorzeniona w człowieku i w całym stworzeniu. Istnieje realnie i ma swoje pochodzenie już w samych początkach świata. Świat zestrojony został bowiem tak, ażeby świadczyć

niewidzialnej i widzialnej, noumenalnej i fenomenalnej... etc. Jak słusznie twierdzi Mircea Eliade „Symbolika pozwala na przejście, na obieg z jednej płaszczyzny do drugiej, z jednego świata do drugiego, scalając wszystkie te płaszczyzny i te poziomy, ale nie stapiając ich w jedno” (M. Eliade, *Traite d'histoire des religions*, Paris 1949 (wyd. polskie: M. Eliade, *Traktat o historii religii*, przeł. J. Wierusz-Kowalski, Wyd. OPUS 1993 (red.) „Książka i Wiedza” 1966, s. 434). Symbol ustanawia metodę, która nie tylko komunikuje, ale i dąży przede wszystkim do syntezy obu spolaryzowanych rzeczywistości. Jest więc w konsekwencji metodą przezwyciężania odwiecznej dychotomii świata stworzonego, która w interpretacji teologicznej ma być całkowicie zniesiona po osiągnięciu stanu przeobstwienia świata.

2 Słowa przytoczone przez św. Grzegorza z Nazjanu w mowie ku czci św. Bazylego; PG. XXXVI, 560-A.

3 Różne religie różnie odnoszą się też do samego pojęcia symbolu. W sensie ogólnym, nie zawężonym do rozważań nad symboliką sakralną, symbol jest pośrednikiem pomiędzy różnymi poziomami semiozy, ale też pomiędzy rzeczywistością semiotyczną i niesemiotyczną. Por.: J. Łotman, *Simwół w sistiemie kultury*, [w:] *Trudy po znakovym sistiemam*, t. 21, Tartu 1987, s. 10-20.

o Stwórcy⁴. Nosi na sobie Jego pieczęć – na całości, na jego częściach (stworzeniach) i na szczególnych związkach pomiędzy nimi. Poprzez stworzenie można więc odkryć Stwórcę i poznać jego plan. Jak powiada św. Atanazy: „Stworzenie, jak słowa księgi układem i harmonią na Pana swego i stwórcę wskazuje, i głośno mówi o nim”, zaś św. Jan z Damaszku dodaje „Widzimy w stworzeniu obrazy wskazujące nam w niejasny sposób przebłyśki Bóstwa”.

Czyż nie jest to więc niezwykle i, zaiste, aż symboliczny charakter budowy tego świata.

Św. Bazyli mówi w swoim *Heksaameronie*: „Świat jest dziełem sztuki, czego może doświadczyć każdy, gdyż przez świat poznajemy mądrość Jego Stwórcy (...) Wysławiamy najlepszego Artystę, który tak szczerze i pięknie stworzył świat, a z piękna widzialnego zrozumiemy Tego, który wszystko przenika Swym pięknem. Ze wspaniałości tych ograniczonych ciał próbujemy poznać nieskończoną pełnię. Cały świat, składający się z różnorodnych części, związał Bóg jakimś nierozzerwalnym związkiem miłości w jedności wspólnoty i jedności harmonii”. Symboliczna natura stworzenia ogarnia wszystko, bo na wszystkim odbita została pieczęć Boga. Zwłaszcza na człowieku, który jak mówi *I Księga Mojżeszowa*, został stworzony „na Jego obraz i podobieństwo”. Jest on, jak to ujął św. Grzegorz z Nyssy: „zestrojem muzycznym, wspaniale ułożonym hymnem na cześć Wszechmocnego”. A że jest on również obrazem Boga w strukturze swego ducha, przeto: „Myśli, kontempluje, wyobraża i tworzy piękno, jako symbole i ikony”.

I nie potrzebujemy nawet specjalnie symboli uzasadniać, usprawiedliwiać czy bronić, bo jak słusznie mówi Mircea Eliade, „...jedyną

4 Chrześcijaństwo, uznając za absolutną różnicę jedynie tę, która istnieje pomiędzy Bogiem a stworzeniem, jest równocześnie religią, która ma ukierunkować ludzkie jestestwo, a wraz z nim cały stworzony kosmos – na Boga. Ma doprowadzić w konsekwencji do ich przebóstwienia. Praobrazem i spełnieniem tego jest sam Jezus Chrystus, Bóg-człowiek, w którym natura Boska i ludzka koegzystują jako nierozłączne, lecz odrębne czy też Kościół – jako Jego Ciało. Por.: M. Eliade & I. P. Couliano, *Słownik religii*, Warszawa 1994, s. 88-90.

ich prawdą (symboli) jest ich istnienie”. Winno wystarczyć nam więc, że są, że realnie na tym świecie istnieją a ich podstawowym znaczeniem jest to, że stanowią język religii. Dzięki nim religia może się wypowiedzieć. Czyni to w sposób bezpośredni. Bo to właśnie symbole są dla religii jej bezpośrednią formą wyrazu. Wykorzystując materię, poprzez drogę pośrednią swojego wyrażania, symbole religijne wykraczają bowiem zawsze poza siebie i wkraczają w świat w inny sposób niedostępny. „Uczestnicząc w świecie niebiańskim, w jego konfiguracji materialnej”⁵ przenoszą i wskazują na ten świat, objawiając jego obecność w rzeczywistości danej człowiekowi.

Wszystko to miało swoje bezpośrednie zastosowanie w architekturze i sztuce przedstawieniowej wszystkich chyba religii. Szczególną wręcz kompensację uzyskiwało zawsze w architekturze świątyni, która sama jest symbolem i zawiera w sobie też wiele innych symboli, nawet całe wieloelementowe struktury symboli⁶.

Jak więc to było z tymi symbolami kiedyś? Czy zawsze, przez cały czas było tak samo? Warto dla naszych potrzeb choć trochę to szerzej rozwinąć, tak by może dać w końcu odpowiedź na pytanie – kiedy i dlaczego budowlę nazywamy świątynią oraz kiedy i dlaczego ona być nią przestaje? Jakie kryteria wstępne tym rządzą? Czy dzieje się to za sprawą symboli, czy też jest sprawą od nich niezależną?

ŚWIĄTYNIA

Świątynia jest symbolem, bo tak jak symbol „objawia obecność Boga”. Jest – jak to wspaniale ujął św. Jan z Damaszku – „jed-

5 P. Evdokimov, *L'Orthodoxie*, Neuchatel 1959; przekład polski: *Prawosławie*, przeł. J. Klinger, Warszawa 1964, 1986, s. 260.

6 „Struktura symboliczna jest modelowym objawieniem świata jako żywej syntezy, okresowo odnawiającej się, płodnej, bogatej i niewyczerpanej. Nie jest to wyłącznie sprawą wiary czy refleksyjnej wiedzy, lecz bezpośredniej intuicji, „szyfru” świata rzeczywistego, pierwotnie stworzonego przez Boga”. M. Eliade, *Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism*, [w:] *The History of Religion. Essays in Methodology*, ed. by M. Eliade & J. M. Kitagawa with a preface by Jerald C. Brauer, Chicago 1959, s. 13.

ną ogromną ikoną”⁷ tej obecności. Jest modelem rzeczywistości przez Boga stworzonej, maksymalizacją wszelkich operacji „odtwórczych” człowieka, czynionych „na wzór i podobieństwo” twórczości Boga.

Świątynia jest „Domem Bożym, w którym przebywa Bóg” i „Bramą Niebios” (Rdz 28,17). Jest Rajem i Królestwem Bożym – „Królestwem Boga na ziemi”, Niebiańską Jerozolimą. Jest obrazem Świętej Trójcy i Chrystusa jako jej hipostazy, obrazem Kościoła w jego dążeniu do zbawienia człowieka i świata. Jest wreszcie symbolem przebóstwionego człowieka i kosmosu jako dzieła Boskiego stworzenia.

Naos świątyni to przemieniony i uświęcony kosmos, nowa ziemia, niebo na ziemi, jego góra to widzialne niebo, dół zaś – to co na ziemi i sam raj. To „Nowe Jeruzalem” czy wreszcie ziemski Kościół, jako lud Boży. To świątynia, „okręt płynący na wschód” jak Arka Noego, namiot (jako Święte Namiotu Zgromadzenia), góra. Sanktuarium jest „drugim niebem”, „niebiosami niebios”, utraconym Rajem położonym na wschodzie, Królestwem Bożym. Jest Boską naturą Chrystusa, Kościołem triumfującym, duszą człowieka. Absyda zaś – Bogurodzicą, „Ścianą nie do zburzenia”, „Murem Niezwyciężonym”, grotą. Narteks – to świat nieodnowiony, „ziemia pogrążona w grzechu”, Hades, piekło. Ambona – jest Wieczernikiem, kamieniem odsuniętym od grobu, górą, łodzią i tak jak ołtarz „Tronem Bożym”. Ołtarz chrześcijański – święty stół to ołtarz Abła, Noego i Abrahama, Jakuba i Mojżesza, jako jego prefiguracji. Góra, kamień, arka i tron, Tron Boży. To Sam Chrystus i Grób Pański. To różne też biblijne hierofanie: Wieczernik, Golgota, Synaj, Tabor, Góra Oliwna. Kamień węgielny, kamień życia. Ściany świątyni to „lud Boży”. Słupy – to święci prorocy, apostołowie, męczennicy, asceci i stylici. Łuk – to tęcza, Duch Święty, Chrystus. Schody – to „święta góra”, „góra kosmiczna”, „Drabina Jakuba”, krzyż. Cyborium ołtarzowe – to „drugie niebo”, synthronon zaś – tron Boży itd., itd.

7 Joannis Damasceni, *De fide orthodoxa* II, 3; przekład polski: *Wykład wiary prawdziwej*, przeł. B. Wojkowski, Warszawa 1969.

Można tak to rozwijać w nieskończoność...

Wszystko jest bowiem w świątyni symbolem. Są nią wszystkie formy i przestrzenie świątyni, są jej różne elementy i porządku, granice i łączniki, liczby i geometrie, kolory i zjawiska. Są nimi sklepienia, kopuły, arkady i łuki, mury i słupy, schody i drabiny, wrota, bramy i okna, zasłony i portale, fryzy i gzymsy, linie, płaszczyzny i bryły, święte obrazy, ikony, ornamenty i kolory, światło, ogień i dym. Wszystko.

Ale, można by spytać dalej, czy bez symboli świątyni mieć już nie możemy?

Historia Kościoła i jego sztuki dowodzi, że symbol był kategorią niezbędną. Powstawał, rozwijał się i wzbogacał przez cały czas. Czasem z różnych przyczyn ubożał lub nawet odchodził w niepamięć. Żył wówczas w utajeniu i później znów powracał. Gdy zmieniał się – czy to nawarstwiało, czy upraszczało – kierowały tym powody szczególne. Miał bowiem za zadanie osiągnąć w końcu to, co symbolizował⁸. Podstawą jego istnienia było pełne uczestnictwo w tym, co symbolizował. Albowiem jego znaczenie nie polegało tylko na objawianiu czy zastępowaniu symbolizowanej rzeczywistości. Spełniało się ono wówczas, gdy rzeczywistość ta, przemieniała i uświęcała wszystko, co w ich obrębie się znajdowało. Słusznie więc konstatował M. Eliade, że: „Symbolika jest przedłużeniem hierofanii (...), dzięki symbolom trwa nadal proces hierofanizacji (...)”⁹. Stąd też wynikała zawsze zasadnicza funkcja symboli. Nie były one tylko ekwiwalentami, zamienni-

8 To co przede wszystkim jest w symbolu charakterystyczne, to właśnie owo wychodzenie poza własną tożsamość. Jak celnie stwierdza P. Tillich: „Pierwszą i najbardziej podstawową cechą jest to, że wszystkie symbole wskazują poza siebie” (P. Tillich, *Religious Experience and Truth. A Symposium*, New York 1961). M. Eliade powiada również: „Jakiś przedmiot staje się przedmiotem sakralnym o tyle, o ile wciela on (tzn. objawia) coś innego, coś różnego od siebie” (M. Eliade, *Traktat o historii religii*, op. cit., s. 19).

9 M. Eliade, *Traite d’histoire des religions*, op. cit., s. 429.

kami czy reprezentantami rzeczywistości symbolizowanej. Były jej przedłużonym w czasie działaniem, dalej trwającą, wciąż odnawianą i uświęcającą rzeczywistością – nazywaną przez nas rzeczywistością sacrum.

Można się o tym przekonać rozpatrując, jedynie dla przykładu, jeden najbardziej chyba oczywistych i nigdy nie kwestionowanych, stałych elementów symbolicznej struktury świątyni prawosławnej – **kopułę**. Choć nie jest to forma, bez której nie można by sobie świątyni wyobrazić, to jednak nie od razu ona nią była i nie zawsze były tym samym. Rozwijała się, by osiągnąć swą formę doskonałą, a czasem by nawet pójść za daleko, przetworzyć za bardzo i zgubić przy tym swą główną zasadę istnienia. Przejść bardziej w formę zewnętrzną, znakową wyrazu niż wewnętrzne odbicie ikoniczne, niezbędne dla istnienia struktury przestrzenno-liturgicznej świątyni. Warto by to prześledzić tak, by przypomnieć jej dawny i obecny status i znaczenie, i tak, by w sposób modelowy ukazać istotę symbolizmu form architektury świątyni. Nie wystarczy bowiem obfite cytowania przykładów form i ich interpretacji teologicznych. Prawdziwy dowód wymaga jedności metody i pokrewnego podejścia – wymaga, więc w tym przypadku procedury hermeneutycznej – ujawnienia ewolucji tych form i treści w czasie oraz faktycznych ich powodów.

KOPUŁA

Pierwszym, naturalnym odniesieniem esencjonalnym formy kopuły jest sklepienie niebios. Płynność, sferyczność, cyrkularność to bowiem doskonałe przeniesienie esencji z tym niebem związanych. I tutaj większość źródeł to potwierdza. Jak powiada K. Lehmann: „Zarówno w świecie pogańskim, jak i chrześcijańskim rozmaite widze sklepienia niebios z ich symboliką zawartą w baldachimach, figurach, formach konstrukcyjnych, z wyobrażeniem nieba na stropach (...) odzwierciedlają podstawowe doświadczenie człowieka wyobraża-

jącego sobie sferę niebieską, tak w sensie fizycznym, jak i transcendentnym”¹⁰.

Na gruncie judeochrześcijańskim ów esencjonalny związek kopuły z niebem, utwierdzony jest już samym aktem stwórczym. To właśnie Bóg – jak głosi I Księga Mojżeszowa (1,8) – „nazwał (...) sklepienie niebem”. Nic więc dziwnego, że łacińskie *coelum*, czyli niebo, zaczęło oznaczać sklepienie lub sufit¹¹. Św. Maksym Wyznawca w słynnym hymnie na część Św. Sofii w Edessie już w wieku VI powiada: „oto jej sklepienie rozpościera się jak niebo bez kolumn, sklepienie i zamknięte”, (...) jest ona ozdobiona mozaikami złotymi jak firmament błyszczącymi gwiazdami”, „jej wyniosła kopuła może być przyrównana do nieba najwyższego”¹². Św. Symeon z Tessaloniki, już o wiele później, bo w pierwszej połowie wieku XV, a więc już po jednoznaczonym wykształceniu się klasycznego układu przestrzeni kopułowej, powie o świątyni: „jej górne części – widzialne niebo (...)”¹³.

Kopuła, to jednak sklepienia przypadek szczególnie, zwłaszcza w Kościele wschodnim, gdzie naos świątyni wiąże się z kosmosem, „nowym niebem i nową ziemią” czy „Niebieskim Jeruzalem”. Kopuła zawieszona nad jego środkiem jest tedy upodobnieniem „nieba nad ziemią”.

Warto przywołać w tym miejscu słynną koncepcję kosmologiczną Kosmasa Indikopleustesa, który powiada: „ziemia jest prostokątna i zamknięta czterema ścianami, nad którymi wznosi się kopuła”¹⁴ (rys. 1). O trwałości powstałej tak zasady „kwadratury koła”, układu,

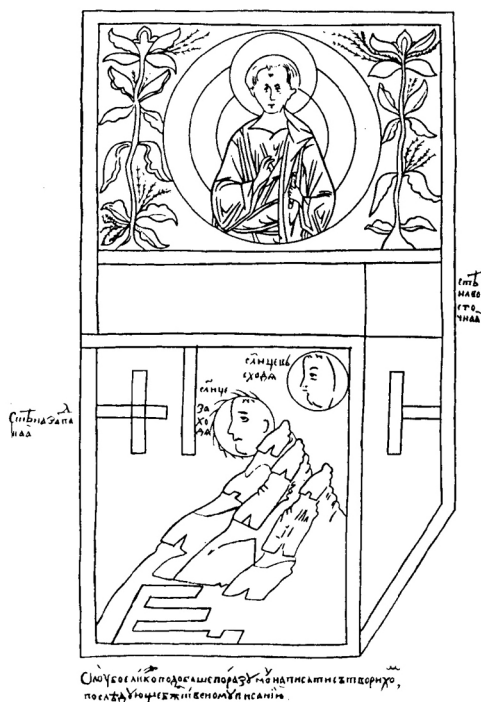
10 K. Lehmann, *The Dome of Heaven*, Art. Bul., 17. 1945, s. 27, cyt. za: Ch. Walter, *Art and Ritual of the Byzantine Church*, London 1982; przekład polski: *Sztuka i obrządek Kościoła bizantyjskiego*, przeł. K. Malcharek, Warszawa 1992, s. 192–193.

11 Por.: W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki*, Warszawa 1988, II, s. 136.

12 Św. Maksym Wyznawca, *Poemat na cześć Kościoła Św. Sofii w Edessie*, cyt. za: J. Hani, *Symbolika świątyni chrześcijańskiej*, przeł. A. Q. Lavique, Kraków 1994, s. 32.

13 Św. Symeon z Tessalonki, [w:] *Сочинения блаженного Симеона, архиепископа фессалоникийского, Писания св. отцов и учителей церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения*, Sankt Peterburg 1856, s. 183.

14 Cyt. za: W. Wolska, *La Topographie chrestienne de Cosmas Indicopleustes*, Paris 1962, s. 131



Il. 1. Kosmografia Kosmasa Indikopleustesa przedstawiająca obraz Wszechświata w formie sześcianu przekrytego kopułą

w którym półsferyczna kopuła przechodzi na kubiczną nawę poprzez 4 pendentywy lub trompy, zaświadcza wprost mnogość jego występowania w świątyniach chrześcijańskich.

Powtarzana była po wielokroć w modelu krzyżowo-kopułowym, zarówno w typie krzyża zwykłego i krzyża wpisanego *cuincunx*, jak i w różnych ich odmianach lokalnych.

Ten wskazany powyżej, kosmologiczny aspekt symboliki był zapewne decydujący przy wznoszeniu pierwszych na gruncie chrześcijańskim kopuł, zarówno tych niewielkich rozmiarów, jak ta z cyborium zbudowanego nad misą chrzcielną w baptysterium w Dura Europos z III w.¹⁵ lub z szeregu syryjskich „kalibe”, jak chociażby tych

15 The Excavations of Dura Europos, *Preliminary report of sixth session of work*, wyd. I, Rostovtzeff i in., New Haven 1936.

z Chaqqa i z Omm-el-Zeitoum, obu z wieku III, czy małoazjatyckiej „Arki Noego” z Celenes pod Apameą, również w wieku III, jak też i tych ogromnych – z sanktuarium Grobu Pańskiego – Anastasis w Bazylice Zmartwychwstania w Jerozolimie czy z konstantynopoli-tańskich cerkwi Hagia Sophia i Hagia Eirene, obu z wieku VI (il. 2).

Na ten istotny wątek symboliczny kopuły nakłada się jednak o wiele chyba ważniejszy – teologiczny. Kopuła, zwłaszcza o geometrii półsferycznej, jako że jest utworem najbardziej doskonałym, pełnym i nieskończonym zarazem, jest również symbolem – znakiem samego Boga, przejętym zapewne z tradycji neoplatońskiej, ale na nowo na gruncie chrześcijańskim przeinterpretowanym. Wspomniany już św. Maksym Wyznawca mówi o kopule przekrywającej świątynię jako o Bogu panującym niepodzielnie nad stworzeniem, gdy ono powraca do swojego Stwórcy: „zamyka On jego ekspansję w kole i ustanawia Siebie wzorem dla istot, które stworzył”¹⁶. Św. Maksym dodaje jednak natychmiast: „święty Kościół jest obrazem Boga, ponieważ łączący wiernych w jedność, jak to czyni Bóg”.

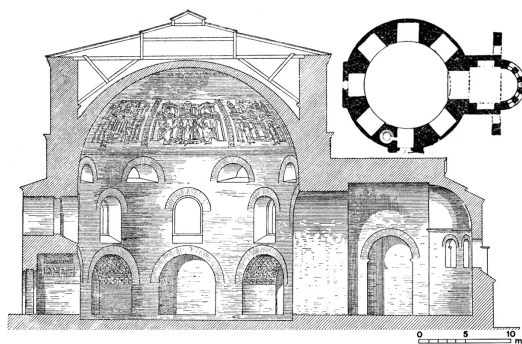
I tu dokonuje się w historii istotna innowacja. Kopuła wraz z ikonograficznym wizerunkiem Chrystusa Pantokratora – który od IX w., a więc tuż po walce Kościoła z ikonoklazmem, regularnie przedstawiany był już we wszystkich świątyniach Cesarstwa Bizantyjskiego, a także Rusi, Bałkanów i Zakaukazia¹⁷ – „wędruje” do góry wyodrębniając się spośród innych sklepień (il. 3). Umieszczona na wysokim bębnie, którego w późnym antyku jeszcze nie było, staje się zdecydowaną kulminacją pionową nawy i jednym z trzech zasadniczych centrów czasoprzestrzennych całej struktury świątyni (il. 4).

Kopuła odtąd nie spływa łagodnie po innych sklepieniach, wtapiając się w jeden organizm, lecz „niepodzielnie panuje” nad świątynią. Jak pisał Mikołaj Mesarites: „(...) przyzywa ona niebiańskiego

¹⁶ Św. Maksym Wyznawca, *Mystagogia*, I; PG 91, 668 B.

¹⁷ Por.: A. Grabar, *Sur les images des visions théophaniques*, „Cahiers archeologiques” 1962, s. 374-376.

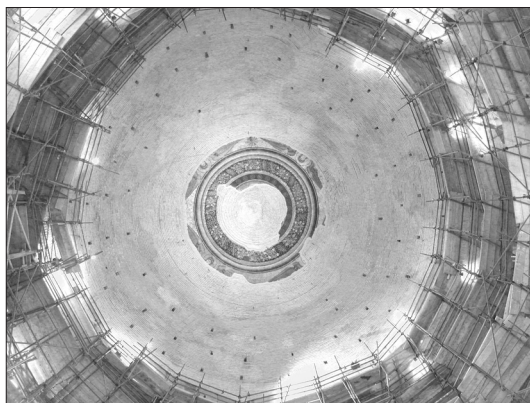
Il. 2. Cerkiew św. Jerzego (Agios Georgios) w Tesalonikach (d. mauzoleum rzymskie Galeriusza). Przekrój podłużny i plan świątyni



Il. 3. Cerkiew św. Jerzego (Agios Georgios) w Tesalonikach. Rzymska rotunda z kopułą z ok. 310 r. i dobudowana w czasach wczesnochrześcijańskich część absydalna (IV-V w.). Widok od strony południowo-wschodniej. Fot. autora



Il. 4. Kopia rotundy-cerkwi św. Jerzego (Agios Georgios) w Tesalonikach z zachowanym fragmentem wczesnochrześcijańskich mozaik przedstawiających triumfującego Chrystusa. Fot. autora



Boga-Człowieka, aby zstąpił ponownie na wszystkich Synów człowieczych”¹⁸.

I tutaj zasadnym wydaje się być przypomnienie zasadniczych treści związanych z ikonografią kopuły. W większości cerkwi prawosławnych na tym honorowym miejscu, czyli na podniebieniu kopuły, umieszczana jest ikona Chrystusa¹⁹ (il. 5).

Chrystus Pantokrator, Wszechmocny Zbawiciel, ma w swoim ikonicznym wyobrażeniu głęboką, podwójną wymowę symboliczną. Występuje On bowiem jako „Twórca i Wszechwładca Świata” oraz jako „Król i Głowa Stworzonego i Zarządzanego przez Siebie Kościoła Powszechnego”. Jak powiada jeden z Ojców Kościoła znajdujący się w kopule świątyni Chrystus „zdaje się (...) nadzorować ziemię, rozmyśla nad uporządkowaniem jej i nadaniem jej praw (...)”, zaś grecka Hermeneia zaleca ikonopiscom, ażeby wokół Pantokratora, w kopule świątyni umieszczali słowa następujące: „Zobaczcie, zobaczcie, że Ja jestem i nie ma Boga poza Mną” (Pwp 32,39) oraz „Ja stworzyłem ziemię i człowieka na niej, Ja ręką moją umocniłem niebo” (Ps 45,12). Jest on, więc zaiste Tym, który – jak to opiewa psalmista – jest „(...) wywyższony między narodami, Wywyższony na ziemi!” (Ps 46,11)²⁰.

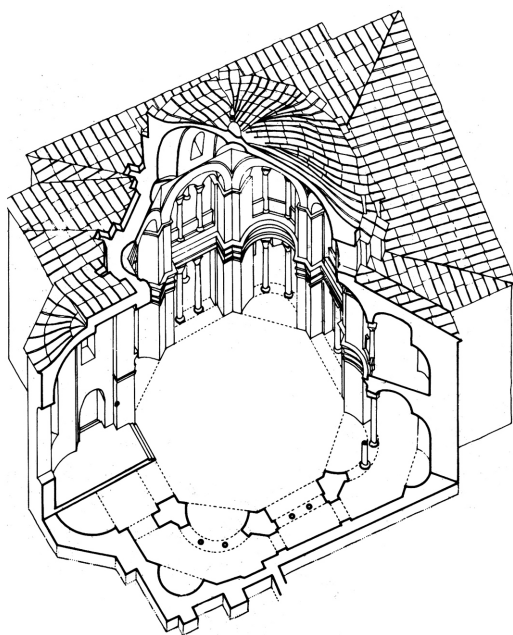
Idąc za tradycją ikonograficzną Pantokrator jest przedstawiany jako popiersie lub w majestacie. Zasiada on na tronie pośród niebiań-

18 M. Mesarites, wyd. Heisenberg, s. 27; wyd. Rowney, s. 869, za: Ch. Walter, op. cit., s. 193.

19 Przed kontrowersją ikonoklastyczną Chrystus był przedstawiany w absydzie kościoła (np. Rawenna – San Vitale, czy Rzym – św. Kosma i Damian). Również Egipt, Armenia a także liczne prowincje bizantyjskie (np. w Azji Mniejszej), kontynuowały ten pierwotny układ ikonograficzny. W Konstantynopolu od IX w. (np. w kościele Matki Bożej oraz Hagia Sophia i innych), absydę wypełnia wizerunek Bogurodzicy, zaś Chrystusa zaczęto umieszczać w kopule. Ze źródeł pisanych wiadomo, że w absydzie cerkwi blacherneńskiej już w V wieku istniało wyobrażenie Bogurodzicy. Jak wskazuje A. Grabar ikona Przenajświętszej Dziewicy pojawia się już w VI w. w Saccra oraz El Bawit. Zaś od IX w. nieomal w całym Cesarstwie Bizantyjskim Chrystus jest już przedstawiany w kopule świątyni. Zob. A. Grabar, *Sur les images des visions...*, op. cit., s. 374-375.

20 Biblia, to jest, Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu z Apokryfami (nowy przekład z jęz. hebrajskich i greckiego), Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Bibl., Warszawa 1990.

Il. 5. Wczesnobizantyjska świątynia-cerkiew św. Sergiusza i Bakchusa w Konstantynopolu (Agios Sergios kai Bakchos), (527–536 r.; od 1506/1513 r. do dziś - meczet Küçük Ayasofya Camii tzw. „mała Hagia Sophia”), arch. arch. Antemiusz z Tralles i Izydor z Miletu. Aksonometria oktagonálnego naosu z kopułą na pendentywach



skiej hierarchii, podkreślającej Jego Boski majestat. Palce Jego ręki błogosławią. Dwa – przywołują dwie natury Chrystusa; trzy natomiast – symbolizują Świętą Tróję. Czasem ułożenie palców przedstawia również grecki monogram Chrystusa IC XC. Głowa Zbawiciela otoczona jest nimbem z wpisanym wien krzyżem i zaznaczonym greką literami OΩH: „Ja jestem, który jestem” (Wj 3,14). Pantokrator trzyma w ręce Ewangelię, otwartą na słowach „Ja jestem światłością świata” lub: „Kto idzie za mną nie chodzi w ciemnościach, lecz w Światłości”, bądź też „Ja jestem drogą, prawdą, życiem”. Ubrany jest w chiton, przykryty błękitnym płaszczem na zielonym tle, co uobecnia Jego dwie natury.

Ikonografia Pantokratora – choć oparta jest typologicznie na starotestamentowej wizji proroków z Księgi Izajasza 66,1, wyrażonej słowami: „Niebo jest moim tronem a ziemia jest podnóżkiem moich nóg” – to wypływa zasadniczo z opisu Wniebowstąpienia, przekazanego przez Ewangelię św. Łukasza (24,50-52) oraz Dzieje Apostolskie

(1,9-11): „I gdy to powiedział, a oni patrzyli, został uniesiony w górę i obłok wziął go sprzed ich oczu. I gdy tak patrzyli uważnie, jak On się oddalił ku niebu, oto dwaj mężowie w białych szatach stanęli przy nich. I rzekli: Mężowie galilejscy, czemu stoicie, patrząc w niebo? Ten Jezus, który od was został wzięty w górę do nieba, tak przyjdzie, jak go widzieliście idącego do nieba” (Dz 1,9-11).

Ikonograficzny wizerunek Pantokratora jest zatem częścią ikony Wniebowstąpienia. Mówi o Chrystusie zajmującym miejsce po prawicy Boga Ojca (Mk 16,19), jest obrazem Chrystusa obecnego również z nami i w nas, w międzyczasie, tzn. w świętym czasie pomiędzy Wniebowstąpieniem i Paruzją. Zstępuje na nas i my wstępujemy wraz z Nim i poprzez Niego do Boga.

Po tej istotnej innowacji kopuła nie była już sklepieniem, czyli „niebem”; stała się odrębną przestrzenią – meta przestrzenią – „niebiosami niebios” lub przestrzenią „nadniebiańską”²¹.

✱

Obok wskazanego powyżej symbolicznego znaczenia kopuły we wnętrzu świątyni, także jej zewnętrzne formy mają wielowątkowe konotacje. Odnosi się je w pierwszym rzędzie do praobrazu Chrystusa jako Stwórcy i Wszechwładcy Świata, łącząc zwykle z wątkiem tzw. symboliki antropomorficznej, czyli symboliki, która wiąże budowę i nazwy poszczególnych części świątyni z budową i nazwami części ciała ludzkiego: głową, szyją, ciałem, rozumem, duszą, etc.

I tak, jak cały korpus świątyni może być obrazem Powszechnego Kościoła Chrystusowego i Wszechświata – jako Ciała Chrystusa, tak kopuła świątyni, będąc tego Ciała Głową, jest samym Chrystusem²². Pismo Święte traktuje o tym wielokrotnie, jak choćby tymi słowy: „(...) Ponad wszelką nadziemską władzą i zwierzchnością, i mocą i panowaniem, i wszelkim istnieniem, jakie może być wymienione,

21 Zob. J. Uścińowicz, *Symbol, archetyp, struktura – hermeneutyka tradycji w architekturze świątyni ortodoksyjnej*, Białystok 1997, s. 152, 154-155.

22 Ibidem, s. 165.

nie tylko w tym wieku, ale i w przyszłym; I wszystko poddał pod nogi jego, a jego samego ustanowił ponad wszystkim głową Kościoła, Który jest ciałem jego, pełnią tego, który sam wszystko we wszystkim wypełnia” (Ef 1,20-23). Późniejsze teksty cerkiewne jak choćby „Толк апостольской церкви” z XV w. przypisują wyraźnie odpowiednie znaczenie symboliczne formie kopuły mówiąc: „Верх церковный есть глава Господня (...)”. Forma kopuły jest tedy zawsze jak głowa człowieka, elementem wieńczącym, najważniejszym, centralnie położonym i organizującym dośrodkowo wszystkie pozostałe formy, tak jak to poprzez ewangelistę Mateusza powiada sam Chrystus: „Dana mi jest wszelka moc na niebie i na ziemi...” (Mt 28,18).

Wielkość, a zwłaszcza kształt i dekoracyjna stylizacja kopuły zewnętrznej jest przy tym rzeczą o znaczeniu drugorzędnym, wynikającym bardziej z uwarunkowań kulturowo-historycznych, niż z przesłanek teologicznych. Aczkolwiek i w tym przypadku, jak pokazują liczne zabytki architektury, w trakcie ewolucji bądź transformacji kopuł, symbolika ta uległa rozbudowaniu o nowe, wzbogacające je treści. Warto, jak sądzę, przywołać tutaj różne geometryczne kształty kopuł – półsferyczne, stożkowe, szyszakowe, cebulaste, kryształkowe²³ i in. Symbolizują one owoce rajskiego sadu, płody natury, czy też „języki ognia” jako siły anielskie.

Charakterystyczne kopuły szyszakowe, niczym książęce hełmy lub szyszaki wojowników, zwykle odnoszą nas do wodza anielskich zastępów – archistratega²⁴ (Jz 5,14). Kopuły w kształcie makówki –

23 Symbolika kopuł kryształkowych (krystalicznych) jest pośrednią transpozycją zasadniczej wymowy kopuły jako symbolu Chrystusa. Chrystusa był wielokrotnie przedstawiany jako „drogocenny kamień” (Ap 4,3), „kryształ lśniący” (Ez. 1,22,26-28) i „prawdziwy diament”: „Diamentem tym jest nasz Pan Jezus Chrystus. Jeżeli zatem nosisz go w sercu, o człowiecze, nie spotka cię żadne zło”. Physiologus 42 [przekład na podstawie:] *Physiologus, Frühchristliche Tier-symbolik*. Aus dem Griechischen übersetzt und herausgegeben von Ursula Treu, Union Verlag, Berlin 1981, s. 79 i nast., cyt. za: D. Forstner OSB, *Die Welt der christlichen Symbole*, Tyrolia-Verlag, Innsbruck 1966, przekład polski: *Świat symboliki chrześcijańskiej*, (przełożył zespół: W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński), Warszawa 1990, s. 139.

24 Na hełmach książęcych wojowników często znajdował się obraz arcystratega Michała.

to obraz poterionów²⁵, które tak jak Święta Eucharystia stanowiły „огонь, опаляющий наши грехи”.

Wydłużone kształty płomienne zaś, to uobecnienie Świętego Ognia (Pnp 8,6), ognia pochodni – „гловни”²⁶, czy też palącej się świecy²⁷. Ponieważ ogień to symbol odrodzenia, przemiany i Zmartwychwstania, kopuły takie są więc szczególnie ewokacją uduchowienia, „пłоменности молитвы”, „eucharystycznego zjednoczenia” w Bogu.

W tradycji symbolicznej Cerkwi prawosławnej utrwaliły się także różne interpretacje kompozycji wielokopułowych (tzw. wielogłowia) opartego na istnieniu różnych konfiguracji geometryczno-liczbowych²⁸. W odniesieniu do różnych kompozycji wielokopułowych uobecniane są różne praobrazy²⁹.

25 Zob. M. Кудрявцев & Т. Кудрявцева, *Русский православный храм. Символический язык архитектурных форм*, 9-ж-л „К свету” Nr 17, Москва, s. 77.

26 Interesujące jest, jak wskazuje M. Kudriawcew, że słowo „глова” [ros. глава, голова] posiada ten sam rdzeń co słowo „гловня” [ros. головня, главня], oznaczająca w języku staroruskim „pochodnię”. Por.: M. Кудрявцев, ibidem, s. 74; И. И. Срезневский, *Материалы для словаря древне-русского языка*, Т. I, s. 515.

27 Por.: Е. Трубецкой, *Умозрение в красках*, Москва 1976, s. 9.

28 Zob. J. Uścińowicz, *Kanon i symbol jako kategorie estetyki bizantyjskiej*. „Architektura” 1989, nr 3-4.

29 Wśród wielu znawców tematu, historyków religii, teologów panuje odmienność poglądów co do traktowania symboliki kompozycji wielokopułowych [многоглавия]. Jedni otwarcie kwestionują przydawanie znaczenia symbolicznego tym kompozycjom, bądź wręcz traktują je jako niekanoniczne, niezgodne ze świętą tradycją, inni przeciwnie upatrują w niej ważny element w spełnieniu zasadniczego kryterium tradycji w świątyni prawosławnej. I tak na przykład w *Katechizmie* (...) z 1627 r. czytamy: „Бог-Отец Христа даде главу всей церкви (...) яко единому телу нужна есть имети главу. Церковь же есть едино тело. Убо нужна есть имети ей едину главу Христа. Другую же неимать, ибо двоглавна или треглавна была бы, то некий позор был бы (...)” (Л. Зизаний, *Катихизис большой*, Москва 1627, sygn. 119). *Книга о вере* z 1648 r. mówi, że wielogłowie [многоглавие]: „змию (...) свойственно есть, а не телу церковному (...)”. Wielki autorytet rosyjskiej teologii, Mikołaj Troickij, niedwuznacznie wskazuje również na niezgodność rozpowszechnianej i utrwalonej w świadomości Kościoła opinii o kanoniczności układów pięciokopułowych z prawosławną nauką dogmatyczną o Kościele, jak i z podstawową ideą prawosławnej świątyni („несообразность этого мнения с православным догматическим учением о Церкви, как и с основной идеей православного храма, очевидна”)

W przypadku 3 kopuły, jednakowych co do wielkości i wysokości ich ulokowania na korpusie świątyni jest to praobraz Świętej Trójcy; zaś w przypadku rozwiązań 5-kopułowych, o jednej centralnej, większej i dominującej wysokościowo oraz 4 mniejszych, ulokowanych względem niej krzyżowo (przekątniowo lub na osiach głównych świątyni) jest to praobraz Chrystusa oraz czterech ewangelistów i ich ewangelii, głoszonych na cztery strony świata. Kompozycje 13 kopułowe, o jednej centralnej, większej i dominującej wysokościowo kopule ponad 12 mniejszymi, jednakowymi co do wielkości i wysokości ulokowania na korpusie – symbolizują Chrystusa oraz dwunastu apostołów; zaś Chrystusa oraz dwunastu apostołów i dwunastu proroków (jak również Boga i dwudziestu czterech starszych z apokaliptycznej wizji św. Jana (Ap 4,1-11; 11,15-19) – kompozycje 25 kopułowe, o jednej kopule centralnej, większej i dominującej wysokościowo i 24 mniejszych, lokowanych poniżej.

Obok wymienionych, znane są także takie układy geometryczno-liczbowe kopuł, których interpretacje, bądź nie ujawniają wątku chrystologicznego w sposób bezpośredni, bądź przywołują jako główny wątek angelologiczny, mariologiczny, eklezjologiczny czy kosmologiczny. Należą do nich choćby układy 7, 9 lub 33 kopułowe. Symbolizują one odpowiednio: siedem darów Ducha Świętego, siedem sakramentów, siedem dni stworzenia i siedem Soborów Powszechnych Kościoła Prawosławnego – w przypadku kompozycji 7 kopuł; Przenajświętszą Bogurodnicę, jako Opiekunkę (Pokrowę) świata i Kościoła Niebiańskiego, dziewięć stopni (chórów) anielskich oraz dziewięć stopni świętości [scs. *праведников*] – w przypadku 9 kopuł (rozloko-

(М. И. Троицкий, *Христианский храм в его идее: Опыт изъяснения символики храма в систематическом изложении*, Тула 1916, s. 42). Za jeden z dopuszczalnych wzorów dla rozwiązań 5 kopułowych M. Troicki uznaje cerkiew Zwiastowania Przenajświętszej Bogurodzicy w Ławrze Supraskiej, której cztery wieże-słupy flankują jej korpus, nie ustanawiając konkurencji dla kopuły centralnej. Symbolizują one wówczas „cztery strony Wszechświata, odpowiadające czterem Ewangelistom i Ewangeliom, od których, według słów św. Ireneusza, wieje Duch Boży, ożywiający całą Powszechną Kościół [Вселенскую Церковь].

wanych najczęściej w układ 3 poziomów po 3 kopuły w każdym, bądź jednej dominującej i 2 poziomów po 4 kopuły w każdym, ulokowane na osiach głównych i diagonalnych świątyni); ilość lat życia na ziemi Chrystusa – w przypadku 33 kopuł.

W tym ciągu symbolicznych odniesień kopuły, ważne jest zwrócenie uwagi na główną jej, praobrazowaną treść – Chrystusa – „Głowę Kościoła i Wszechświata”. Ma ona bowiem swoje potwierdzenie zarówno w strukturze architektonicznej, jak i w ikonografii, tak we wnętrzu, jak i na zewnątrz świątyni. Wykładnią dla takiego traktowania pozostaje zawsze liturgia, która jako integralny składnik sakralnej czasoprzestrzeni³⁰ świątyni, czyni z jej wnętrza główny obiekt zainteresowania, z zewnątrz zaś – jego negatywową pochodną³¹.

RESUME

Jak z tego krótkiego przeglądu wynika formy kopuły nie istnieją w świątyni w pojedynkę. Zawsze są nośnikami określonych treści – teologicznych i kosmologicznych. Nie istnieją też „z przyzwyczaj-

30 Rozumienie terminu „czasoprzestrzeń” przedstawiono w: J. Uścińowicz, *Symbol, archetyp...*, op. cit., s. 27-46.

31 Warte przypomnienia jest to, że wszystkie świątynie, w których budowano dodatkowe pareklezjony [Pareklezjon, gr. *parekklesion* – to w cerkwi bizantyjskiej dodana do korpusu głównego świątyni nawa boczna lub oddzielna kaplica (w katolikonach). W języku starocerkiewno-słowiańskim oraz tradycji świątyń ruskich była ona często zwana *npudeł* i oznaczała równocześnie ołtarz boczny, umiejscowiony w osobnym sanktuarium, oddzielnym od głównego ścianą, od nawy zaś bocznej również ikonostasem z sołą i amboną. Tak powstała odrębna, zorientowana w kierunku wschodnim struktura przestrzenna stanowiła w pewnym sensie odrębną świątynię] z ołtarzem bocznym, tak by można było odprawiać więcej niż jedną liturgię w ciągu dnia, musiały (jak stanowią o tym źródła pisane, a dowodzą same zabytki) posiadać osobną kopułę. Miało to głębokie umotywowanie wynikające z bezwzględnej jedności i jedyności czasu i miejsca, którą ustanawia sobą struktura tradycyjna świątyni. Każda świątynia, to w rzeczywistości osobne centrum świata zorientowane na Jedyne Boga, który objawił się poprzez Jedyne Boga-Syna (ołtarz) ustanowił na Wieczerniku jedynie raz, jedyną świętą Eucharystię (ambona) i powrócił do Jedyne Boga-Ojca (kopuła). Por.: *Настольная книга священнослужителя*, Москва 1983, IV, s. 80; por.: A. Znosko, *Mały słownik wyrazów starocerkiewno-słowiańskich*,

nia”. Ich ewolucja w historii przebiegła nie w sposób statyczny, jako zwykła obecność, lecz dynamiczny, po linii ciągłego uzupełniania ich sensu. Dotyczy to samo wszystkich innych przestrzeni form, płaszczyzn i linii używanych w architekturze świątyni. Dotyczy kolorów, zjawisk, geometrii i liczb. Dotyczy także porządków, które całą strukturę symboliczną świątyni budują, tworząc z niej strukturalny „obraz całości”.

Można by wstępnie sformułować tezę, że człowiekowi jest dane życie z symbolami. Co więcej, w tzw. domenie sacrum, w świątyni, życie to realizuje się głównie poprzez święte symbole³². Symbole znajdują swoją szczególną koncentrację w świątyni i na odwrót, świątynia jest idealną konkretyzacją funkcji symbolu³³. Jest tak jak symbol: ujęciem „nieskończoności w skończoności”, jedynym pomostem pomiędzy nimi – rozgraniczającym i łączącym zarazem. Bez symbolu jako granicy-łącznika związek ów przestałby realnie w świątyni istnieć. To zadziwiające, że w języku greckim słowo „szatan” i „symbol” wywodzą się z jednego rdzenia. Tam jednak gdzie szatan wprowadza podziały, symbol usilnie stara się związać (P. Evdokimov). Jest pomostem, który łączy widzialne z niewidzialnym, ziemskie z nadprzyrodzonym.

I wreszcie pora na refleksję końcową.

Sztuka architektoniczna, zresztą i każda inna, plastyczna, ikonograficzna czy rzeźbiarska jest zawsze przejściem od estetyki do re-

s. 255; por.: *Настольная книга священнослужителя*, op. cit., IV, s. 73; por.: Ch. Walter, op. cit., s. 325. To jeszcze jeden to dowód na to, że kopuła jako forma wyrażania architektonicznego i ikonograficznego jest elementem nieodzownym w strukturze każdej świątyni prawosławnej.

32 Jak słusznie stwierdza L. Uspienski: „Tworzące jedność prawda historyczna i symbolizm leżą u podstaw chrześcijańskiej sztuki sakralnej”; L. Uspienski, *La Théologie de l'icône dans l'Eglise orthodoxe*, Paryż 1980; wydanie polskie: *Teologia ikony*, przeł. M. Żurowska, Poznań 1991.

33 Cała świątynna sztuka jest jakby megasymbolem – w strukturze, metodzie przekazu i celu samospełnienia. Tak jak i on wychodzi zawsze „poza siebie”, komunikuje i łączy. Uobecnia inny, Boski, duchowy, niebiański świat, ujęty w jego materialnej konfiguracji. Przywołuje go już tu, na ziemi.

ligii. Po tym nie jest już ona dziełem artystycznym, bo wyniesiona została na poziom sfery teologicznej, sakramentalnej, liturgicznej. Tak jak „piękno może być podporządkowane czemuś, co je przewyższa, przerasta, gdy wkracza w sferę prawd Boskich”³⁴, tak i sztuka, cała sztuka, nie tylko ta umownie nazywana sakralną, (bo właściwie jeśli jest ona dobra to cała musi do sacrum przynależeć) nie posiada własnej rzeczywistości. Cała jej wartość polega na uczestnictwie w życiu „Innego”. Jeśli jest żywym symbolem, jest sakramentem. Sztuka ulegała w historii rozkładowi nie dlatego, że była wytworem danej epoki, lecz dlatego, że odrzucała swoją kapłańską funkcję bycia sztuką teofaniczną.

Sztuka sakralna by być autentycznym opisem rzeczywistości teofanicznej, by być źródłem doświadczenia duchowego, metafizycznego człowieka, nie zaś jedynie spekulacją intelektu, czy jedynie naturalistycznym przedstawieniem rzeczywistości – musi być sztuką symboliczną. Staje się tedy teologią, teologią wyrazu przez sztukę³⁵.

Bo jak to wspaniale wyraził św. Grzegorz z Nyssy „niema sztuka umie mówić”³⁶, od zawsze czyniła to poprzez święte symbole.

I nie są to zaiste **tylko** symbole!*

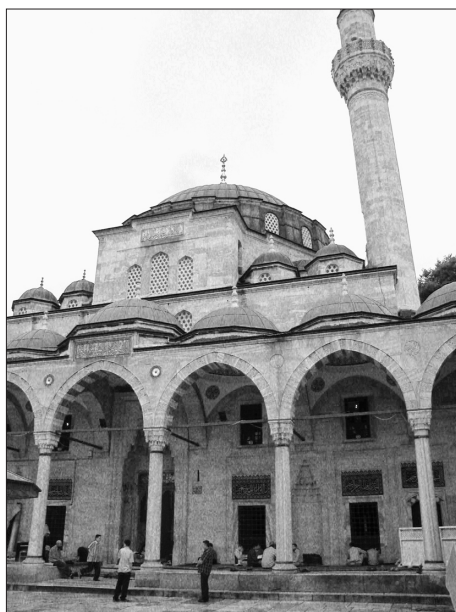
34 W. Stróżewski, *Wartość artystyczna i nadestetyczna*, [w:] *Sztuka i wartość. Materiały Konferencyjne „XI Seminarium metodologicznego S.H.S.”*, red. M. Poprzęcka, Warszawa 1986, s. 43.

35 L. Ouspensky, *La Theologie de l'icone dans l'Eglise orthodoxe*, Paris 1980, s. 10.

36 Św. Grzegorz z Nyssy, PG, XL VI, 737 D.

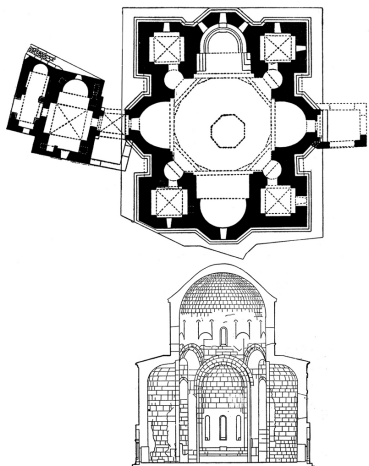
* Praca niniejsza jest częścią badań naukowych dotyczących hermeneutyki tradycji sztuki sakralnej realizowanych przez autora w Zakładzie Architektury Kultur Lokalnych Wydziału Architektury Politechniki Białostockiej w roku 2011.

Il. 6. Świątynia-cerkiew św. Sergiusza i Bakchusa w Konstantynopolu. Widok zewnętrzny świątyni od strony zachodniej. Fot. autora



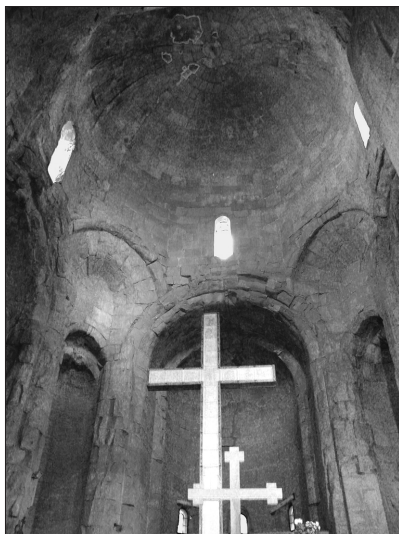
Il. 7. Świątynia-cerkiew św. Sergiusza i Bakchusa w Konstantynopolu. Widok kopuły przekrywającej oktagonalny korpus naosu za pośrednictwem 8 pendentywów. Fot. autora





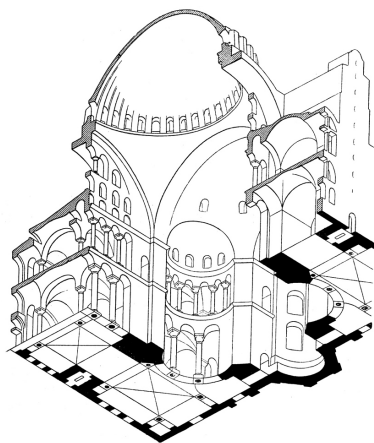
Il. 8. Cerkiew Monasteru Dźwari w Mcchecie w Gruzji (586/605). Plan tetrakonchos i przekrój poprzeczny świątyni

Il. 9. Cerkiew Dźwari. Widok wewnętrzny kopuły z 2 rzędami 4 i 8 tromp. Fot. autora



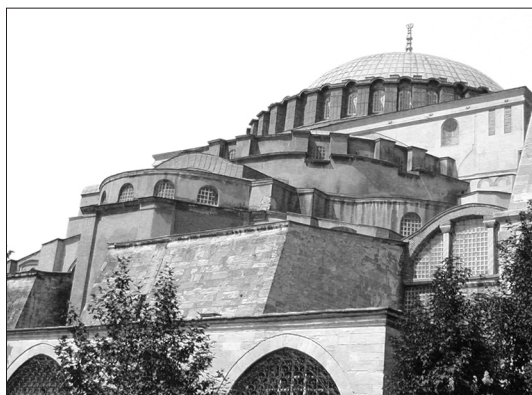
Il. 10. Cerkiew Dźwari. Widok zewnętrzny świątyni od strony wschodniej. Fot. autora

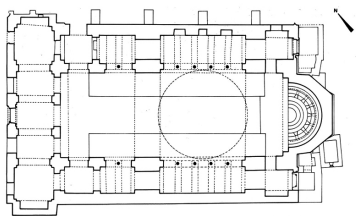
Il. 11. Świątynia-cerkiew Hagia Sophia w Konstantynopolu – Świątynia Mądrości Bożej zw. Wielkim Kościołem, (532-537 r.; rekonstr. kopuły 563 r.; od 1453 r. do 1934 r. – meczet, ob. muzeum), arch. arch. Antemiusz z Tralles i Izydor z Miletu oraz Izydor Młodszy. Aksonometria korpusu z kopułą wspartą stopniowo na 4 pendentywach, 2 półkopułach i 6 absydiach



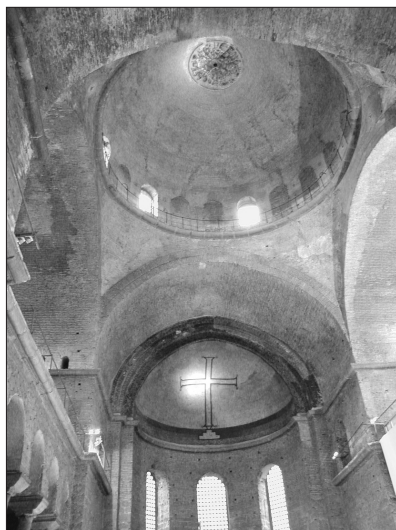
Il. 12. Świątynia Hagia Sophia. Widok kopuły (532–537 r., rekonstr. 563 r.). Fot. autora

Il. 13. Świątynia Hagia Sophia. Widok zewnętrzny od strony północno-wschodniej. Fot. autora





Il. 14. Świątynia-cerkiew Hagia Eirene – Kościół Pokoju Bożego (532 r., przeb. 740 r.; od 1453 r. do XVIII w. – arsenał, od 1846 r. – Muzeum Archeologiczne, od 1869 r. – Muzeum Imperatorskie, ob. sala koncertowa). Bazylika kopułowa o 2 kopułach podłużnie lokowanych. Plan i przekrój podłużny

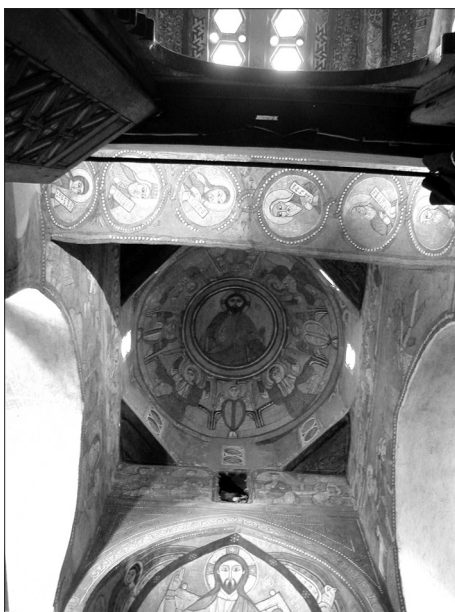


Il. 15. Świątynia Hagia Eirene. Widok kopuły centralnej na 4 pendentywach oraz konchy absydalnej z pozostałościami dawnych mozaik. Fot. autora



Il. 16. Świątynia Hagia Eirene. Widok zewnętrzny od strony południowo-wschodniej. Fot. autora

Il. 17. Cerkiew św. Antoniego w koptyjsko-prawosławnym Monasterze Św. Antoniego na Pustyni Wschodniej w górach el-Qalzam w Egipcie (zał. monasteru 356 r.). Kopuła na bębnie oktagonalnym „podciętym” oraz koncha absydy w hieratejonie. Fot. autora



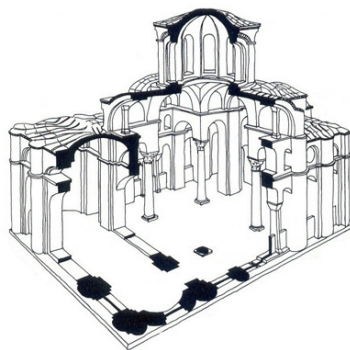
Il. 18. Cerkiew św. Antoniego. Absyda hieratejonu z freskami Pantokratora w mandorli i Bogurodzicy z Emanuelem. Freski świątyni pochodzą z VII–VIII w. oraz z XIII w. Fot. autora





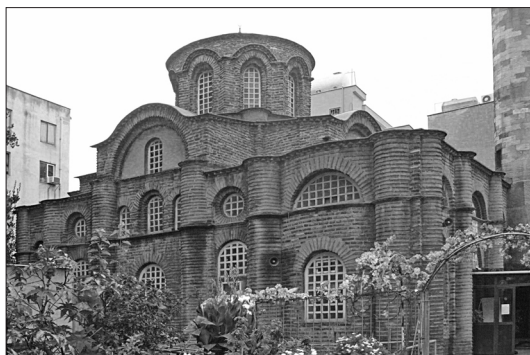
Il. 19. Cerkiew koptyjsko-prawosławneho Monasteru św. Pawła Pustelnika na Pustyni Wschodniej w górach el-Qalzam w Egipcie. Kopuła hieratejonu na swobodnie modelowanym oktagonalnie-cylindrycznym bębnie z quasi-pendentywami. Fot. autora

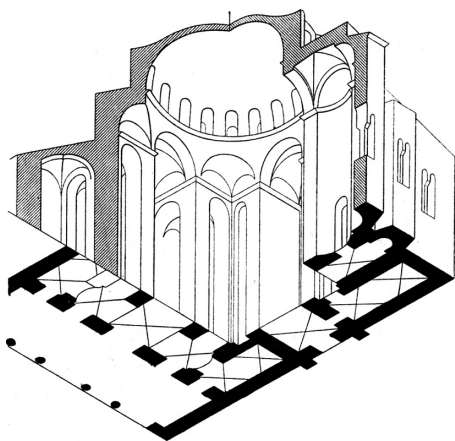
Il. 20. Cerkiew-katolikon Monasteru Myrelaion w Konstantynopolu (ok. 922 r.? (920-944 r.), od XV w. – meczet) – najstarsza istniejąca świątynia krzyżowo-kopułowa typu krzyża wpisanego. Aksonometria świątyni



Il. 22. Cerkiew-katolikon Monasteru Myrelaion w Konstantynopolu. Widok wnętrza naosu z kopułą na 4 pendentywach i filarach. Fot. autora

Il. 21. Cerkiew-katolikon Monasteru Myrelaion w Konstantynopolu. Widok zewnętrzny od strony zachodniej. Fot. autora



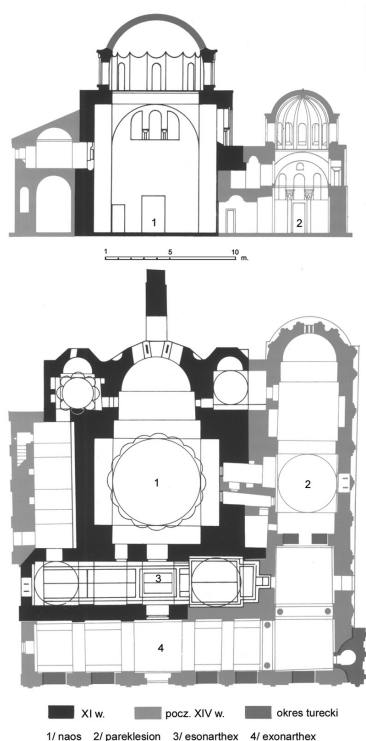


Il. 23. Cerkiew-katolikon Manasteru Daphni w Atenach (k. X w.). Aksonometria korpusu z przekryciem kopułowym w odmianie greckiej (k. X w.)



Il. 24. Cerkiew-katolikon Manasteru Daphni. Kopuła na trompach narożnych z mozaiką Pantokratora (XII w.). Fot. autora

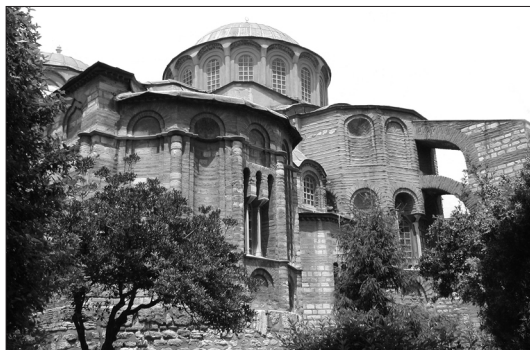
Il. 25. Cerkiew-katolikon Zbawiciela Monasteru w Chora w Konstantynopolu (XI w. powst. na fundamentach z IV w., 1511-1948 r. – meczet, ob. – muzeum). Świątynia na figurze krzyża greckiego o krótkich ramionach. Plan świątyni z wyszczególnieniem okresów powstania korpusu naosu, paraklezjonu i minaretu

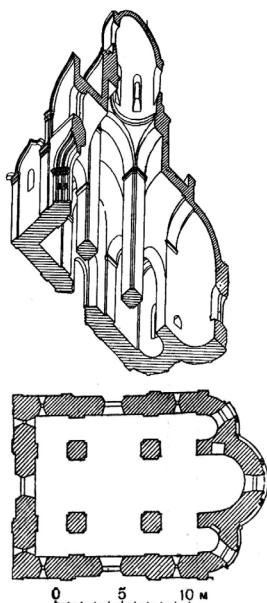


Il. 26. Cerkiew-katolikon Zbawiciela Monasteru w Chora w Konstantynopolu. Widok

wnętrza naosu z kopułą na 4 pendentywach. Kopuła o konstrukcji typu żebrowego z wypełnieniami półtorusoidalnymi (kaneluowanymi), zespolonej z konstrukcją bębna podkopułowego. Na podniebieniu kopuły mozaika Pantokratora. Fot. autora

Il. 27. Cerkiew-katolikon Zbawiciela Monasteru w Chora w Konstantynopolu. Widok zewnętrzny od strony południowo-wschodniej. Fot. autora





Il. 28. Sobór Spaski prawosławnego Monasteru Spaso-Andronikowskiego (Ikony Chrystusa Zbawiciela Nie Ludzką Ręką Uczynionego) w Moskwie (1410–1427 r.). Plan i aksonometria korpusu świątyni typu 9-polowego, krzyżowo-kopułowego, z jedną kopułą

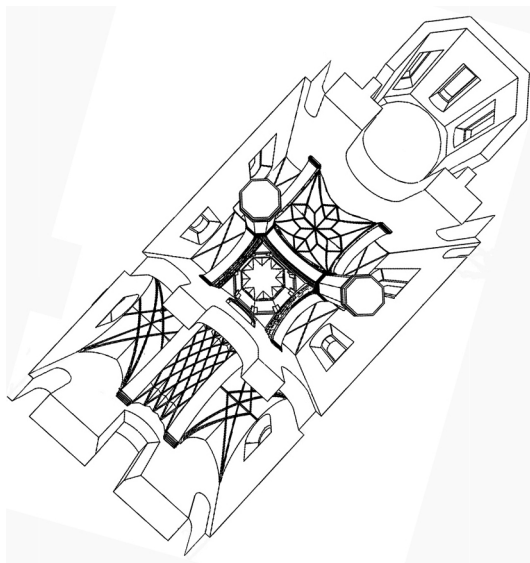


Il. 29. Sobór Spaski. Widok zewnętrzny od strony południowo-wschodniej. Fot. autora

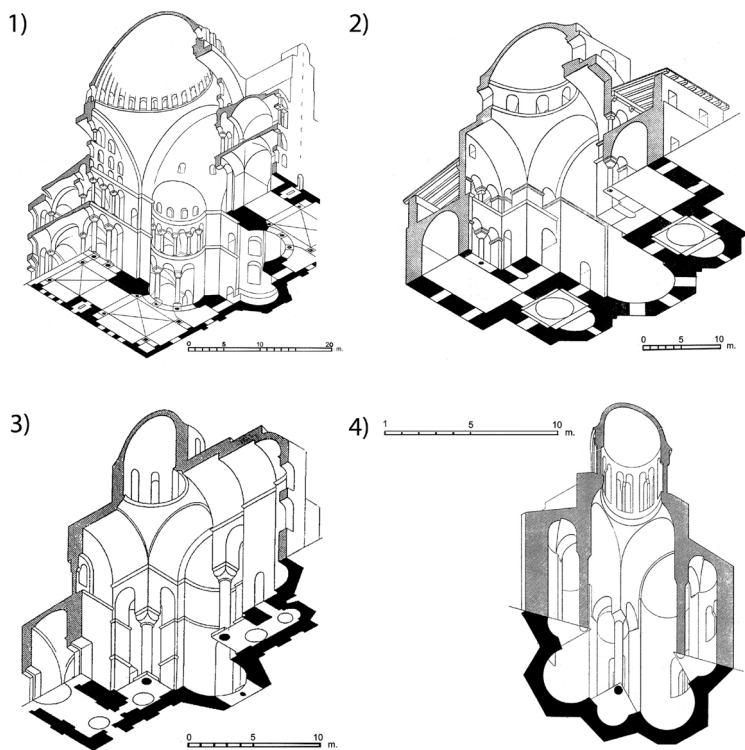


Il. 30. Sobór Spaski. Widok kopuły na wysokim bębnie i 4 pendentywach. Fot. autora

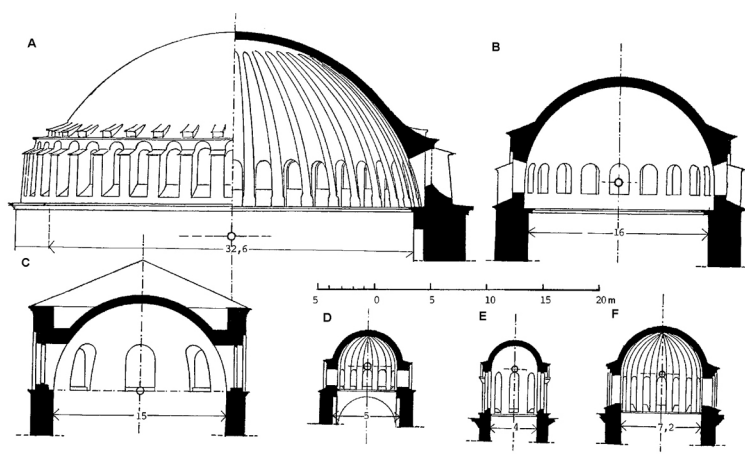
Il. 31. Cerkiew-katolikon Zwiastowania Przenajświętszej Bogurodzicy w Ławrze Supraskiej (1503–1511 r.; zburz. 1944 r.; rekonstr. zewn. 1984–?). Aksonometria świątyni typu krzyżowo-kopułowego typu quincunx („pięć dwunastych”) o bardzo wysokim bębnie podkopułowym z kopułą z lunetami. Projekt rekonstrukcji wnętrza autora



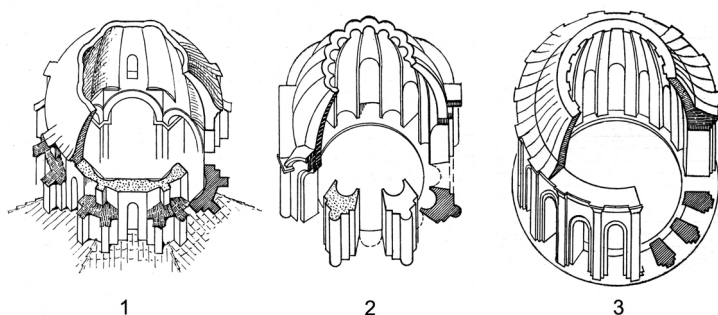
Il. 32. Cerkiew-katolikon Zwiastowania Przenajświętszej Bogurodzicy. Widok zewnętrzny zwieńczeń 5 kopułowych typu quincunx od strony północno-zachodniej. Fot. autora



Il. 33. Ewolucja kopuły od późnoantycznej bazyliki kopułowej poprzez stadia pośrednie do świątyni krzyżowo-kopułowej. Typologia porównawcza kopuł w powiązaniu ze strukturami przestrzennymi świątyń: Hagia Sophia w Konstantynopolu, Agia Sophia w Tesalonikach (pocz. VIII w.?), katolikonu w Monasterze Watopedi na Świętej Górze Athos oraz Theotokos w Konstantynopolu (oprac. na podst. A. Choisy)

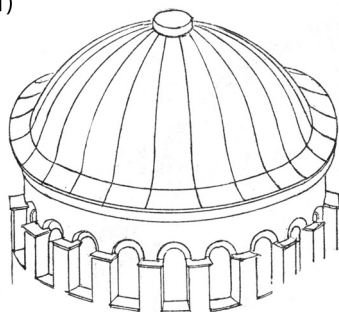


Il. 34. Typologia porównawcza kopuł świątyń bizantyjskich: A – Hagia Sophia w Konstantynopolu; B – Hagia Eirene w Konstantynopolu; C – Św. Witalisa (San Vitale) w Rawennie; D – Bogurodzicy w Konstantynopolu; E – Panagia Gorgoepeikoos (Mała Metropolia lub tzw. Stary Sobór) w Atenach; F – Hagios Pantokratoros w Monasterze Pantokratoros w Konstantynopolu (gr. Μονή Παντοκράτορος, ob. meczet Molla Zeyrek Camii), (oprac. na podst. A. W. Kuźniecowa). A, B, C – świątynie VI–VIII w. (typ kopułowy bez bębna lub o bębnie nieznacznie wyodrębnionym); D, E, F – świątynie X–XIII w. (typ kopułowy z bębnem)

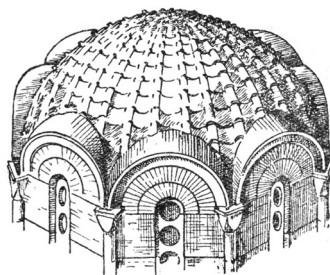


Rys. 35. Typologia porównawcza bizantyjskich form kopułowych w świątyniach: 1 – Św. Sergiusza i Bakchusa w Konstantynopolu, 2 – Zbawiciela (Spasa) monasteru Chora w Konstantynopolu, 3 – Hagios Pantokratoros w Monasterze Pantokratoros w Konstantynopolu (gr. Μονή Παντοκράτορος, ob. meczet Molla Zeyrek Camii), (oprac. na podst. A.W. Kuźniecowa)

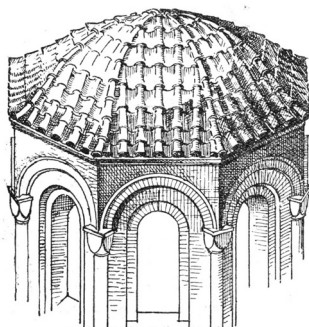
1)



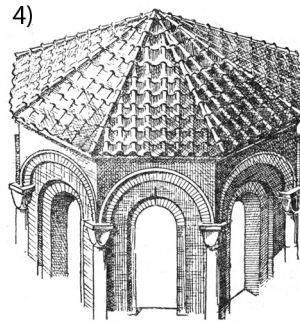
2)



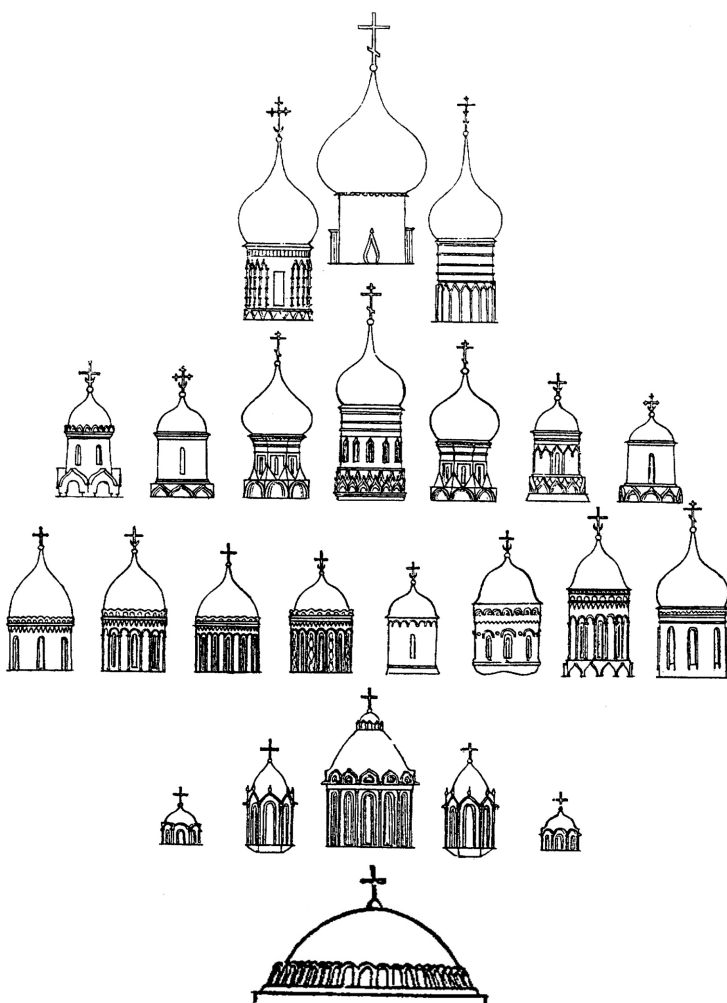
3)



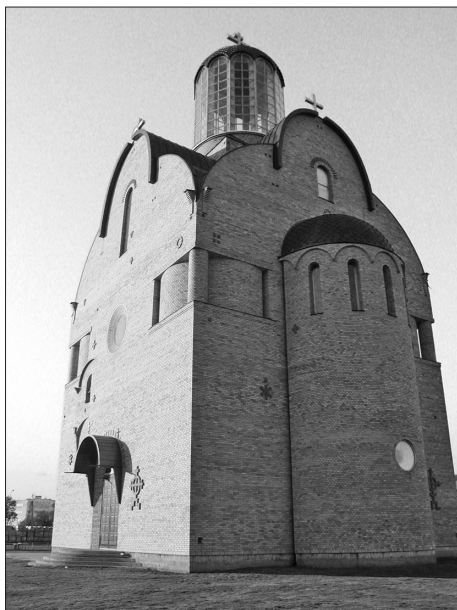
4)



Il. 36. Typologia porównawcza bizantyjskich form kopułowych w świątyniach: 1 – Hagia Eirene w Konstantynopolu, 2 – Panagia Gorgoepikoos (Mała Metropolia lub tzw. Stary Sobór) w Atenach, 3 – Hagios Theodoros (Hagios Theodoros (gr. ἡ Ἐκκλησία του Ἁγίου Θεοδόρου, obecnie meczet Vefa Kilise Camii lub Molla Gürani Camii), 4 – Św. Witalisa (San Vitale) w Rawennie. (oprac. na podst. A.W. Kuźniecowa)



Il. 37. Typologia porównawcza ewolucji zewnętrznych form kopułowych w świątyniach ruskich i rosyjskich od prototypu bizantyjskiego Hagia Sophia (oprac. na podst. M. i T. Kudrawcewów)

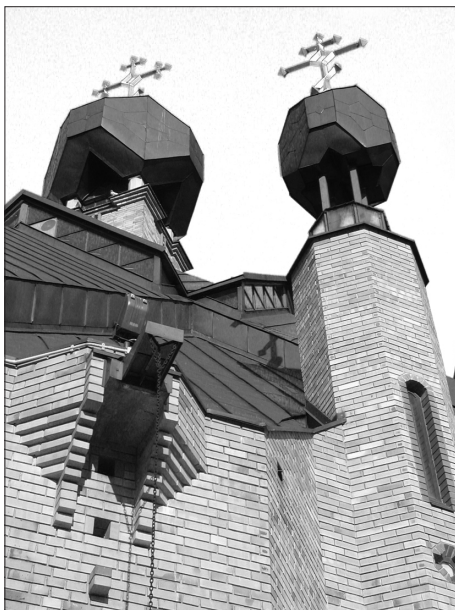


Il. 38. Cerkiew Opieki Matki Bożej w Bielsku Podlaskim (1999–2010, arch. J. Uścińowicz). Widok zewnętrzny od strony południowo-wschodniej. Klasyczny model świątyni krzyżowo-kopułowej typu krzyża wpisanego. Kopuła z bębnem całkowicie przeszklonym z konstrukcją nośną z filarów żelbetowych wewnątrz. Fot. autora

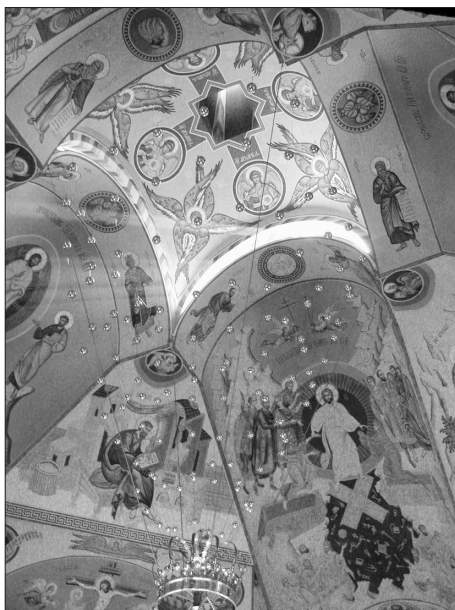


Il. 39. Cerkiew Opieki Matki Bożej w Bielsku Podlaskim. Widok kopuły i konstrukcji bębna podkopułowego na 4 pendentywach i 4 filarach nośnych z łukami półtorusoidalnymi. Fot. autora

Il. 40. Cerkiew Zmartwychwstania Pańskiego w Białymstoku-Słonecznym Stoku (1991–2004, arch. J. Uścińowicz; ikonog. W. Downar z zespołem). Świątynia krzyżowo-kopułowa o typie rozbudowanym, na planie krzyża greckiego wpisanego w oktagon. Widok krystalograficznych zwieńczeń kopułowych o symbolice eschatologicznej inspirowanej wizją Nowego Jeruzalem z Apokalipsy św. Jana. Fot. autora



Il. 41. Cerkiew Zmartwychwstania Pańskiego w Białymstoku-Słonecznym Stoku. Widok wnętrza części wieńczącej świątynię z tzw. kopułą „zawieszoną”. Fot. autora





Il. 42. Cerkiew św. włkm. Jerzego Zwycięzcy w Białymstoku-Nowym Mieście (2000–?, arch. J. Uścińowicz). Świątynia krzyżowo-kopułowa typu quincunx na planie krzyża greckiego. Widok zwieńczeń kopułowych od strony południowo-zachodniej. Fot. autora



Il. 43. Cerkiew Świętej Trójcy przy Studium Ikonograficznym w Bielsku Podlaskim (2000–2004, arch. J. Uścińowicz; ikonog. ks. mitr. L. Tofiluk z zespołem studentów). Świątynia salowa, jednokopułowa. Widok zewnętrzny od strony wschodniej. Kopuła na bębnie przeszklonym z nośną konstrukcją stalową wewnątrz. Fot. autora

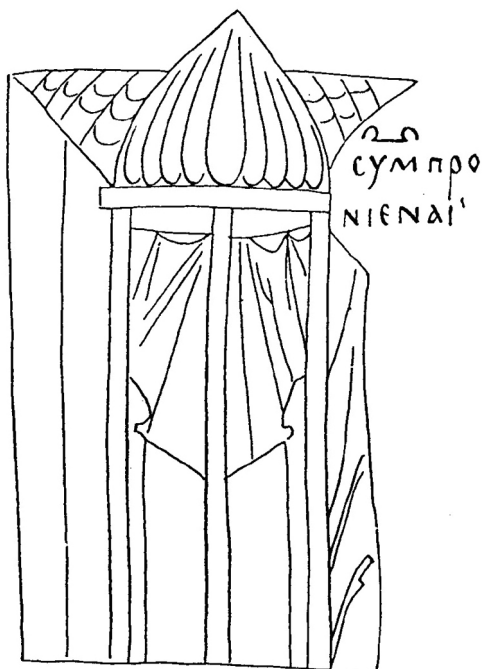
Il. 44. Cerkiew Świętej Trójcy w Bielsku Podlaskim. Widok struktury przestrzennej wnętrza: kopuły, bębna podkopułowego na 4 pendentywach i sklepieniu klasztorным. Fot. autora



Il. 45. Cerkiew Świętej Trójcy w Bielsku Podlaskim. Podniebienie kopuły z ikoną Pantokratora. Fot. autora



†
ΙΛΗΜ



Il. 46. Widok kopuły bizantyjskiej nad wrotami królewskimi ikonostasu ukazujący klasyczną w prawosławiu zasadę zbliżenia ikonostasu i ambony do osi pionowej świątyni wyznaczonej przez kopułę. Przerys z greckiego rękopisu św. Grzegorza z Nazjanzu (z X w.)

SUMMARY

Jerzy Uścińowicz

Symbolic structure in the architecture of the temple – introduction into theology of the sacred art

Keywords: architecture, structure, temple, theology, sacred art, dome

Symbol has always been an intrinsic part of a person. The human being – *homo religiosus* – is by nature also a *homo symbolicus*, who thinks and feels symbolically, who lives symbolically. In the domain of *sacrum*, in the temple, life is realized through holy symbols.

In the past, this was directly reflected in the architecture and in the art of all religions. They have their special compensation in the temple and vice versa; the temple is a concrete manifestation of the function of a symbol. Thanks to them, art could manifest itself, could naturally pass from the level of aesthetics to the level of religion. Nowadays we face a kind of crisis of symbol in the sphere of art, certain reluctance towards symbols. The language of symbols seems to be dying out.

Two thousand years of history of Christianity proved that a main criterion of a value of church architecture was not based on architectural precursors. This architecture was sacred because it was a carrier of a „truth of God” and – like a liturgical mysterion and iconography art – it was a theological comment. It was a codified language of the transposes of religions essences and orders, into the form of architectural expression. This was in a East Christianity and this happens there up to this day.

One of the proofs to confirmate this thesis is an example of dome. It has been in existence since the beginning of forming the traditional architecture structure of the orthodox temple; it manifested symbolical and archetype essence – as an interior space and as an exterior form. In the history of architecture as well as the history of religion it had precisely defined symbolic meanings. They designated its significance in the temple, they gave rise to its long duration in the history, and

eventually they gave it a status of an essential element, an everlasting witness of Divine mystery". Presentation of this essence and orders constructs indispensable context to a value of the contemporary copulas solutions, in the range of preservation the traditional status of copula in the orthodox temple.

In short draft, across calling of form of dome and her hermeneutical partition was tried to appear rule of working of symbolism of sacred arts and her possibilities as special kind of theology of artistic word in architecture.

A person's life is marked with symbols. There is no lay art and all crises of art are not so much of aesthetic nature as of religious character. They are caused by disappearing symbolism, and, consequently, by debasement of the sense of mystic sacrum.

We need tradition and the canons, we need to be reminded of holy symbols. If the sacral art is to provide an authentic description of teophanic reality and, at the same time, if it is to be a source of all human metaphysical experience and not only intellectual speculation or a mere naturalistic representation of things, we have to find a way of regaining harmony with former symbols.

"Beauty shall save the world" – as Fiodor Dostoyevsky rightly said. In art, redemption is realized by holy symbols. Thanks to them "Mute art is able speak" (St. Gregory of Nyssa).



Adam Musiuk

KONSTRUKCJA I JEJ ODBICIE W STRUKTURZE PRZESTRZENNO- -LITURGICZNEJ ŚWIĄTYNI

Słowa kluczowe: konstrukcja, świątynia chrześcijańska, kształtowanie architektury, chrześcijańska symbolika struktury świątyni

WSTĘP

Jedną z form, w których wyraża się doktrynalna tradycja Kościoła jest architektura¹. Święty Symeon z Tessalonik mówi o świątyni jako o domu Bożym, wyobrażającym sobą cały świat, dlatego że Bóg jest wszędzie i ponad wszystkim². W innym miejscu tenże święty dodaje: „Tak więc świątynia jest domem Bożym pomimo, że zbudowana jest z materii nieuduchowionej”³. Św. Germanos z Konstantynopola mówi zaś wprost: „Kościół jest świątynią Boga”⁴. Pamiętamy, że już w Starym Testamencie sam Bóg, przez proroka Mojżesza, dał ludziom wytyczne dotyczące wyglądu Przybytku (Wj 25,10-40; 26,1-37;

1 Biskup Maksimos (Aghiorgoussis), *Wiara Kościoła*, [w:] *Prawosławie. Światło wiary i zdroj doświadczenia*, Lublin 1999, s. 33.

2 *Socznienija błazenogo Simeona, archiepiskopa fiessalonikijskiego*, [w:] *Pisanija sw. Otcow i uczytielej Cerkwi, odnoszaszczijasja k istołkowaniju prawoslawnego bogosłuzhenija*, Sankt Petersburg 1856, s. 183, 180.

3 *Ibidem*, s. 179.

4 Arcybiskup Wienijamin, *Nowaja Skryżał ili objasnienie o cerkwi, o liturgii i o wsech służbach i utwarjach cerkownych*, Sankt Petersburg 1908, I, s. 12.

27,1-19; 30,1-5; 35,4-19; 36,8- 40,33) i architektura chrześcijańskiej świątyni nawiązuje do tego starotestamentowego wzorca⁵ będąc realizacją, która orientuje człowieka na najważniejszy cel, jakim jest zjednoczenie z Bogiem⁶.

Wskazać w tym miejscu należy na szczególne znaczenie symbolu w świątyni chrześcijańskiej, zwłaszcza w prawosławnej, gdzie można by rzec, świątynia sama w sobie jest symbolem i zawiera inne symbole⁷. Tak więc, przedsionek jest przygotowaniem do wejścia do nieba, nawa cerkwi, ze znajdującą się nad nią kopułą, przedstawia samo niebo, a sanktuarium z ołtarzem w centrum, jest „świętym miejscem zamieszkiwania” Boga i Bożym tronem. Symbolizm ten jest szczególnie żywy w celebracji Świętej Liturgii, podczas której „Królestwo Boga zstępuje”, aby się uobecnąć pośród zgromadzenia ludu⁸. Każdego, kto po raz pierwszy uczestniczy w nabożeństwie Kościoła wschodniego, uderza jego bezpośrednie oddziaływanie na zmysły. Jest bezspornym faktem, że serce św. Liturgii stanowi przemiana chleba i wina w Ciało i Krew Pana oraz udzielenie ich wiernym w czasie Komunii Świętej, a jednak śpiewy chóru, woń kadzidła, szaty liturgiczne, ikony oraz architektura świątyni nie są jedynie ozdobą. Stanowią integralną część całego liturgicznego „wydarzenia”. Objawiają jego znaczenie i są pomocne w głębszym przeżyciu celebracji⁹. Widzimy więc, iż cerkiew – przestrzeń sakralna Kościoła prawosławnego – jest przede wszystkim formą architektoniczną przeznaczoną do celebracji św. Liturgii¹⁰.

5 *Zakon Bożij*, Nowy Jork 1987, s. 609.

6 J. Uścińowicz, *Symbol, archetyp, struktura, hermeneutyka tradycji w architekturze świątyni ortodoksyjnej*, Białystok 1997, s. 23.

7 J. Uścińowicz, *Czy są to tylko symbole*, [w:] *Budownictwo sakralne i monumentalne* 2000, Białystok 2000, s. 395.

8 Biskup Maksimos (Aghiorgoussis), *Wiara Kościoła*, [w:] *Prawosławie. Światło wiary i źródło doświadczenia*, Lublin 1999, s. 33.

9 *Powieść minionych lat*, tłum. F. Siedlecki, [w:] *Kroniki staroruskie*, Warszawa 1987, s. 70,

10 J. Yiannias, *Sztuka i architektura prawosławna*, [w:] *Prawosławie. Światło wiary i źródło doświadczeni*, Lublin 1999, s. 313,

Architektoniczne kształtowanie świątyni wydaje się więc polegać na takim wykreowaniu przestrzeni sakralnej, aby ująć w niej symbolikę Kościoła. Czy jednak nie jest tak, że to nie my kształtujemy przestrzeń, a jedynie odzwierciedlamy istniejącą rzeczywistość? Czy aby nie jest tak, że wynikające z tej rzeczywistości ograniczenia i możliwości konstrukcyjne, a więc oparte na naturalnych prawach fizyki, bardziej kreują formę świątyni, niż ludzka ręka architekta? W trakcie kanonu eucharystycznego Boskiej Liturgii kapłan przynosząc Święte Dary wzywa: „To, co Twoje, od Twoich Tobie przynosimy”¹¹, zastanówmy się, czy analogicznie do cytowanych słów kanonu, architektura nie jest generowana przez konstrukcję, a więc czy nie jest „odbiciem” w strukturze przestrzenno-liturgicznej świątyni Boskich praw natury?

Tu należy dodać, iż ze względu na ograniczenia objętościowe, w pracy podjęta zostanie jedynie analiza dotycząca kilku przykładów form architektonicznych, bez próby podjęcia analizy świątyni jako całości.

SYMBOLE

Najbardziej zauważalnym w świątyni chrześcijańskiej elementem i wywierającym największe wrażenie na odbiorcy jest kopuła, której symbolika w sposób naturalny wiąże się z wyobrażeniem nieba. Wyobrażenie to jest szczególnie wzmocnione w Kościele prawosławnym, w którym kosmologiczna symbolika struktury świątyni, a zwłaszcza jej nawy – jako kosmosu, „nowego nieba i nowej ziemi”, „Niebiańskiego Jeruzalem” – trwa w świadomości religijnej od jego początków. Kopuła bowiem rozpostarta nad częścią środkową świątyni była, zwłaszcza w starożytności chrześcijańskiej, upodobaniem „nieba nad ziemią”¹², czego potwierdzenie znajdziemy w opisie świą-

¹¹ *Święta Liturgia św. Jana Złotoustego*, Białystok 2008, s. 76.

¹² J. Uścińowicz, *Symbol, archetyp, struktura, hermeneutyka tradycji w architekturze świątyni ortodoksyjnej*, Białystok 1997, s. 143.

tyni u św. Maksyma Wyznawcy czytając: „Jej wyniosła kopuła może być przyrównana do nieba najwyższego”, a „sklepienie rozpościera się jak niebo bez kolumn”¹³. Zresztą symbolika kosmologiczna jest jednym z zasadniczych tematów działań w sferze architektonicznej świątyni ortodoksyjnej¹⁴. Ten sam św. Maksym Wyznawca mówił: „Jest to rzecz naprawdę cudowna, że w swej małości świątynia może odzwierciedlać cały wielki świat (...)”¹⁵. W innym miejscu dodaje: „Świat jest kosmiczną świątynią, w której człowiek jest kapłanem (...)”¹⁶. Dodatkowo św. Germanos z Konstantynopola uzupełnia powyższe słowa nazywając świątynię „mikrokosmosem wszechświata” lub też „mikrokosmosem niebios”¹⁷.

Z symboliką kosmologiczną świątyni w naturalny sposób przenika się symbolika Królestwa Bożego – Raju, zajmując w niej centralne miejsce i wyróżniając się ze względu na funkcję i znaczenie liturgiczne¹⁸. Cerkiew w której jest sprawowana św. Liturgia jest symbolem-ikoną „nowego przemienionego” kosmosu¹⁹ – św. Maksym Wyznawca mówi: „(...) w świątyni sanktuarium oświeca i prowadzi nawę (...), taki stosunek odtwarza normalny porządek wszechświata, który przewrócił się (...) przez upadek człowieka, odnawia też warunki Raju, który będzie odbudowany w Królestwie Bożym”²⁰. We wszystkim więc co dotyczy liturgii, świątynia jako całość przedstawia całe stworzenie – odnowiony i przemieniony kosmos, obraz jedności wszechświata, przeciwstawionej wszelkim powszechnym podzia-

13 Św. Maksym Wyznawca, cyt. za: J. Hani, *Symbolika świątyni chrześcijańskiej*, Kraków, 1994, s. 32.

14 J. Uścińowicz, *Symbol, archetyp, struktura, hermeneutyka tradycji w architekturze świątyni ortodoksyjnej*, s. 127.

15 Św. Maksym Wyznawca, cyt. za: J. Hani, *Symbolika świątyni...*, op. cit., s. 32.

16 Św. Maksym Wyznawca, *Mystagogia*, PG 91, 672C.

17 Ch. Walter, *Sztuka i obrządek Kościoła bizantyjskiego*, Warszawa 1992, s. 212.

18 J. Uścińowicz, *Symbol, archetyp, struktura, hermeneutyka tradycji w architekturze świątyni ortodoksyjnej*, s. 128.

19 R. Bornert, *Les commentaires byzantines de la divine liturgie du VII^e au XV^e siècle*, Paris 1966, s. 82-124.

20 Św. Maksym Wyznawca, *Mystagogia*, PG 91, s. 668 i nast.

łom i konfliktom pomiędzy elementami rzeczywistości stworzonej²¹. W sensie teologicznym świątynia jest szczególnym stanem kosmosu, jego stanem transhistorycznym, rzeczywistością, która była, bądź ma być osiągnięta. Stąd też wynika określenie świątyni w sensie kosmologicznym jako „Raju” i „Królestwa Bożego” – zauważmy, że św. Liturgia Kościoła prawosławnego rozpoczyna się wezwaniem: „Błogosławione Królestwo Ojca, i Syna, i Świętego Ducha”²² i ikoną tego królestwa jest świątynia.

Innym bardzo ważnym z punktu widzenia konstrukcji, ale i zawierającym symboliczne treści, elementem struktury świątyni są słupy-kolumny. W perspektywie zarówno teologicznej, jak i kosmologicznej wiąże się je z różnymi praobrazami, dając dość duże spektrum odniesień symbolicznych. Już w Piśmie Świętym Starego Testamentu znajdują się słowa kierowane do proroka Jeremiasza: „A oto Ja czynię cię dzisiaj twierdzą warowną, kolumną żelazną i murem spiżowym przeciwko całej ziemi” (Jer 1,18). W Nowym Testamencie Jezus Chrystus był wielokrotnie nazywany Kolumną²³, a w Dziejach Apostolskich znajdziemy słowa św. Pawła w Liście do Galatów o Jakubie, Kefasie i Janie, uważanych „za filary” (Ga 2,9). Także Ojcowie Kościoła odwoływali się do symboliki słupa, czego przykładem może być „Słowo” św. Andrzej z Krety skierowane do św. Mikołaja Cudotwórcy: „Mianuję Cię słupem i opoką Kościoła (...)”²⁴. Z kolei św. Ireneusz z Lionu, mówiąc o czterech środkowych podkopułowych słupach nawy, łączy je z czterema ewangelistami oraz ich typologicznymi odpowiednikami – czterema cherubinami²⁵. Wyobrażone w Arce Przymierza przedstawiają według św. Maksyma Wyznawcy „kształt

21 W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*, Warszawa 1989, passim.

22 *Święta Liturgia św. Jana Złotoustego*, Białystok 2008, s. 33.

23 É. Amélineau, *Études sur le christianisme en Egypte au VII-e siècle*, cyt. za: P. Evdokimov, *Prawosławie*, przeł. J. Klinger, Warszawa 1986, s. 271.

24 Św. Andrzej z Krety, *Pochwalnoje słowo swjateljju i czudotworcu Nikołaju*, „Chri-stianskoe Cztenie” 1984, z. 4, s. 229.

25 N. Troicki, *Christianskij chram w jego idee: Opyt izjasnienija symwoliki chrama w sistematiczeskom izłożenii*, Tuła 1916, s. 38.

wszechświata”²⁶ i jego cztery filary kosmiczne, jako cztery zasadnicze elementy konstytuujące świat fizyczny. Inną symboliczną więź czterech słupów, tym razem z czterema ewangelistami i ich Ewangelią, wskazuje św. Ireneusz: „Niemożliwym jest ażeby Ewangelią było ilościowo więcej lub mniej niż tyle ile ich jest. Albowiem tak są cztery strony świata, w których my żyjemy i cztery główne wiatry, i tak jak Kościół rozsiany jest po całej ziemi, a słup i opoka Kościoła to Ewangelie i Duch życia: to należy mieć cztery słupy (...)”²⁷.

Oprócz zaznaczonej powyżej mnogości odniesień symbolicznych słupa w kontekście teologicznym i kosmologicznym, należy dodać, iż miejsce umieszczenie tych elementów konstrukcyjnych w przestrzeni świątyni, także mogło generować interpretację symboliczną. I tak, symbolika słupów wewnętrznych związana była ze świętymi, w przypadku słupów przyściennych zaś z siłami anielskimi w ich układzie hierarchicznym²⁸.

Ostatnim z omawianym w niniejszej pracy symboli, ale w swoim znaczeniu najważniejszym, jest znak krzyża. Stanowi on symbol Wszechmocnego Boga, który poprzez „kenosis” zbawia Swoje stworzenie wiodąc je ku „theosis”²⁹. Jest także znakiem zwycięstwa Chrystusa Króla, triumfalnie władającego z wysokości drzewa krzyża³⁰ i nie miał pierwotnie uobecniać cierpień Jezusa Chrystusa lecz Jego Boską potęgę, która poprzez śmierć objawiła swą moc³¹. To również symbol miłości Boga do człowieka o czym przekonują słowa św. metropolity Filareta (Drozdowa): „Krzyżująca Miłość Ojca, ukrzyżowa-

26 Św. Maksym Wyznawca, cyt. za: J. Hani, *Symbolika świątyni chrześcijańskiej*, Kraków 1994, s. 95.

27 Św. Ireneusz z Lyonu, *Socinenija*, przeł. P. Preobrażenskij, Moskwa 1871, s. 311-313, cyt. za: J. Uścińowicz, *Symbol, archetyp, struktura, hermeneutyka tradycji w architekturze świątyni ortodoksyjnej*, s. 163.

28 M. & T. Kudrjacew, *Russkij prawosławnyj chram. Simboliczeskij jazyk architekturnych form*, „K swetu”, z. 17, Moskwa 1992, s. 84.

29 *Bóg Żywy. Katechizm Kościoła prawosławnego*, Kraków 2001, s. 269-270.

30 K. Ware, *Kościół prawosławny*, Białystok 2002, s. 252.

31 J. Daniélou, *Les symboles chretiens primitifs*, Paryż 1961, s. 151.

na Miłość Syna, Miłość Ducha Świętego tryumfującego przez drzewo krzyża”³². Krzyż uzmysławia nam także treści kosmologiczne, przez co wielokrotnie przedstawiany jest przez Ojców Kościoła jako symbol Chrystusa, który rozpościerając się na „drzewie męki” obejmuje całe Uniwersum, orientuje na wszystkie jego główne kierunki, wyznacza Sobą jego miarę, przenika go Swą Boskością i łączy w jedno. Jest On wyrazem kosmologicznego charakteru czynu zbawczego Chrystusa³³.

KONSTRUKCJA

Pierwsze przekrycia wykonywane przez ludzkość opierały się na zginanych belkach najczęściej wykonanych z drewna. Rozpiętość tego rodzaju konstrukcji ograniczona jednak był długością i grubością dostępnego materiału, czyli ograniczały ją stosunkowo niewielkie rozmiary drzewa. Stosowano także, szczególnie w obiektach reprezentacyjnych, przekrycia wykonane ze zginanych belek kamiennych, jednak cechy wytrzymałościowe tego materiału budowlanego czyli mała wytrzymałość na zginanie i duży ciężar – powodowały, że wykonanie przekrycia wymagało zastosowania dużej liczby gęsto ustawionych słupów. Najlepszym przykładem takiego rozwiązania jest wybudowany w latach 447–432 p.n.e. ateński Partenon³⁴, w którym wyraźnie widać niewielkie – nie przekraczające kilku metrów w świetle – rozpiętości pomiędzy słupami. Taki też obraz uzyskiwały świątynie przedchrześcijańskie, co prawda pojawiły się rozwiązania pozwalające na uzyskanie przekrycia bez słupów podpierających, takich jak kopuły pozorne, których przykładem są przekrycia grobowców mykeńskich (XV–XII w. p.n.e.) i skarbiec Atreusza³⁵, jednak było

³² Św. Filaret (Drozdow), za: W. Łoski, *La Croix*, „Messager de L’Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale” 1957, z. 26, s. 68-71.

³³ D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 1990, s. 15.

³⁴ S. Parnicki-Pudelfko, *Architektura starożytnej Grecji*, Warszawa 1985, s. 42.

³⁵ Ibidem, s. 42.

ich niewiele. Przekrycia tego typu były ścianami w systemie ciosowym, powstałymi poprzez coraz to większe wysuwanie płasko leżących warstw kamieni ku wnętrzu komory, nie zapewniały one jednak przekrycia zbyt dużej rozpiętości. Innym sposobem uzyskania pomieszczeń o znaczącej, jak na tamte czasy, rozpiętości, było wykorzystanie przykryć powstałych w wyniku działania „sił naturalnych” – tj. jaskiń, grot, pieczar, itd.

Ostatni z rodzajów pomieszczeń wskazał na to, iż optymalnych rozwiązań, zapewniających przekrycie największych rozpiętości, należy szukać w oparciu o rozpoznanie naturalnych sił przyrody. Kluczowym, dla dalszego rozwoju myśli konstrukcyjnej, było odkrycie łuku i opartej na jego idei – kopuły. Dzięki ukształtowaniu przekrycia w łuk, a więc w konstrukcję, w której występuje jedynie ściskanie, uzyskiwano kilkukrotne zmniejszenie wysokości przekroju elementu przekrywającego w stosunku do wysokości stosowanych wcześniej belek zginanych. Jeśli dodamy, że dzięki takiemu zabiegowi zmniejszono kilkukrotnie ciężar konstrukcji przekrywającej, który był główną przyczyną ograniczenia rozpiętości, to widzimy jak ważnym było zastosowanie idei łuku.

Oparcie konstrukcji obiektów sakralnych na łukach i kopułach bardzo szybko doprowadziło do osiągnięcia wywierających wielkie wrażenie, aż po dzień dzisiejszy, dużych rozpiętości przykryć, czego apogeum był wybudowany w latach 118–125 Panteon z monolityczną kopułą o średnicy 43,4 metrów³⁶. Uzyskanie tak okazałej rozpiętości było możliwe nie tylko dzięki wykonaniu konstrukcji pracującej na ściskanie, czyli kopuły, ale także takiemu nadaniu jej wymiarów, iż wysokość kopuły od jej podstawy równa się jej średnicy, co oznacza, że wnętrze mogło pomieścić doskonałą kulę – formę o szczególnym znaczeniu zarówno geometrycznym, jak i kosmologicznym. Maksymalny więc wymiar monolitycznej kopuły został określony przez Pantenon, który był największą budowlą kopułową na świecie do po-

36 Z. Mączyński, *Poradnik budowlany dla architektów*, Warszawa 1954, s. 303.

czątku XX wieku. Dalszy sposób kreowania potężniejszych, robiących większe wrażenie na odbiorcy, przestrzeni sakralnych wymagał zaangażowania dodatkowych form konstrukcyjnych. Doskonałym przykładem takiego rozwiązania, gdzie oprócz kopuły centralnej, zastosowano także układy słupów, łuków, murów i kopuł bocznych, jest Hagia Sofia uważana za najwspanialszy obiekt architektury i budownictwa całego pierwszego tysiąclecia naszej ery³⁷. Centralną część nawy środkowej tej świątyni przykrywa olbrzymia kopuła o średnicy podstawy wynoszącej 31,2 m na krótszej osi, 32,8 m zaś na dłuższej, podparta jest ona na czterech potężnych filarach umieszczonych w narożach kwadratu, oraz na 107 kolumnach³⁸. Dodatkowo konstrukcja świątyni jest uzupełniona układem przypór – najczęściej w formie mniejszych kopuł oraz łuków – co pozwoliło „opanować” rozpór, który występuje w strefie przypodporowej każdej z kopuł i był jednym z głównych powodów ograniczania ich rozpiętości. Dopiero tak przemieszany, ale w doskonały sposób uzupełniający się wzajemnie układ konstrukcyjny kopuł, słupów, łuków i murów, pozwolił na wybudowanie, tak genialnej – zarówno w kontekście teologicznym jak i architektonicznym – świątyni.

Kolejnym krokiem – gdy nie było możliwym już powiększenie wielkości pojedynczego przekrycia – w kreowaniu coraz to potężniejszych, większych kubaturowo wnętrz świątyni, a co za tym idzie wywarcia jeszcze większego wrażenia na odbiorcy – było łączenie kilku brył przykrytych kopułami bądź innymi formami architektonicznymi. Działanie to było bardziej kreacją architektoniczną, niż omawianą w pracy – konstrukcyjną, jednak stawiało ono, także trudne wyzwania konstrukcyjne, szczególnie dotyczące właściwego zaprojektowania podpierającego układu słupów i ścian: z jednej strony zapewniającego ukształtowanie właściwego ładu przestrzeni architektonicznej, z drugiej zapewniającego uzyskanie odpowiednich właściwości statycznych i wytrzymałościowych projektowanych elementów kon-

37 S. Witold, *Architektura*, Warszawa 1992, s. 58-59.

38 W. Koch, *Style w architekturze*, Warszawa 2005, s. 47.

strukcyjnych. Doprowadziło to do wygenerowania modelu świątyni na planie krzyża: to co było do tej pory „potężne raz”, w tej strukturze stawało się „potężne pięć razy”. Realizacja ta opiera się zasadniczo na krzyżowym rozplanowaniu bądź to ścian zewnętrznych i sklepień świątyni, tak zwany „krzyż zwykły”, bądź też jedynie jej słupów i sklepień, tak zwany „krzyż wpisany”. Odnieść ją można zarówno do układów centralnych – na planie krzyża greckiego, lub centralno-podłużnych – na planie krzyża łacińskiego oraz wszystkich ich pochodnych i konfiguracji mieszanej. Modelem, który stał się najbardziej powszechny i osiągnął swój najpełniejszy wyraz – szczególnie jest to widoczne w strukturze tradycyjnej świątyni wschodniej – jest model krzyżowo-kopułowy. To najdoskonalszy architektoniczny wyraz liturgicznego doświadczenia ortodoksji, najpełniej wyrażający doktrynę Kościoła wschodniego w jego misji zbawienia człowieka i całego kosmosu^{39,40,41}. Prototypowymi na gruncie bizantyjskim dla większości 9-polowych świątyń krzyżowo-kopułowych o typie tzw. krzyża „wpisanego” jest wzniesiony przez Bazylego I z dynastii Macedońskiej, słynny kościół z Nea z 881 roku⁴². Dla świątyń opartych na planie tzw. krzyża „zwykłego” prototypowym natomiast był – wzniesiony w latach 326–337 – kościół św. Apostołów⁴³.

PODSUMOWANIE

Prawidłowe kształtowanie architektury świątyni polega na wykreowaniu przestrzeni sakralnej w taki sposób, aby ująć w niej symbolikę Kościoła. Analiza konstrukcyjna świątyni wskazuje jednak

39 K. Onasch, *Ikonen*, Berlin 1961, s. 81.

40 H. J. Schultz, *Die byzantinische Liturgie*, Freiburg in Breisgau 1964, s. 22.

41 J. Uścińowicz, *Symbol, archetyp, struktura, hermeneutyka tradycji w architekturze świątyni ortodoksyjnej*, s. 160.

42 J. Strzygowski, *Kleinasien, ein Neuland der Kunstgeschichte*, Leipzig 1903, s. 138, 193.

43 O. Wulff, *Die Sieben Winder von Byzanz und die Apostelkirche nach Konstantinos Rhodios*, „Byzantinische Zeitschrift” 1898, 8, s. 316, 323; por.: także: C. Mango, *Architettura Bizantina*, Venetia 1974, s. 49, 74, 79.

na to, iż rozwiązania architektoniczne oparte na symbolach teologicznych, najczęściej są jednocześnie najlepszymi rozwiązaniami w świetle mechaniki budowli i tylko ich precyzyjne zastosowanie pozwala zbliżyć się do wybudowania świątyni doskonałej, zarówno pod względem teologicznym jak i architektonicznym. Okazuje się więc, że architektoniczno-liturgiczna forma świątyni w dużej mierze jest generowany przez konstrukcję – jest więc „odbiciem” w strukturze przestrzenno-liturgicznej świątyni, zasad fizyki, czyli Boskich praw natury.

SUMMARY

Adam Musiuk

The construction and its reflection in the structure of spade-liturgical church

Keywords: construction, church, shaping the architecture, Christian symbolism

This article presents examples of creating of Christian church architecture based on creating sacred spaces in such way to enclose in it the symbolism of the church. On the basis of these examples, the analysis of construction of the temples was carried out. It indicates that architectural solutions based on theological symbols are also the best solution in mechanics of structures. Only its precise adaptation allows to build a perfect church, both in theological and architectural aspects. It turns out that architectural and liturgical forms of the temple depend on the construction – it is a “reflection” in a terms of space and liturgy of a church, the principles of physics which means laws of nature established by God.



Tatiana Misijuk

IKONOSTAS

Słowa kluczowe: ikona, ikonostas, sztuka sakralna, symbol, kanon ikonografii, historia sztuki, liturgia

Mówiąc o ikonostasie powinniśmy rozpatrywać go dwupłaszczyznowo:

- jako szczególne miejsce w świątyni – to swego rodzaju granica;
- jako formę plastyczną – całe bogactwo środków artystycznych: kompozycja, forma, konstrukcja, materiał, rzeźba, kolor, światło, faktura etc.,
- przy czym obie te płaszczyzny przenikają się, ale pierwsza jest zawsze przyczynowa, a druga wynikowa.

IKONOSTAS JAKO MIEJSCE W ŚWIĄTYNI

Świątynia to miejsce naszego wstępowania do nieba. Wchodząc do świątyni, w przestrzeni ziemskiej pokonujemy określone odległości: przedsionek (gr. *narteks*, cs. *pritwor*), nawę, ikonostas, sanktuarium, stół ołtarza (cs. *prestoł*), antimension, kielich z Najświętszym Sakramentem – tak zmierzamy do Boga. Ruch liturgiczny to ruch wewnętrzny wprowadzający nas w głębię innego – duchowego

wymiaru. Sanktuarium jest miejscem należącym do świata niewidzialnego. Symboliczne objaśnienia przestrzeni świątyni przypisują sanktuarium różne znaczenia, ale zawsze wyodrębniają je jako miejsce szczególne, niepojęte, transcendentne, postrzegają je jako element świata Boskiego w świecie widzialnym, jako duszę człowieka w ciele, misterium Świętej Trójcy w świątyni jako miejscu jej działania.

Mnogość interpretacji potęguje ontologiczne znaczenie sanktuarium jako symbolu świata niewidzialnego. To, co niewidzialne jest niedostępne dla naszej percepcji wzrokowej (zmysłowej). Na granicy nieba i ziemi stoją świadkowie obu tych sfer świata – święci. To poprzez nich niewidzialne, staje się bliskie i dostępne. To z tych „żywych kamieni” zbudowany jest ikonostas – ściana rozdzielająca i łącząca jednocześnie dwie rzeczywistości – Boską, wieczną i ludzką, tymczasową. Otwierają się okna na inną rzeczywistość której głębia to nie to co fizycznie jest za materialną ścianą ikonostasu, lecz czwarty wymiar – głębia duchowa.

Pierwotna forma ikonostasu to niska kolumnada ustawiona pomiędzy częścią ołtarzową a nawą świątyni. Z czasem na wieńczącym kolumny architrawie pojawiły się ikony. Gdy kolumnada była wyższa, ikony umieszczone zostały pod architrawem, pomiędzy kolumnami. Z czasem pojawiły się wypełnione ikonami kolejne piętra ikonostasu. Choć nie pełnią już swej pierwotnej funkcji, kolumny, półkolumny, pilastry zawsze były i ciągle są charakterystycznym elementem składowym ikonostasu, jako część jego dekoracji.

Aż do końca IV w. rozmiary ikonostasu nie przeszkadzały wiernym w pełnym uczestnictwie w misterium św. Liturgii, celebrowanej w ołtarzu. Paul Evdokimov stwierdził, iż do rozrastania się tej przegrody doprowadziły względy dydaktyczne, pragnienie ikonograficznego unaocznienia wiernym ekonomii zbawienia. Zagroziło to jednak czynnemu udziałowi wiernych w działaniach liturgicznych. W Rosji tradycja Józefa Wołokołamskiego, promująca wspaniałość i bogactwo zdobnictwa obrzędowego, przewyciężyła duchową prostotę i umiar Nila Sorskiego. Zdaniem Evdokimova spowodowało to pojawienie się pomiędzy kapłanem a ludem napięcia, istniejącego po-

między Kościołem i światem, a wraz z nim niebezpieczeństwo zbyt silnego rozdziału pomiędzy sanktuarium a nawą.

Warto w tym miejscu zauważyć, iż w historii Cerkwi rozrost ikonostasu, realizm w ikonie, nadmierna dekoracyjność, przerost formy nad treścią w architekturze, ikonografii i śpiewie liturgicznym związane były z osłabieniem życia duchowego i niezgodnymi z wcześniejszą tradycją wpływami z zewnątrz.

Obecnie w wielu lokalnych Cerkwiach prawosławnych zarysowuje się narastająca tendencja do powrotu do dawnej prostoty i oszczędności form w każdej z tych dziedzin, co pozwala wiernym słyszeć modlitwy kanonu eucharystycznego i pełniej uczestniczyć w misterium św. Liturgii.

IKONOSTAS JAKO FORMA PRZESTRZENNA

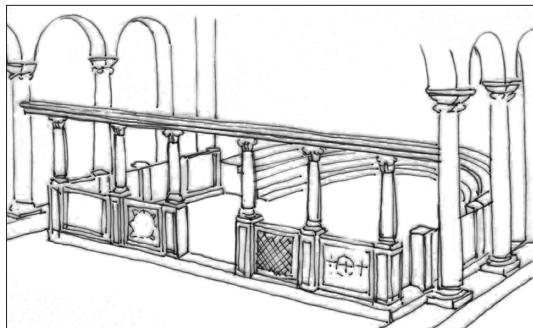
Jako forma przestrzenna ikonostas w swej w najprostszej wersji może stanowić kompozycję składającą się z ikon Bogarodzicy z Dzieciątkiem (Wcielenie – pierwsze przyjście Chrystusa), rajskich czy królewskiej bramy oraz ikony Paruzji – powtórnego przyjścia Chrystusa w chwale. Na skrzydłach królewskiej bramy umieszczona jest ikona Zwiastowania Bogarodzicy i czterech Ewangelistów. W ikonostasie są też drzwi diakońskie. W bardziej rozbudowanych formach ikonostasu w pierwszym jego rzędzie pojawia się ikona święta lub świętego danej cerkwi, a nad Królewską Bramą ikona Ostatniej Wieczerzy. Następny rząd stanowi zwykle kompozycja Deesis – błaganie, orędownictwo Bogarodzicy i Jana Chrzciciela, świętych i aniołów przed Chrystusem. Następne rzędy to dwanaście wielkich święt, starotestamentowi prorocy i patriarchowie.

Technologie wykonania ikonostasu to: drewno, kamień, ceramika, metaloplastyka. Projektując formę ikonostasu należy pamiętać, iż środki plastyczne, którymi dysponuje dana technologia, powinny być dobrane w taki sposób, aby nie zdominować ikony. Bogaty światłocień rzeźby, zbyt duży kontrast kamienia, zbyt bogaty rysunek samej formy ikonostasu, niewłaściwe sztuczne oświetlenie może spowodo-

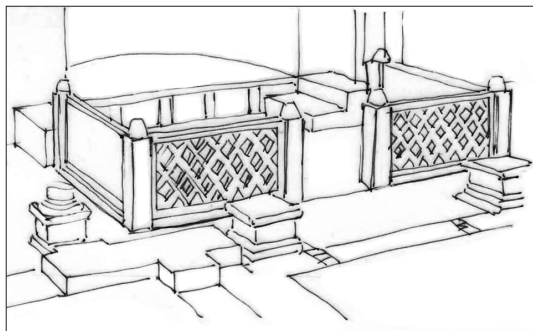
wać, iż płaska, pozbawiona światłocienia, lecz bogata w „wymowną” symbolikę koloru ikona staje się „zakrzyczana” i zagłuszona.

Oto kilka przykładów ikonostasów w różnych przejawach ich formy.

Pierwotna forma ikonostasu to niska kolumnada ustawiona pomiędzy częścią ołtarzową a nawą świątyni.



Il. 1. Bazylika „Aphentali”
na wyspie Lesbos, IV w.
(rys. na podstawie rekonstrukcji A. Orlandos)



Il. 2. Bazylika z IV wieku w
Ochrydzie (rys. na podstawie
rekonstrukcji A. Orlandos)

Forma ikonostasu, kolorystyka, dekoracja i detal służą afirmacji ikony.

Proporcje ikonostasu są bardzo harmonijnie zestawione z proporcjami wnętrza – wielkościami łuków, podziałami poziomymi polichromii. Naturalny kolor drewna ikonostasu współgra z żółtą ochrą tła ikon polichromii. Delikatny relief pasów dekoracji i zachowany

Il. 3. Cerkiew św. Mikołaja
we Frankfurcie



rysunek drewna to ubogacające całość elementy, których wielkość i siła oddziaływania zostały zaprojektowane w zgodzie z czytelnością w tym wnętrzu zasadą afirmacji ikony.

Przykład niewysokiego ikonostasu w monumentalnym wnętrzu świątyni (il. 4). Kamienna forma dzięki kolorystyce i koronkom płaskorzeźb jest lekka, a jej rytmiczna kompozycja współgra z symetrycznym układem programu ikonograficznego części ołtarzowej.

Minimalistyczna forma ikonostasu definiuje charakter tego małego wnętrza (il. 5). Główny element – łuk Królewskiej Bramy – podkreśla wertykalny charakter przestrzeni. Ikonostas, polichromia, kolorystyka wnętrza, detal, stanowią bardzo spójną całość, konsekwentnie zbudowaną przestrzeń sakralną.

Il. 4. Cerkiew św. Dymitra
w Salonikach





Il. 5. Baptysterium przy cerkwi św. Archaniola Michała w Bielsku Podlaskim. Projekt ikonostasu i polichromia – prof. Jerzy Nowosielski



Il. 6. Uusi Valamo (Monastr Nowy Wałaaam, Finlandia), kaplica św. Sergiusza i Hermana

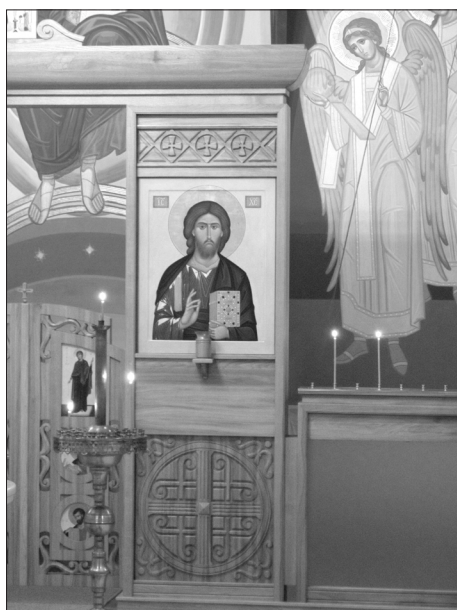
Ikonostas w formie prostokąta od góry zamknięty prostą linią gzymsu (najczęściej górny gzyms wieńczy forma krzyża, często z tablicami Dekalogu) – il. 6. Kompozycja ikon w ikonostasie nie jest symetryczna ze względu na wymiary i styl ikon a mimo to stanowi harmonijną całość. Ważną rolę w scaleniu kompozycji mają dwa motywy dekoracyjne porządkujące różnice wielkości ikon. Całość wieńczy kompozycja Deesis w formie polichromii na ścianie. Przy tak małej a bogatej formie ikonostasu i małym wnętrzu, zadbano aby w dalszej części pojawiło się tylko kilka ikon w rytmicznym układzie.

Il. 7. Cerkiew św. proroka Eliasza parafii św. Jana Klimaka na Woli w Warszawie



Bardzo niska historyczna forma ikonostasu zestawiona jest w tej dolnej cerkwi z polichromią profesora Jerzego Nowosielskiego. Forma wydaje się być wręcz nienaturalnie „przyciśnięta”, gdy patrzymy na proporcje przekroju pionowego wnętrza. Trafność decyzji projektowych doceniamy jednak w czasie św. Liturgii dzięki żywemu uczestnictwu w Misterium.

Zasadniczym dla koncepcji całości wnętrza jest umieszczenie kompozycji Deesis na krzyżowej formie zbudowanej na przeciwległych ścianach wnętrza, które określają centralny, dośrodkowy układ przestrzeni (mimo prostokątnego rzutu wnętrza) – il. 8, 9. Podkreśleniu tego służy również sposób oświetlenia wnętrza. Forma ikonostasu eksponuje dwie największe ikony – Bogarodzicy z Dzieciątkiem i Chrystusa. W przechodzi w formę „świecznika”, który ogniem świec i „mgłą świętych” matowego szkła prowadzi do prezbiterium.



Il. 8, 9. Baptysterium przy cerkwi
Świętego Ducha w Białymstoku.
Projekt wnętrza, ikonostasu, pro-
gramu ikonograficznego, wyposa-
żenia – Tatiana Misijuk

SUMMARY

Tatiana Misijuk

Iconostasis

Keywords: icon, iconostasis, sacred art, symbol, canon of iconography, history of art, liturgy

The paper indicates a complex meaning of the *iconostasis* both in sacred art and liturgics of the Orthodox Church. Selected examples illustrate a process of historical development of the iconostasis, contemporary variety of forms and its influence on worship celebrated in the Orthodox church.

ARTYKUŁY

ŚWIĘCI W KALENDARZOWEJ PRAKTYCE LITURGICZNEJ KOŚCIOŁA PRAWOSŁAWNEGO

Słowa kluczowe: kalendarz kościelny, święci, świętość, kult świętych, dyptychy, martyrologiony, męczennicy, apostołowie, prorocy, święci hierarchowie, świątobliwi, święci władcy, darmo leczący, saloici

Prawosławne kalendarze zawierają imiona tysięcy świętych, a ich liturgiczne wspomnienie odbywa się każdego dnia podczas św. Liturgii. Tym samym każdy dzień roku kościelnego jest uświęcony przez wspomnienie świętych, a w nabożeństwach tego dnia oddawany jest im szczególnie kult modlitewny. Liturgicznie Kościół wyraża wdzięczność Bogu za świętych, jak też prosi ich samych o wstawiennictwo za nas przed Bogiem.

Chociaż cześć oddawana przez chrześcijan świętym pojawiła się wraz z powołaniem do życia Kościoła, to nie od razu powstały kalendarze liturgiczne i nie od razu pojawiły się w nich imiona liturgicznie wspominanych przez nas świętych. Zarówno wspomnianie świętych, jak i wpisywanie ich imion do kościelnych kalendarzy liturgicznych było procesem długim i skomplikowanym. W niniejszym artykule zostanie przedstawiony zarys początkowego etapu procesu formowania się kalendarzy kościelnych w kontekście umieszczania w nich imion świętych poszczególnych typów świętości. Tym samym zostanie przybliżony ten mało znany (w każdym razie dużo mniej niż np. kult ikon i relikwii świętych) wycinek tematu okazywania przez Kościół więzi ze świętymi.

Święci zajmują ważne miejsce zarówno w historii Kościoła, jak i jego hymnografii, ikonografii oraz pobożności¹. Oddawanie im czci w Kościele to bardzo stara, zachowywana od czasów apostoelskich tradycja. Prawosławni wierni traktują świętych przede wszystkim jako swoich orędowników i opiekunów w niebie. Największą i najbardziej intensywną część Kościoła spośród wszystkich świętych odbiera Matka Boża. Ona to osiągnęła najwyższe wyżyny duchowe spośród wszystkich ludzi i to ona stoi na czele pocztu świętych wysławianych przez Kościół prawosławny, jako ta, która „jest najbliższą Chrystusowi ze wszystkich istot żywych”² i to zarówno w sensie duchowym, jak i cielesnym. Matka Boża wraz z poczem pozostałych świętych (znanych lub nieznanymi z imienia), tworzą „złoty łańcuch”, wiodący do apostołów i Chrystusa. Ponieważ miejsce Bogarodzicy jest tak wyjątkowe i zasługujące na oddzielne potraktowanie, to w niniejszym zarysie temat ten nie zostanie przedstawiony, a jedynie początkowy okres kalendarzowego wspomnienia pozostałych świętych.

Już apostoł Paweł wzywał chrześcijan: „Pamiętajcie o waszych przełożonych, którzy głosili wam słowo Boże, a rozważając ostatnie chwile ich życia naśladowajcie ich wiarę” (Hbr 13, 7). Takimi przykładami do naśladowania, jeszcze przed napisaniem przez niego tych słów, byli m.in.: pierwszomęczennik arcydiakon Stefan, apostołowie Jakub syn Zebedeusza i Jakub brat Pański. Towarzysze podróży biskupa Antiochii Ignacego, który poniósł śmierć męczeńską w Rzymie na początku II w., kończąc opis jego męczeństwa, piszą: „Wychwalając Boga (...) i wysławiając świętego, zanotowaliśmy dla was dzień i rok

1 Anthony M. Coniaris oddawanie czci świętym trafnie nazywa „duszą prawosławnej pobożności”, patrz: A. M. Coniaris, *Introducing The Orthodox Church. Its Faith and Life*, Minneapolis 1982, s. 91.

2 Arcybiskup Antoni Bloom, *Odwaga modlitwy*, tłum. E. Wolnicka, Poznań 1987, s. 59.

jego śmierci”³. Z kolei chrześcijanie ze Smyrny, kończąc opis męczeństwa św. Polikarpa, piszą o tym, iż ukryli jego szczątki oraz, że w tym miejscu będą zbierać się w celu świętowania „dnia jego męczeńskich narodzin”⁴. „Męczeństwo Polikarpa” (ok. 156–159) jest też pierwszym udokumentowanym świadectwem o kulcie męczenników w Kościele.

Zatem już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa w rocznicę śmierci świętych chrześcijanie spotykali się na wspólną modlitwę dla uczczenia ich pamięci. Te liturgiczne spotkania odbywały się początkowo przy grobie świętego, a później w świątyni, w której przechowywano jego relikwie. Wierni uczestniczący w takich spotkaniach wysłuchiwali m.in. żywota świętego, mowy pochwalnej na jego cześć, brali udział w związanych z tym agapach (łac. *agapae nataliatae*).

Początkowo kult chrześcijańskich świętych obejmował nowotestamentowych męczenników za wiarę oraz najbliższych uczniów Jezusa Chrystusa – apostołów, a w mniejszym zakresie i jeszcze później również świętych starotestamentowych – proroków i patriarchów. Kult apostołów i męczenników był szeroko rozpowszechniony zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie już w II–III wieku⁵. W szczególności koncentrował się on na męczennikach – pierwszych chrześcijańskich świętych. Męczennicy zatem stanowią podwalinę i fundament Kościoła. W pierwszych wiekach chrześcijaństwa męczeństwo w największym stopniu sprzyjało też rozwojowi Kościoła i było swojego rodzaju kontynuacją służby apostołskiej.

3 *Acta primorum martyrum sincera et selecta*, ed. Th. Ruinart, wyd. IV, Augsburg 1802, s. 47-48.

4 Ibidem, s. 92-93. Już w II w. chrześcijanie uroczystie czcili pamięć męczenników w rocznicę ich śmierci, a dzień ten uważany był za ich narodziny do nowego życia (łac. *natalitiae*; gr. γενεφλιον – dzień męczeńskich narodzin); patrz: M. Skabałłanowicz, *Tołkowyj Tipikon. Objasnitielnoje izłożenija Tipikona s istoriczskim wwiedieniem*, Moskwa 2004, s. 68. Pogląd ten stał się przyczyną tego, iż również w późniejszym czasie w roku liturgicznym nie czczono dni urodzin (poza nielicznymi wyjątkami na rzecz Zbawiciela, Bogarodzicy i św. Jana Chrzciciela, przy czym święta z tym związane pojawiły się stosunkowo późno), a właśnie rocznice śmierci.

5 Biskup Hilarion (Alfiejew), *Prawosławie*, t. 1, Moskwa 2008, s. 707.

Tertulian w jednej ze swych najwcześniejszych prac pisze: „Składamy ofiary za zmarłych i uroczyście czcimy świętych”⁶, wyjaśniając też, że „Krew męczenników jest ziarnem chrześcijaństwa”⁷. „Według najstarszej tradycji – pisze Paul Evdokimov – męczennik bezpośrednio wchodzi do Królestwa”⁸. Początkowo zatem męczennicy zaliczani byli do grona świętych automatycznie. Zwykle wystarczał tylko udział biskupa w pogrzebie, po którym imię męczennika wpisywano na listę osób (dyptych), którą odczytywano podczas św. Liturgii. Jakkolwiek świętowanie pamięci męczenników w II wieku miało wciąż jeszcze zasięg lokalny. Dotyczyło to również apostołów oraz mężów apostoelskich (w Prawosławiu nazywanych „apostołami z grona 70”), większość z których zmarła śmiercią męczeńską. Stąd też zbieżność czci oddawanej apostołom z kultem męczenników.

Zachowane do naszych czasów zabytki piśmiennictwa III w. nie wspominają o „żadnym ogólnokościelnym święcie ku czci jakiegokolwiek świętego czy męczennika”⁹. Jednak już w tym okresie coraz bardziej rozwijał się kult niektórych spośród nich, co stanowiło przygotowanie mającego nastąpić z biegiem czasu ich kultu ogólnokościelnego. I tak w „Postanowieniach Apostoelskich”, pochodzących z końca III w./początku IV w., czytamy: „Oдноśnie мęczеников мовимы вам, абы cieszyли się они u was wszelką czcią, tak jak i my [apostołowie] czcimy błogosławionego Jakuba biskupa i świętego naszego współcelebransa Stefana”¹⁰. Były to jedyne dwa imiona świętych czczonych przez cały Kościół w tym okresie. Z kolei 20. kanon soboru w Gangrze (ok. 340) stanowił wyraźnie: „Jeśli ktokolwiek, owładnięty stanem hardości, z pogardą odrzuca zgromadzenia na cześć męcen-

6 C. Dodgson, *Tertullian, Vol. 1. Apologetic and Practical Treatises*. (1842); http://www.tertullian.org/lfc/LFC10-10_ad_martyras.htm.

7 Tertullian, *PL* 1, 534.

8 P. Evdokimov, *Prawosławie*, przeł. J. Klinger, Warszawa 1986, s. 27.

9 M. Skabałanowicz, *Tołkowyj Tipikon...*, op. cit., s. 128.

10 *Postanowienia Apostoelskie* V, 8; cyt. za: M. Skabałanowicz, *Tołkowyj Tipikon...*, op. cit., s. 140.

ników i dokonywane dla uczczenia ich pamięci nabożeństwa, niech będzie wyklęty”¹¹.

Kres otwartych i zorganizowanych prześladowań chrześcijan, jaki położyło wydanie edyktu mediolańskiego w 313 r., zintensyfikował również cześć oddawaną świętym. Było to tym bardziej naturalne, że znane były daty śmierci męczenników, w posiadaniu Kościoła często były ich relikwie, znano też miejsca, gdzie znajdowały się ich groby. Każda gmina chrześcijańska miała przy tym swoich męczenników, związanych z jej zasięgiem terytorialnym. Nowe uwarunkowania polityczne sprzyjały gromadzeniu i opracowywaniu informacji o męczennikach, bazujące na oficjalnych protokołach sądowych oraz spisanych świadectwach naocznych świadków. Taką pracę podjęto w każdej bardziej znaczącej gminie. W ten sposób zostało zapoczątkowane powstawanie kalendarzy liturgicznych zawierających m.in. wykazy świętych czczonych na danym terenie.

Jakkolwiek jeszcze przed wydaniem edyktu mediolańskiego informacje na temat świętych chrześcijanie włączali do innego rodzaju zbiorów. Początkowo, do IV w., zbiory te posiadały formę wykazów imion męczenników wraz ze wskazaniem dnia ich modlitewnej pamięci. Tworzyły one tabliczki z imionami członków danej gminy chrześcijańskiej (tzw. dyptychy), które były wymieniane podczas św. Liturgii, będące swojego rodzaju kalendarzami. Lakoniczność tych wykazów wynikała z tego, że adresowane one były tylko do członków własnej gminy, w której szczegóły dotyczące życia i śmierci męczenników były dobrze znane. Natomiast wraz z rozwojem kontaktów pomiędzy gminami chrześcijańskimi, pojawił się kult najbardziej znanych męczenników wykraczający poza jedną gminę. Aby uniknąć gmatwaniny w dyptychach powstających w różnych gminach i dotyczących różnych świętych, żyjących w różnych miejscach i różnym czasie, w IV w. pojawiły się wykazy męczenników ułożone w porządku dnia ich śmierci zwane „Martyrologionami” („Martyro-

11 A. Znosko, *Kanony Kościoła Prawosławnego*, t. 1, Hajnówka 2000, s. 141.

logiami”). To na ich podstawie sformował się roczny krąg nabożeństw. Najstarszy taki wykaz, który zachował się do naszych czasów¹², to spis święt Kościoła Rzymskiego „Depositio martyrum” z 354 roku¹³.

„Martyrologiony” różniły się jednak od kalendarzy tym, że zawierały znacznie więcej informacji o świętych i nie miały przeznaczenia liturgicznego. Kalendarze zaś wydawane były z błogosławieństwa najwyższych władz kościelnych (danej gminy)¹⁴ i były wykorzystywane podczas nabożeństw. Ponadto w kalendarzach początkowo podawano zwykle tylko jednego (najważniejszego, najbardziej znanego czy cieszącego się największą czcią) świętego czczonego danego dnia, podczas gdy w „Martyrologionach” pod każdą datą wspominano kilku czy nawet kilkunastu świętych¹⁵.

Początkowo kalendaria z imionami świętych chrześcijańskich były „dołączane do kalendarzy pogańskich”¹⁶. Pierwszy znany tak skonstruowany kalendarz powstał w Kościele Rzymskim na rok 354¹⁷. Został on sporządzony przez Furiusza Dionizego Filokaluśa dla będącego chrześcijaninem wysokiego urzędnika rzymskiego o imieniu Walenty¹⁸. Od nazwiska autora znany jest jako „Kalendarz Filokaluśa” bądź „Chronograf”. Jest to kalendarz czysto pogański, w którym poza świętem Bożego Narodzenia znalazły się dwa wykazy świętych chrześcijańskich: pierwszy to spis 12 biskupów Rzymu (od Lucjusza do Juliusza I, tj. od 253 do 352 r.) (łac. *Depositio episcoporum roma-*

12 Do naszych czasów nie zachował się pochodzący z 250 r. List św. Cypriana z Kartaginy, w którym zamieścił on listę świętych (*List 12*, 2).

13 W. Połonski, *Agiografija*, http://www.krugosvet.ru/enc/kultura_i_obrazovanie/literatura/AGIOGRAFIYA.html.

14 Arcybiskup Sergiusz (Spasski), *Połnyj miesiacesłow Wostoka*, t. 1, *Wostocznaja agiologija*, Moskwa 1997, s. 5.

15 M. Matuszewski, ks., „*Martyrologium Romanum*” jako księga liturgiczna, <http://www.kkibids.pl/abamnesis/45/9/html>.

16 M. Skabałanowicz, *Tołkowyj Tipikon...*, op. cit., s. 276.

17 Arcybiskup Sergiusz (Spasski), *Połnyj miesiacesłow Wostoka...*, op. cit., s. 40; Wiktor Ałymow podaje rok 352; patrz: W. Ałymow, *Istoriczeskaja liturgika*, <http://www.like-book.ru/books/view/39655/?page=5>.

18 M. Matuszewski, ks., „*Martyrologium Romanum*” jako księga liturgiczna, op. cit.

norum), drugi zaś to spis rzymskich męczenników (łac. *Depositio martyrum*), sięgający 304 roku i zawierający 22 imiona (w tym kilku biskupów Rzymu oraz kilku świętych nierzymskich)¹⁹. Przy ich imionach nie umieszczano jeszcze tytułów „święty” lub „męczennik”. Pod koniec IV w. dni pamięci męczenników w kalendarzach kościelnych było już „stosunkowo dużo”²⁰.

Za najstarszy zachowany wschodni kalendarz liturgiczny uważany jest „Martyrologion Syryjski”, będący syryjskim tłumaczeniem greckiego tekstu, powstałego w Nikomedii w 362 roku²¹, a przepisany w latach 411–412. Został on odkryty dopiero w 1865 r. przez angielskiego orientalistę W. Wrighta²² i obecnie przechowywany jest w Londynie. Z pewnością nie był to pierwszy wschodni kalendarz²³. Jakkolwiek jest to jedyny zachowany do naszych czasów taki kalendarz (zachodnich kalendarzy zachowało się znacznie więcej), pochodzący z „pierwszego okresu wschodniej hagiologii”²⁴, tj. z pierwszych czterech wieków chrześcijaństwa. Dlatego też poświęcimy mu więcej uwagi.

Pełny tytuł tego martyrologionu brzmi: „Imiona panów naszych męczenników i zwycięzców oraz dni, w które przyjęli oni korony”. Jest on stosunkowo krótki. Rozpoczyna się datą 26 grudnia, a kończy datą 24 listopada, tak więc do naszych czasów nie dotarł praktycznie cały jego ostatni miesiąc. Poza nielicznymi świętami zawiera on 180 pamięci²⁵, przy czym termin „pamięci” należy rozumieć nie

19 M. Skabałanowicz, *Tolkowyj Tipikon...*, op. cit., s. 276.

20 Biskup Hilarion (Ałfiejew), *Prawosławie*, t.1, op. cit., s. 709.

21 M. Matuszewski, ks., „*Martyrologium Romanum*” jako księga liturgiczna, op. cit. Wiktor Ałymow twierdzi, że został on sporządzony prawdopodobnie w latach 90. IV w.; patrz: W. Ałymow, *Istoričeskaja liturgika*, <http://likebook.ru/books/view/39655/?page=5>.

22 Arcybiskup Sergiusz (Spasski), *Połnyj miesiacesłow Wostoka...*, op. cit., s. 75.

23 Ibidem, s. 77.

24 Ibidem, s. 21.

25 Arcybiskup Sergiusz podaje, że z tej liczby tylko 45 pamięci znajdowało się w kalendarzach liturgicznych końca XIX w.; patrz: Arcybiskup Sergiusz (Spasski), *Połnyj miesiacesłow Wostoka...*, op. cit., s. 22.

tylko jako jedno imię, ale też grupy świętych, którzy ponieśli śmierć w tym samym miejscu i czasie. Zwykle jest to jedna pamięć na jeden dzień. Niektóre pamięci powtarzają się w różnych dniach nawet dwa lub trzy razy w roku. Wymieniani święci, to niemal bez wyjątku wschodni męczennicy, przy czym najwięcej jest pamięci świętych nikomedyjskich (32), antiocheńskich (24) i aleksandryjskich (19)²⁶. Poza męczennikami pierwszych wieków znajduje się w nim również pamięć św. męczenników Machabeuszy (†166 r. do Chrystusa) oraz biskupów: jednego rzymskiego oraz po dwóch aleksandryjskich, antiocheńskich i palestyńskich, jak też apostołów: Jana i Jakuba, Piotra i Pawła oraz pierwszomęczennika Stefan, zwanego „koryfeuszem męczenników”. W „Martyrologionie Syryjskim” znajduje się również jeden dzień, w którym obchodzona jest pamięć wszystkich męczenników, co stanowiło odpowiedź na potrzebę upamiętnienia tysięcy bezimiennych męczenników, którzy ponieśli śmierć za Chrystusa w pierwszych wiekach. Z czasem święto to przerodziło się w pamięć wszystkich świętych. Takim dniem jest w tym kalendarzu piątek po święcie Paschy. Św. Jan Chryzostom w słowie na to święto, określa je na pierwszą niedzielę po Pięćdziesiątnicy²⁷.

Dodatek do „Martyrologionu Syryjskiego” stanowi wykaz imion męczenników perskich, podanych według hierarchii święceń – najpierw biskupi, następnie prezbiterzy, a na końcu diakoni, przy czym przy imionach nie podano dat świętowania ich pamięci.

Michał Skabałanowicz nazywa ten martyrologion „typem kalendarza lokalnego na początkowym etapie jego rozwoju w ogólnokościelny”²⁸, zaś Wiktor Ałymow tytułuje już „kalendarzem ogólnokościelny”²⁹. W każdym razie martyrologion ten jest z pewnością do-

26 M. Skabałanowicz, *Tolkowij Tipikon...*, op. cit., s. 277.

27 PG 50,706. Na Wschodzie dzień modlitewnej pamięci wszystkich świętych znalazł się tym samym wśród świąt ruchomych, podczas gdy na Zachodzie wśród świąt nieruchomych (obecnie jest to 1 listopada), niezależnych od dnia świętowania Paschy.

28 Ibidem, s. 277-278.

29 W. Ałymow, *Istoriczeskaja liturgika*, op. cit.

wodem na to, że już w IV w. na Wschodzie istniał obszerny kalendarz, zawierający wiele pamięci świętych na większość dni roku.

Przykładem lokalnego kalendarza, powstałego w zbliżonym okresie co „Martyrologion Syryjski” jest kalendarz sporządzony w Kartagenie (północna Afryka). Rozpoczyna się on Paschą (19 kwietnia), a urywa się na 16 lutego. Spośród dni w tym przedziale czasowym 80 zawiera pamięci świętych, czczonych w Kościele Kartagińskim. Poza świętymi lokalnymi znajdują się tam imiona męczenników Machabeuszy, Jana Chrzciciela, Dzieciątek Betlejemskich, apostołów Andrzeja i Jakuba brata Pańskiego, Łukasza i pierwszomęczennika Stefana. Przy ich imionach umieszczane już są stosowne tytuły, jak: męczennik, święty męczennik, apostoł, chrzciciel (Jan), pierwszomęczennik (Stefan) czy ewangelista i męczennik (Łukasz)³⁰.

Na uwagę zasługuje również pochodzący w połowy V w. kalendarz Polemiusa Silviusa, biskupa miasta Sitten w północnej Italii, który stanowi kompilację kalendarza pogańskiego i chrześcijańskiego. Poza różnymi świeckimi świętami pogańskimi (w liczbie 53), zawiera on również 4 święta chrześcijańskie (z Paschą na czele) oraz 6 świąt ku czci chrześcijańskich świętych: Piotra i Pawła, Machabeuszy, Wincentego, Hipolita, Stefana i Laurencjusza³¹. Z kolei, co interesujące, „Fasti consulares” (coroczne wykazy konsulów w starożytnym Rzymie) powstałe około 500 roku, a kończące się na 493 r., poza kilkunastoma imionami świętych przypisanych do dnia ich śmierci, zawierają również święto ku czci apostołów Łukasza i Andrzeja odnoszące się już nie do rocznicy ich śmierci, lecz do dnia przeniesienia ich relikwii do Konstantynopola w 336 roku³².

Z przytoczonych przykładów widać jak złożony i długotrwały był początkowy okres formowania się kalendarzy liturgicznych. Charakteryzował się on zdecydowaną przewagą męczenników nad

30 Arcybiskup Sergiusz (Spasski), *Połnyj miesiacesłow Wostoka...*, op. cit., s. 42; M. Skałłanowicz, *Tołkowyj Tipikon...*, op. cit., s. 278.

31 Arcybiskup Sergiusz (Spasski), *Połnyj miesiacesłow Wostoka...*, op. cit., s. 4.

32 Ibidem, s. 4-5.

innymi kategoriami świętości. Kategorią zbliżoną do męczenników byli wyznawcy – osoby obecne w Kościele pierwszych wieków, które doznały cierpień z rąk pogan, ale nie zmarły śmiercią męczeńską³³. Biskup Kartaginy Cyprian (†258) bardzo wczesnie wzywał swój kler do tego, aby zapisywano nie tylko daty śmierci męczenników, lecz również wyznawców. Poczynając od IV w. termin „wyznawca” był używany również wobec osób, które świętością i doskonałością życia zaświadczały o swojej wierze, przy czym nie zmarły śmiercią męczeńską³⁴. Równolegle jednak w dalszym ciągu terminu tego używano w pierwotnym znaczeniu, w szczególności wobec obrońców czystości wiary w okresie szerzenia się herezji ariaństwa, eutychanizmu, monofiletyzmu, ikonoklazmu i in. W gronie męczenników najszerzą czcią cieszyli się w tym okresie pierwszomęczennik Stefan oraz Jan Chrzciel.

Równolegle z męczennikami wzrastała też ranga większości apostołów, „filarów Kościoła”³⁵, którzy „pierwsi głosili orędzie o Wcielonym Słowie Bogu i o zbawieniu przez Chrystusa”³⁶. Dotyczyło to szczególnie tych, których uważano za założycieli danego Kościoła lub gdzie odkryto ich relikwie (Piotra i Pawła w Rzymie, Jakuba brata Pańskiego w Jerozolimie, Marka w Aleksandrii). Jak zauważa Michał Skabałłanowicz³⁷ pamięci apostołów, wcześniej niż męczenników nabrały wymiaru ogólnokościelnego. Kult apostołów stał się powszechny dopiero od IV w., a datą graniczną wydaje się być rok 313, gdy wydano edykt mediolański. Na mocy tego dokumentu chrze-

33 Po początkowym okresie krwawych prześladowań chrześcijan w Cesarstwie w I–II w., już w III w. polityka władz uległa pewnej modyfikacji – celem prześladowców stało się nie tyle pozbawienie życia wyznawców Chrystusa, co zmuszenie ich przy pomocy tortur, więzienia, wygnania i innych środków do wyrzeczenia się wiary.

34 W. M. Żiwow, *Swjatosť’ (kratkij słowar agiograficzeskich terminow)*, Moskwa 1994, s. 17 (tu i dalej podaję numery stron wydruku komputerowego).

35 A. Ju. Kostin, *Niebiesnyje zastupniki*, Moskwa 2004, s. 9.

36 G. S. Bebis, *Święci Kościoła*, [w:] *Prawosławie. Światło wiary i źródeł doświadczenia*, Lublin 1999, s. 126.

37 M. Skabałłanowicz, *Tołkowyj Tipikon...*, op. cit., s. 279.

ścijaństwo otrzymało status legalności w Cesarstwie, a „męczeństwo krwi stopniowo zastępuje życie według Ewangelii”³⁸.

W poszczególnych Kościołach lokalnych w pierwszych wiekach na równi z męczennikami i apostołami czczono też pamięć kierujących nimi zmarłych hierarchów. Przy ich imionach nie używano przy tym terminu *natalitiae*, zastrzeżonego dla męczenników, lecz „pamięć” bądź „śmierć”³⁹. Cześć oddawana hierarchom stanowiła przedłużenie czci, którą Kościół oddaje apostołom⁴⁰. W ich przypadku uznanie za świętego odbywało się na podstawie osobistych zasług i cnót. Początkowo cześć oddawana hierarchom jako świętym koncentrowała się w Kościołach lokalnych, a każda lokalna wspólnota obchodziła pamięć swoich biskupów. Ich imiona, podobnie jak imiona męczenników, wpisywano do dyptychów i regularnie odczytywano podczas nabożeństw. W miarę rozwoju kultu imię tego czy innego świętego zaczynało wykraczać poza granice jednej diecezji, a kult nabierał charakteru powszechnego⁴¹. Dopiero z biegiem lat zaliczenie hierarchów do grona świętych zaczęło być bardziej selektywne.

W IV–V w. w Kościele pojawił się pogląd mówiący o tym, że życie prowadzone z pełnym oddaniem Kościołowi pod względem świętości równe jest męczeństwu. W tym okresie w chrześcijaństwie powstał kult świętych mnichów. Szersze oddawanie czci świętym mni-
chom jako osobnemu typowi świętości, rozpoczęło się wraz z końcem

38 G. Skowrońska-Placzynta, *O kategoriach świętych w prawosławiu i ekwiwalentach ich rosyjskich nazw w języku polskim*, [w:] *Z problemów przekładu i stosunków międzyjęzykowych*, pod red. T. Żeberek i T. Boruckiego, Kraków 2002, s. 180.

39 M. Skabałanowicz, *Tołkowyj Tipikon...*, op. cit., s. 279.

40 Bp Hilarion (Ałfiejew) kult świętych hierarchów nazywa „następnym według czasu po kulcie apostołów i męczenników”, nie wspomina przy tym zupełnie o kulcie świętych starotestamentowych; patrz: Biskup Hilarion (Ałfiejew), *Prawosławie*, op. cit., s. 709.

41 Za świętych uznano np. wszystkich biskupów rzymskich pierwszych wieków chrześcijaństwa (pierwszych 30 biskupów rzymskich odbierało cześć jako męczennicy), niemal wszystkich patriarchów konstantynopolińskich poczynając od Mitrofa († ok. 326), a kończąc na Eustachym († 1025), poza tymi, którzy wpadli w herezję, zostali usunięci z katedry lub prowadzili niegodne życie.

czasów prześladowań chrześcijan i zbiegło się w czasie z początkowym okresem rozwoju życia monastycznego. Jako takie zostało ono zapoczątkowane na przełomie III–IV w. i związane było z osobami anachorety – św. Antoniego Wielkiego (†356) oraz założyciela pierwszej wspólnoty cenobitycznej św. Pachomiusza Wielkiego (†346). Początkowo świątobliwi byli czczeni głównie lokalnie (w granicach monasterów lub diecezji), a dopiero po pewnym czasie – wraz z rozprzestrzenianiem się wiadomości na temat ich świętego życia, cudów przez nich dokonanych lub wiadomości na temat ich niezniszczalnych relikwii – ich kult rozprzestrzenił się na cały Kościół⁴². Rozwojowi kultu świętych mnichów szczególnie sprzyjał okres Soborów Powszechnych, w obradach których część z nich brała aktywny udział. Już na początku VII w. istniały dosyć obszerne wykazy świątobliwych, odbierających cześć zarówno lokalnie, jak i powszechnie. Znalazło to swoje odbicie w wykazach pamięci świętych. Abp Sergiusz (Spasski) pisze: „W zachowanych do naszych czasów najstarszych kalendarzach liturgicznych są święci hierarchowie i święci mnisi V i VI wieków, którzy znajdują się bądź nad męczennikami lub też razem z męczennikami”⁴³.

Później niż męczennicy i apostołowie oraz wolniej od nich we wschodnich kalendarzach liturgicznych (obecnie jest to kalendarzom zachodnim) pojawiły się imiona świętych starotestamentowych (wyjątek stanowi tu pamięć męczenników Machabeuszy, która pojawiła się bardzo wcześniej). Było to zapewne przedłużenie ich kultu obecnego w judaizmie. Zgodnie ze świadectwem św. Cyryla Jerozolimskiego (†386) już w starożytnej liturgii imiona proroków były wymieniane po sakramencie Eucharystii⁴⁴. Z reguły wpisywanie imion świętych starotestamentowych wiązało się z odnajdywaniem ich relikwii, ich przenoszeniem oraz cudami, które miały miejsce przy ich relikwiach-

42 H. Paprocki, *Ewolucja kryteriów świętości w Kościele Wschodnim*, [w:] *Święci a pojęcie Kościołów. Święci łączy czy dzieli?*, Kraków 1998, s. 54.

43 Arcybiskup Sergiusz (Spasski), *По́лныи мѣсяцесловъ Востокѣ...*, op. cit., s. 17.

44 W.M. Żiwow, *Святостъ...*, op. cit., s. 47.

rzach. I tak np. błogosł. Hieronim ze Strydonu (†420) wspomina o przeniesieniu kości proroka Samuela z Judei do Konstantynopola⁴⁵, a Hermiasz Sozomenon (†ok. 450) o odnalezieniu relikwii proroka Zachariasza⁴⁶. W późniejszych kalendarzach pojawiają się m.in. związane z odnalezieniem relikwii, imiona proroków Izajasza i Daniela, jak też Dzieciątek Betlejemskich czy św. Symeona Teofora. Z czasem na Wschodzie (w odróżnieniu od Zachodu) w kalendarzach pojawiło się święto ku czci świętych Starego Testamentu (w tym proroków), obchodzone w niedzielę przed Bożym Narodzeniem.

Inni starotestamentowi święci – praojcowie czczeni są w chrześcijaństwie jako święci co najmniej od drugiej połowy IV wieku. Początki ich kultu wiążą się głównie z Kościołem w Jerozolimie⁴⁷, a kult ten znalazł swój wyraz w ustanowieniu świąt ku czci świętych praojców (rozumianych przede wszystkim jako patriarchów Starego Testamentu) i świętych ojców (rozumianych jako świętych Starego Testamentu, którzy znajdują się w drzewie genealogicznym Jezusa Chrystusa).

Uogólniając powyższe, skorzystajmy z wniosków abpa Sergiusza (Spasskiego), który wskazał ogólne zasady odróżniania kalendarzy powstałych w późniejszym czasie od tych wcześniejszych. Wskazuje on na to, że:

- do IV wieku w kalendarzach do imienia świętego nie dodawano jeszcze tytułu, wskazującego na kategorię świętości, co wynikało z faktu ich stosunkowo niedużej liczby oraz tego, że w danej gminie chrześcijańskiej byli oni bardzo dobrze znani;
- czym mniej dni w roku posiada pamięci świętych (indywidualnych bądź grupowych), tym kalendarz jest starszy⁴⁸;

45 Hieronim ze Strydonu, *Przeciw Wigilancjuszowi* (rozdz. 5).

46 Hermiasz Sozomen, *Historia Kościoła* (cz. IX, rozdz. 17).

47 W. M. Żiwow, *Swjatost'...*, op. cit., s. 42.

48 O ile zasada ta dotyczyła wczesnych kalendarzy wschodnich, o tyle w kalendarzach zachodnich z tego okresu miał miejsce odwrotny proces: „późniejsze zachodnie martyrologiony Bedy i Adona (VIII i IX w. – przyp. J.Ch.) i ogólnie inne są dużo bardziej ubogie pamięciami niż starożytny Hieronimowy” – pisze abp Sergiusz (Spasski); patrz: Arcybiskup Sergiusz (Spasski), *Połnyj miesiacesłow Wostoka...*, op. cit., s. 15.

- w najstarszych kalendarzach nie było jeszcze świąt ku czci Matki Bożej, bowiem jej pamięć była obchodzona łącznie ze Zbawicielem w ramach świąt Mu poświęconych;
- w miesiącach marzec i kwiecień, tj. w okresie Wielkiego Postu i Paschy w pierwszych wiekach w kalendarzach nie było jeszcze pamięci świętych, co wynikało z zapisu Kanonu 51 Soboru w Laodycei (343 r.), wskazującego na to, że w tym okresie „nie należy obchodzić dni narodzin męczenników, lecz pamięć świętych męczenników czcić w soboty i dni niedzielne”⁴⁹;
- czym mniej jest w kalendarzach imion świętych hierarchów i świętych mnichów (chyba, że byli oni równocześnie męczennikami bądź wyznawcami), a proporcjonalnie więcej imion męczenników i wyznawców, tym kalendarz jest starszy⁵⁰.

Osobną kwestią pozostają daty, pod którymi w kalendarzach zapisywano imiona świętych. W różnych kalendarzach ci sami święci często figurowali pod różnymi datami, co wynikało m.in. z tego, iż zamiast dnia śmierci zapisywano dzień przeniesienia ich relikwii bądź poświęcenia świątyń na ich cześć. Niejednokrotnie dni te były również dobierane „według uznania osoby opracowującej kalendarz”⁵¹. W szczególności dotyczyło to imion świętych zachodnich wpiśiwanych do kalendarzy wschodnich i odwrotnie. Różnica pomiędzy wczesnymi kalendarzami wschodnimi i zachodnimi polegała też na tym, że przy opracowywaniu tych pierwszych twórcy mieli dużo więcej swobody, czego wynikiem były większe różnice, zaś opracowywaniu kalendarzy zachodnich towarzyszyła większa centralizacja, a zatem i mniejsze różnice w dniach pamięci świętych.

49 A. Znosko, ks., *Kanony Kościoła Prawosławnego*, op. cit., s. 163.

50 Arcybiskup Sergiusz (Spasski), *Połnyj miesiacesłow Wostoka...*, op. cit., s. 12-13.

51 Ibidem, s. 16.

Po okresie martyrologii chrześcijaństwa, w V w. został zapoczątkowany drugi okres formowania się kalendarzy kościelnych, trwający do VIII w. włącznie. Można go nazwać okresem Ojców Kościoła. Z tego okresu na Wschodzie zachowało się niewiele kalendarzy. Ze schyłku tego okresu pochodzą nieliczne zachowane liturgiczne Ewangeliarze i Lekcjonarze (Apostoł) zawierające informacje o dniach pamięci świętych lub stosunkowo krótkie kalendaria z ich imionami. Nie oznacza to, oczywiście, że w tym okresie nie istniały mniej lub bardziej kompletne i pełne synaksariony (prologi) oraz Mineje Lekcyjne (zwane też Minejami Czytanymi). Duże znaczenie dla określenia od kiedy liturgicznie czczona była pamięć tego czy innego świętego miał też proces powstawania poświęconych im pieśni liturgicznych: troparionów, kondakionów, kanonów, hirmosów, sticher, itd.

Abp Sergiusz (Spasski) dokonał analizy szeregu źródeł z tego okresu zawierających mniej lub bardziej bogate wykazy pamięci świętych. Niektóre z nich sięgały VII wieku. Na ich podstawie utworzył kalendarz z imionami powtarzającymi się przynajmniej w czterech źródłach⁵². Poza męczennikami, wyznawcami, apostołami, hierarchami i mnichami, znalazły się w nim również pamięci świętych władców i darmo leczących. Poświęćmy im nieco miejsca.

Wraz z uznaniem chrześcijaństwa za religię państwową pojawił się kult świętych władców⁵³. Oddawanie im czci w chrześcijaństwie zostało zapoczątkowane w okresie Soborów Powszechnych i koncentrowało się w Patriarchacie Konstantynopolitańskim, którego dzieje były ściśle związane z Cesarstwem Bizantyjskim⁵⁴. Sam status władcy, zgodnie z wyrażeniem cesarza Konstantyna I Wielkiego, „postawio-

⁵² Ibidem, s. 18-20.

⁵³ Bp Hilarion (Ałfiejew) pisze, że „kult pobożnych cesarzy i prawowiernych książąt jest późniejszy w porównaniu z kultem męczenników, świętych hierarchów i świętych mnichów”; patrz: Biskup Hilarion (Ałfiejew), *Prawosławie*, op. cit., s. 710.

⁵⁴ Ihumen Andronik (Trubaczow), *Благowiernы́й* (hasło encyklopedyczne), [w:] *Православная энциклопедия*, t. 5, Moskwa 2002, s. 251.

nego przez Boga biskupem spraw zewnętrznych Kościoła”⁵⁵ pozwalał stosować wobec niego przymiotnik „prawowierny”⁵⁶, tj. wyznający prawdziwą (tj. prawosławną) wiarę. Było to możliwe pod dwoma warunkami: władca taki nie mógł być heretykiem, a w swych działaniach musiał kierować się poczuciem sprawiedliwości⁵⁷, a nie bez znaczenia była również jego osobista pobożność. W pierwszych wiekach chrześcijaństwa kultem świętych otaczano przeważnie tych władców, „którzy okazali Kościołowi pomoc w walce z herezjami w epoce Soborów Powszechnych”⁵⁸. Święci władcy czczeni byli zatem nie tyle za swoje wysoce moralne i ascetyczne życie, ile za rolę, jaką odegrali w historii Kościoła. Zaliczenie ich do grona świętych było więc nie tyle uznaniem ich osobistej świętości, co „aktem wdzięczności ze strony Kościoła”⁵⁹. Spośród władców w kalendarzach wschodnich najwcześniej pojawiły się imiona świętego cesarza Konstantyna Wielkiego oraz jego matki Heleny.

Również w epoce Kościoła pierwotnego, bowiem już w III w., narodziła się kolejna kategoria świętości, której przedstawiciele wsławili się swą bezinteresownością w służbie bliźnim, a niekiedy wydzielani są w oddzielną kategorię świętości jako „darmo leczący” (cs. *bies-srebreenniki*). Byli to święci pracujący dla dobra innych, nieodpłatnie leczący choroby ducha i ciała przy jednoczesnej odmowie pobierania jakiegokolwiek wynagrodzenia za swą pracę. Święci ci „uważali, iż miłosierdziem Bożym i dobrem jest dla nich to, że otrzymywali możliwość bezinteresownej pracy w imię Chrystusa”⁶⁰. Ponieważ większość darmo leczących poniosła męczeńską śmierć jeszcze w III–IV

55 Euzebiusz, *Vita Constantini* IV, 24.

56 Ks. dr A. Znosko, *Słownik cerkiewnosłowiańsko-polski*, Białystok 1996, s. 22.

57 Ihumen Andronik (Trubaczow), *Blagowiernyj* (hasło encyklopedyczne), [w:] *Prawosławnaja encikłopedija*, t. 5, Moskwa 2002, s. 251.

58 G. Fiedotow, *Święci Rusi (X–XVII w.)*, tłum. ks. H. Paprocki, Białystok – Bydgoszcz 2002, s. 74.

59 Biskup Hilarion (Ałfiejew), *Prawosławie*, t. 1, op. cit., s. 710.

60 Ihumen Andronik (Trubaczow), *Biessrebreenniki* (hasło encyklopedyczne), [w:] *Prawosławnaja encikłopedija*, t. 5, Moskwa 2002, s. 9.

wieku, to byli oni włączani do kalendarzy bardzo wcześnie jako męczennicy, natomiast tytułu „darmo leczący” przy ich imieniu zaczęto używać pod koniec drugiego okresu rozwoju kalendarzy liturgicznych. W przypadku zaś Cyrusa i Jana (†311), którzy swojego życia nie zakończyli śmiercią męczeńską, początkowo używano tylko określenia „święci”⁶¹.

Analogiczna sytuacja miała miejsce w przypadku umieszczania w spisach imion świętych, którzy przez Kościół nazywani są saloitami (szaleńcami dla Chrystusa – cs. *jurodiwyje* lub *blażennyje*). Ten nowy, „najbardziej niezwykły”⁶² typ świętości sformował się w Bizancjum w VI–VII w., a jego powstanie bierze swój początek w środowisku monastycznym Kościoła Aleksandryjskiego i sięga w głąb IV w.⁶³ do osoby św. Izydory († ok. 365). Fenomen saloizmu, łączącego w sobie odrzucenie rozumu ludzkiego połączone z ascezą ciała, dominował wśród ludzi świeckich, jakkolwiek okresy *jurodztwa* można również dostrzec w żywotach świętych innych typów świętości, jak np. mnichów Symeona Stylity Młodszego (zwanego Diwnogorcem) († ok. 596) i Bazylego Nowego (†X w.). Dlatego też początkowo w spisach świętych przy imionach saloitów używano wyłącznie określenia odnoszącego się do ich „zasadniczego” typu świętości. Ten typ świętości upadł w Bizancjum na przełomie XI i XII w., a w podobnym czasie znalazł swą kontynuację w „nowej wersji” na Rusi, gdzie święci ci w kalendarzach byli już nazywani *jurodziwymi*, tj. saloitami.

Spośród wspomnianych liturgicznych Ewangelarzy z drugiego okresu formowania się kalendarzy kościelnych na uwagę zasługuje napisany złotymi literami Święteczny Ewangelarz z 715 roku, подарowany monasterowi na Synaju przez cesarza Teodozego III. Zawiera on wybrane czytania ewangeliczne na największe święta, w tym na dni poświęcone konkretnym świętym: Symeonowi Stylicie, Bazyle-

61 Arcybiskup Sergiusz (Spasski), *Połnyj miesiacesłow Wostoka...*, op. cit., s. 19.

62 Biskup Hilarion (Ałfiejew), *Prawosławie*, op. cit., s. 710.

63 E. E. Gołubiński, *Istorija Russkoj Cerkwi*, op. cit., s. 656.

mu Wielkiemu, mnichowi Piotrowi, wielkomęczennikowi Jerzemu, apostołowi Janowi Teologowi, apostołom Piotrowi i Pawłowi, Janowi Chrzycielowi i Janowi Chryzostomowi⁶⁴. Poza tym warto wspomnieć o kalendarzach dołączonych do greckich Ewangelarzy pochodzących z Patriarchatu Konstantynopolańskiego, a datowanych na przełom VIII/IX wieku. Pierwszy z nich, tzw. Synodalny Nr 42 (tak został nazwany w Rosji, gdzie znalazł się w Bibliotece Synodalnej w Moskwie), zawierał święta i pamięci na 116 dni w roku. Drugi, zwany Ewangeliarzem Konstantynopolańskim, zawierał święta, wigilie świąt oraz pamięci świętych na 143 dni w roku, przy czym zwykle pamięci jednego świętego dziennie, rzadko zaś dwóch lub trzech⁶⁵.

Do naszych czasów zachowało się dużo więcej martyrologiów powstałych w tym samym okresie na Zachodzie, a zawierających imiona świętych wraz z datami ich pamięci. Były one przy tym dużo bardziej kompletne, bowiem zawierały imiona i podstawowe dane świętych na każdy dzień roku. Wskazuje na to np. list papieża rzymskiego Grzegorza (590-604) do patriarchy aleksandryjskiego Eulogiusza z 598 roku, w którym pisze on, że w jego czasach był już wykaz wielu świętych na każdy dzień i z różnych miejsc, w tym bez wątpienia również ze Wschodu⁶⁶.

Pośród wykazów świętych powstałych w tym czasie na Zachodzie na szczególną uwagę zasługuje Martyrologium Hieronima (*Martyrologium Hieronimianum*), wzorowany na Martyrologium Synajskim. Nie jest znany ani jego autor (sama nazwa martyrologionu, nawiązująca do bł. Hieronima ze Strydonu miała jedynie podnieść jego rangę), ani czas powstania, który datowany jest przez różne źródła na połowę V w.⁶⁷ – połowę VI wieku⁶⁸. Jego oryginał nie zachował

64 Arcybiskup Sergiusz (Spasski), *Połnyj miesiacesłow Wostoka...*, op. cit., s. 91.

65 Ibidem, s. 93-94.

66 Ibidem, s. 15.

67 M. Matuszewski, ks., „*Martyrologium Romanum*” jako księga liturgiczna, op. cit.

68 *Uroczystość Wszystkich Świętych w nauczaniu Kościoła i polskich tradycjach ludowych*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 2009, t. XXVIII/1, s. 105 (za: <http://www.portel.pl/artukul.php3?i=46148>).

się. Do naszych czasów dotarł jedynie odpis sporządzony w Auxerre około półtora wieku później⁶⁹. Martyrologium to zawiera aż 6 tysięcy imion, co sprawiło, że na większość dni roku było po kilkanaście pamięci, chociaż zawiera też dni z 3-4, ale również ponad 100 pamięciami⁷⁰. Martyrologium to stara się przy tym objąć swym zasięgiem świętych całego Kościoła, ze Wschodu i Zachodu, z Kartaginy i Galii. Poza dwunastoma apostołami (z których brak jest tylko Mateusza, jak też Jakuba brata Pańskiego, bowiem dzień jego pamięci przypadał w Paschę), jest w nim wiele imion męczenników, mnichów i hierarchów, ale również świętych starotestamentowych, jak: Aggeusz, Habakuk, Hiob, Aaron, Elizeusz, Izaak, Noe...⁷¹

Dalszy rozwój kalendarzy liturgicznych zawierających imiona świętych na Zachodzie, w przeciwieństwie do Wschodu, polegał na dokonywaniu skrótów. Taki proces miał miejsce w wiekach VIII–IX i kolejnych. Przyczyn tego stanu rzeczy Michał Skabałanowicz upatruje w „braku jakichkolwiek informacji na temat większości świętych z Martyrologionu Hieronima”, co poddawało pod wątpliwość sam fakt ich istnienia, oraz „niepraktyczność zastosowania liturgicznego”⁷². I tak w Małym Martyrologium Rzymskim, który powstał nie wcześniej niż w połowie VIII wieku, przeważają dni z 2-3 pamięciami, przy czym przy większości imion nie ma nawet tytułów „święty” bądź „błogosławiony”.

Rozwój wschodnich kalendarzy liturgicznych aż do IX w. odbywał się dużo wolniej niż na Zachodzie. Ponadto z powstałych do tego czasu na Wschodzie kalendarzy zachowało się bardzo niewiele. Tym bardziej interesującym źródłem wydaje się w tym kontekście powstały w IX–X wieku „Typikon Wielkiego Kościoła Konstantynopolańskiego”, który stopniowo zdominował inne lokalne wschodnie

69 B. Krusch, *Zur Afralegende und Martyrologium Hieronymianum*, „Neues Archiv” 1899, Nr 24, s. 289-337.

70 M. Skabałanowicz, *Tolkowij Tipikon...*, op. cit., s. 320-321.

71 Ibidem, s. 321.

72 Ibidem.

kalendarze liturgiczne. Jego dominująca rola na Wschodzie wynikała przede wszystkim z faktu, iż starał się on uwzględnić nie tylko świętych związanych z Konstantynopolem, ale również innych lokalnych Kościołów. Bazą do jego powstania był „jakiś starożytny kalendarz [zawierający imiona] samych męczenników”⁷³. Do wykazu imion z tego starożytnego martyrologium stopniowo dopisywano imiona świętych należących do innych kategorii: starotestamentowych, apostołów, hierarchów i mnichów. Przy czym imiona te umieszczano między męczennikami, lub po nich, następnie ponownie dopisując imiona nowych męczenników. Powstanie tego kalendarza było jednak wynikiem pracy dosyć chaotycznej i nie podlegającej weryfikacji przez jednego redaktora, bowiem pamięci niektórych świętych powtarzały się nawet tego samego dnia lecz w nieco zmienionym wariancie imienia. Mimo to kalendarz ten robi wrażenie już samym tym, iż zawiera pamięci świętych na wszystkie dni roku, a w niektórych dniach jest nawet po 5–7 pamięci⁷⁴.

*

Niniejszy krótki zarys początkowego etapu procesu formowania się kalendarzy kościelnych w kontekście umieszczania w nich imion świętych poszczególnych typów świętości, a zatem ustanawiania dnia lub dni ich pamięci modlitewnej, stanowi jedynie wstęp do tego szerszego tematu. Podsumujmy go jakże wymowną i głęboką maksymą św. Filareta, metropolity moskiewskiego: „Święto świętemu bądź świętym jest po to, aby wspominać ich miłe Bogu życie, patrzeć na ich błogosławioną śmierć i naśladować ich wiarę”⁷⁵.

⁷³ Ibidem, s. 400.

⁷⁴ Arcybiskup Sergiusz (Spasski), *Połnyj miesiacesłow Wostoka...*, op. cit., s. 141.

⁷⁵ Św. Filaret, metropolita moskiewski, *Sobranije soczinienij*, t. 4, http://www.glinские.ru/biblio/slova/vseh_svv.htm.

SUMMARY

Jarosław Charkiewicz

Saints in calendar liturgical practice of the Orthodox Church

Keywords: Church calendar, saints, holiness, veneration of saints, diptychs, martyrologium, martyrs, apostles, prophets, saint hierarchs, venerable (monastic), right-believing, unmercenary physicians, fool-for-Christ

The process of forming a church calendars in the context of placing the names of saints was an important part of the veneration of saints in the Orthodox Church. The establishment of the day or days of prayer to them was a long and complicated process. Despite of the general foreword, the article deals with initial part of that process, beginning from the edict of Milan of 313 up to 10th century.

Author talks about the evaluation of the veneration of different types of the sanctity (holiness): martyrs, apostles, saint hierarchs of the Church, venerable (monastic), right-believing, unmercenary physicians, fool-for-Christ in calendar context. The placing of their names into so called diptychs initially was local. The lists of martyrs from diptychs (kind of ancients calendars) were presented during the service in the temples. Later, step by step, knowledge of these saints became wider and finally names of the saints found their place in calendar of whole Church.

The article presents the best know ancient Church calendars, beginning from the lists of martyrs in the order of their death, i.e. Roman “Depositio martyrum” of the year of 354. Than it gives short outline of “Chronograph” written by Furius Dionisius Filokalus, and wider review of “Syrian Martyrologium” of 362, which is sometimes called “the first all-Church calendar” and “Martyrologium Hieronimianum”, that was written in the middle of 5th century – a half of 6th century. The last calendar presented in the article is “Typicon of the Great Constantinople

Church” written in 9th-10th century. Every next calendar had more and more names of saints in them.

The author pay some attention to the differences between Western and Easter calendar of those times in the process of their development.

MONASTERY DIECEZJI TUROWSKO-PIŃSKIEJ W XVI WIEKU

Słowa kluczowe: życie monastyczne, diecezja turowsko-pińska, Kościół prawosławny

W XII wieku na terenie diecezji turowsko-pińskiej funkcjonowały monaster: męski św. św. Borysa i Gleba w Turowie oraz żeński św. Barbary. Do 1142 r. do eparchii turowsko-pińskiej należały również: monaster żeński św. Paraskiewy w Mozyrze i męski św. św. Piotra i Pawła¹. W XIII stuleciu, oprócz wymienionych klasztorów, powstały męskie monaster w Ławryszowie oraz leszczyński Narodzenia NMP koło Pińska². Do tej grupy należy też dodać powstały w XIV stuleciu męski monaster św. św. Borysa i Gleba w Nowogródku. W XV wieku utworzono nowe ośrodki zakonne: męski – św. Trójcy w Słucku, męski Narodzenia Chrystusa w Brześciu, męski św. Symona w Brześciu, żeński św. Eliasza w Słucku i męski Przemienienia Pańskiego w Kobryniu. Według niektórych historyków Cerkwi

1 G. Kiprianowicz, *Istoriczeskij oczerk prawosławija, katoliczestwa i unii w Belorusii i Litwie*, s. 9; *Opisanije cerkwiej i prichodow miniskoj jeparchii*, t. 5, Mińsk 1879, s. 9-10.

2 Nikołaj arch., [N. Truskowski], *Istoriko-statisticzeskoje opisanije Mińskoj jeparchii*, Sankt Petersburg, 1864, s. 135-144; W. W. Zwierinskij, *Matieriał dlja istoriko-topograficzeskogo issledowanija o prawosławnych monastyriach w Rossijskoj impierii*, kn. 3, Sankt Petersburg 1897, s. 88-89, nr 1716 (z bogatą bibliografią); D. I. Dowgjałło, *Piński Leszczinskij monastyr w 1588 g.*, Mińsk 1909; A. Jaraszewicz, *Pińskij Leszczański manastyr*, „Wielikaje kniastwa Litoŭskaje. Encyklapedyja ŭ dwuch tamach”, t. 2, Minsk 2006, s. 436.

w 1420 r. na terenie diecezji turowsko-pińskiej znajdowało się 49 monasterów i około 255 parafii³. W świetle dostępnych źródeł podane liczby są mało wiarygodne, z uwagi na znaczne zmniejszenie się powierzchni diecezji. W XVI stuleciu reaktywowano żeński monaster św. Barbary w Pińsku, męski bracki klasztor Objawienia Pańskiego w Pińsku, męski bracki monaster Przemienienia Pańskiego w Słucku⁴. W tym samym czasie funkcjonowały już w Mozyrze: męskie zgromadzenia zakonne św. św. Piotra i Pawła i św. Jerzego oraz żeński św. Paraskiewy⁵.

Okres XIII w. charakteryzował się powstaniem na pograniczu polsko-ruskim wielu znanych ośrodków monastycznych. W Uhrowsku książę Daniel założył ok. 1204 r. monaster św. Daniela, który był pierwotną siedzibą biskupów uhrowskich, aż do ich przeprowadzki do Chełma w 1326 r. W klasztorze uhrowskim przebywał syn Mengoga Wojsiełk, który został tam mnichem. W XIII w. istniały co najmniej dwa monasterium w Bełżu, Drohiczynie i Chełmie⁶. Oprócz wymienionych, na pograniczu polsko-ruskim powstały ośrodki zakonne w Ławryszowie (1262 r.), Włodzimierzu Wołyńskim (św. Michała Archanioła, 1268 r. i św. Apostołów, 1287 r.), Lublinie

3 A. I. Miłowidow, *O położeniu prawosławia i ruskiej narodności w pińskim udziałom kniaźestwie i gorodzie Pińskie do 1793 goda*, Moskwa 1894, s. 28.

4 E. N. Filatowa, *Monastyri Turowskoj prawosławnoje jeparchii: istoriografija i istoczniki*, „Wiesticznik Bieloruskogo Ekczarchata”, t. 4, *Tysiaczeletije Turowskoj jeparchii. Matieriały XII Minskich jeparchialnych cztenij*, Mińsk 2005, s. 135.

5 Mozyr. Mińskoj Gubriernii, „Mińskie Jeparchialnyje Wiedomostii” 1887, nr 21.

6 M. M. Wawrik, *Narys rozwytku i stanu Wasiljanskoho czyna XVII–XX st.*, „Analecta OSBM”, seria II, Rzym 1979, s. 189–195; A. Mironowicz, *Monastery prawosławne na terenie diecezji chełmsko-bełskiej w XIII–XVIII wieku*, [w:] *Wojsko Społeczeństwo Historia. Prace ofiarowane Profesorowi Mieczysławowi Wrzósowskiemu w sześćdziesiątą piątą rocznicę Jego urodzin*, pod red. W. Fedorowicza i J. Snopki, Białystok 1995, s. 75–89; idem, *Monastery prawosławne na terenie diecezji chełmsko-bełskiej*, [w:] *Zakony i klasztory w Europie Środkowo-Wschodniej X–XX w. Materiały z międzynarodowego seminarium pt: Atlas ruchu zakonnego w Europie Środkowo-Wschodniej X–XX wiek*, pod red. H. Gapskiego i J. Kłoczowskiego, Lublin 1999, s. 337–364; A. Gil, *Monastery prawosławnej eparchii chełmskiej od XIII do końca XVI wieku*, [w:] *Życie monastyczne w Rzeczypospolitej*, pod red. A. Mironowicza, U. Pawluczuk i P. Chomika, Białystok 2001, s. 57–73.

(1287 r.), koło Sambora (koniec XIII w.), Turowie (XIII w.), Ratnie (XIII/XIV w.)⁷.

Monaster Zaśnięcia NMP w Pińsku

Monaster leszczyński, położony był na przedmieściach Pińska, za uroczysku nazwanym Leszcz, nad rzeką Piną. Według pisma biskupa unickiego Gedeona Horbackiego z 1779 r. monaster został założony w XI stuleciu i wówczas otrzymał na swe uposażenie wieś Wilcza. Według latopis Mitrofana monaster z cerkwią Narodzenia NMP ufundował książę Włodzimierz Wielki⁸. Rzeczywiście monaster leszczyński mógł powstać po rozpoczęciu akcji chrystianizacyjnej. Monaster wspierał duchowo miejscową władzę książęcą i prowadził działalność misyjną. Monaster piński mógł powstać w tym samym czasie co turowski ośrodek zakonny świętych męczenników ruskich Borysa i Gleba, czyli za sprawowania władzy przez władkę turowskiego Szymona w pierwszej połowie XII w. Osobiście opowiadam się za XI-wieczną koncepcją założenia monasteru, albowiem Pińsk był drugim centrum grodowym po Turowie. Po raz pierwszy jednak w źródłach monaster leszczyński wymienia się pod rokiem 1263. Wojsiełk, czyli mnich Roman, syn Mendoga po śmierci swych dwóch braci, zabitych przez księcia Trojdena, udał się z monasteru ławryszowskiego do leszczyńskiego. Centralną świątynią monasteru była wówczas cerkiew Narodzenia NMP⁹. Tam też schronił się przed wy-

7 Makaryj, *Istorijskaja Ruskoj Cerkwi*, t. 3, Moskwa 1995, s. 649, 650.

8 *Rewizja puszczy i pieriechodow zwierinnych w Wielkim Kniaźstwie Litowskim s prisowokupleniem gramot i privilegii na wchody w puszczy i na ziemli sostawlennoj starostoju mścibogowskim Grigoriem Bogdanowiczem Wołowiczem w 1559 godzie, s pribawleniem drugoj aktowej knigi, sodzierzaszczew w siebie privilegii dannija dworianam i swiaszczennikam pińskiego powiata sostawlennoj w 1554 godu*, Wilno 1867, s. 224.

9 T. Narbutt, *Dzieje narodu litewskiego*, t. 4, Wilno 1838, s. 121; Nikołaj arch., *Istoriiko-statisticzeskoje opisanije mińskiej jeparchii*, s. 136; *Opisanije cerkwiej i prichodow miniskoj jeparchii*, t. 5, Mińsk 1879, s. 84-85, 180-181; G. Kiprianowicz, *Istoriczeskij oczerk prawosławija, katoliczestwa i unii w Belorussii i Litwie*, s. 3; I. N. Sljunktowa, *Monastyri wostocznoj i zapadnoj tradycji*, Moskwa 2002, s. 28.

słannikami księcia Trojdena. Monaster musiał być zasobny w mni-chów, kiedy bez problemu dał schronienie Wojsielkowi. Wojna pro-wadzona między pogańską Litwą a prawosławnymi księstwami ru-skimi niekorzystnie wpłynęła na stan eparchii turowsko-pińskiej i monasteru leszczyńskiego.

Źródła wspominają, że wnuk Giedymina, książę piński Jerzy Narymuntowicz, około 1340 r. poczynił zapisy na rzecz pińskich ośrodków zakonnych: Zaśnięcia NMP i św. Barbary. Monaster do-stał, między innymi, wyspę między rzeczkami Strumień i Oreczy-ca¹⁰. Z rozkazu księcia Witolda, 15 czerwca 1398 r. namiestnik nowo-gródzki, marszałek ziemski Pietrasz Montygierdowicz (1434–1459), wskutek skargi archimandryty Mizaela, że ludzie książęcy chodzili do lasu przez monaster, przez co czynili klasztorowi liczne krzywdy i utrudnienia, polecił odmierzyć ziemie klasztorne i wyznaczyć nową drogę obok monasteru¹¹. Opiekunami monasteru leszczyńskiego byli również książęta Olelkowicze Słuccy.

Klasztor leszczyński otrzymał 21 kwietnia 1503 r. z łaski Heleny i Fiodora Jarosławowiczów prawo połowu ryb jesiutowych w licz-bie 10 sztuk¹². Ci sami ktitorzy 29 maja 1514 r. nadali monasterowi pole zwane „Niwa Sielecka”¹³. Na łożu śmierci księżna Helena 2 mar-ca 1518 r. zapisała monasterowi ziemię we wsi Wołwicz¹⁴. Osadzeni na niej chłopci mieli dawać klasztorowi leszczyńskiemu trzy wiadra miodu, wosku za cztery grosze i płacić czynsz w wysokości 20 gro-szy. Za ten zapis zakonnicy mieli się modlić za duszę fundatorki i jej rodziców¹⁵. Trzy tygodnie później 23 marca księżna dodała monaste-rowi dwór Kropotycze z drzewem bartnym i sianożęciami oraz pa-

10 Nikolaï arch., *Istoriko-statisticzeskoje opisanije mińskiej jeparchii*, op. cit., s. 17, 136.

11 *Akty izdawajemyje Wilenskoju Archieograficzekoju Kommissiijeju dla razbora drien-nich aktow w Wilnie*, t. 11, Wilno 1880, s. 3–4.

12 *Rewizja puszczy*, op. cit., s. 295.

13 Ibidem, s. 294.

14 Ibidem, s. 120, 130.

15 Ibidem, s. 130.

robkiem. Połowa dochodów z tego dworu miała przypadać mnichom a druga połowa biskupowi pińskiemu¹⁶. Kolejne nadania klasztorowi leszczyńskiemu wystawił sam książę Fiodor Jarosławowicz. 25 marca 1520 r. książę Fiodor Iwanowicz Jarosławowicz nadał monasterowi pięć jezior: „odno oзеро we wsi naszej w Motoli, na imię Motol, a drugoje oзеро w Motolskiej że ziemi na imia Żydin, a w Tyszkowiczach dwa ożiera, na imia Mulne i Skupoje, a piątoje oзеро u Poreckoj ziemi, na imia Hoszcza (...)”¹⁷. Mnisi mogli w nich łowić wszystkie ryby z wyjątkiem „priduchy”, którą powinni się dzielić z księciem, zachowując trzecią część połowów. We wsi Wyszewicze znajdowała się ziemia należąca do monasteru leszczyńskiego, przekazana na początku XVI w. przez biskupa Warłaama i księcia Fiodora Jarosławowicza¹⁸. Ponadto książę Fiodor zapisał monasterowi leszczyńskiemu ziemie we wsi Sielec i dwór Stawek oraz dwór Horłowszczyzna we wsi Suche. Z tej wsi i z Siemiechowicz płacono michom dań w wysokości 2 kop groszy¹⁹. Ponadto zakonnicy uzyskali prawo łowienia ryb w zakolu rzeki Piny obok stawów książęcych²⁰.

W XIV i XV wieku monaster spełniał funkcję rezydencji biskupów turowsko-pińskich. Tam też dokonywane były słowiańskie przekłady literatury bizantyjskiej, kopiowano księgi liturgiczne i utwory hagiograficzne, sporządzano latopisy i kroniki. Rozwój monasteru został zahamowany najazdami tatarskimi w XVI wieku. W 1527 r. wojska tatarskie zagrozili Pińskowi, ale zostały rozbite przez księcia Konstantego Ostrogskiego. W 1540 r. Tatarom udało się dotrzeć na przedmieścia Pińska i zniszczyć monaster leszczyński. W czasie tego najazdu zniszczona została część archiwum klasztornego i biblioteka, w której znajdował się znany latopis mnicha Mitrofana.

16 Ibidem, s. 223.

17 Ibidem, s. 129; P. S. Stasiewicz, *Wioska nad Jasiel'daj*, Mińsk 1991, s. 8.

18 *Akty odnoszjaszczijesia k istorii Zapadnoj Rossii, sobranyje i izdannyye Archeograficeskoju Kommissijeju*, t. 3, Sankt Petersburg 1851, nr 118; AWAK, t. XXIV, nr 123.

19 *Rewizja puszcz*, op. cit., s. 221, 222, 106, 131, 110, 220.

20 Ibidem, s. 131.

Znani byli ihumenowie tego monasteru – Rafał, który otrzymał od księcia Fiodora Jarosławowicza przywilej na wyspę i korzystanie z jeziora książęcego. W 1514 r. ihumen Warłaam kupił ziemię dumanowską i ofiarował Wyszewicze monasteru leszczyńskiemu. W 1545 roku ihumen został biskupem turowsko-pińskim. W 1519 r. ihumen, a potem archimandryta Teodozy, kupił place i ogrody u mieszczan pińskich. W 1523 r. ihumenem, a następnie archimandrytą, został Mikołaj, a w 1536 r. Makary. Ten ostatni skarżył się królowej Bonie na myśliwych i rybaków, którzy uczynili dużo krzywd w dochodach monasterskich. Makary został w 1553 r. biskupem turowsko-pińskim²¹. Monaster leszczyński posiadał włókę gruntu dobrego w Pińsku, zarządzaną przez archimandrytę Onufrego Pawłowicza²², 7 włók gruntów na Zabłociu²³, przy wsi Kupiaczicz 10 morgów,²⁴ ziemie należące do gruntów miejskich Pińska, w tym 23 ogrody jednomorgowych²⁵, w pobliżu miasta na „Krzywej Niwie” 6 morgów i 24 pręty²⁶, dwór we wsi Czemyryn zwany Malewszczyna²⁷.

Od 1550 r. przełożonym monasteru był archimandryta Onufry Pawłowicz-Bychowiec. Za jego archimandrii doszło do zamiany ziem klasztornych i królewskich. Przełożony klasztoru skarżył się biskupowi Zygmuntowi Augustowi na władkę Makarego za zabranie naczyń liturgicznych i doznanie od niego innych krzywd. Po archimandrycie Onufrym czasowo monasterem kierował duchowny piński Bohdan Pulo²⁸.

W 1558 r., zgodnie z wolą króla Zygmunta Augusta, archimandrytą został Antoni, były ihumen dereczyński. Archimandryta skar-

21 Nikolaï arch., *Istoriko-statisticzeskoje opisanije mińskiej jeparchii*, op. cit., s. 137.

22 *Piscowaja kniga pińskago i kleckago kniaźestw, sotawlennaja pińskim starostoju Stanisławom Chwalczewskim w 1552–1555*, Wilno 1884, s. 39.

23 *Piscowaja kniga pińskago i kleckago kniaźestw*, op. cit., s. 100.

24 Ibidem, s. 377.

25 Ibidem, s. 34.

26 Ibidem, s. 337.

27 Ibidem, s. 238.

28 Nikolaï arch., *Istoriko-statisticzeskoje opisanije mińskiej jeparchii*, op. cit., s. 137.

żył się do monarchy na niewłaściwie dokonane zamiany dóbr klasztor-
nych i królewskich. Przełożony monasteru, Antoni, sądził się
z właścicielami ziemskimi: Połozami o dobra Suche, z Ordami o do-
bra Wołowice i Tewrowicze (Tewkowicze), z Godebskimi i Wielatyc-
kimi o dobra Owsiemirowo. Sam dokonał zamiany dworu Suszyck
na Lubel²⁹.

W 1584 r. archimandrytą został Atanazy Terlecki. To on wy-
budował nową cerkiew Zaśnięcia NMP na miejscu cerkwi św. Du-
cha. Cerkiew św. Ducha wymienia się w tym miejscu za archimandrii
Antoniego. Archimandryta ten został 22 września 1588 r. biskupem
połockim.

Według inwentarza z 1585 i 1595 r., monasterska cerkiew Za-
śnięcia NMP została zbudowana centralnie na planie krzyża greckie-
go. Druga cerkiew św. Ducha, była połączona z trapezną (stołówką).
Wejście na dziedziniec klasztor-ny prowadziło przez kilkupiętrową
dzwonnice. Tam też znajdowała się brama wjazdowa. Inne zabudo-
wania klasztorne składały się z izby przyjęć ze świetlicą, trzyczęcio-
wej izby, kompleksu budynków gospodarczych (stodoła, koniusznia,
bania).

W 1588 r., zgodnie z wolą króla Zygmunta III Wazy, archiman-
drytą, w podeszłym wieku, został Leoncjusz Pełczycki, biskup turow-
sko-piński. Z tego okresu posiadamy szczegółowy opis monasteru
leszczyńskiego. Inwentarz tego monasteru został wykonany 26 grud-
nia 1588 r. i wpisany do ksiąg ziemskich sądu pińskiego. Na podsta-
wie tego inwentarza wynika, że monaster leszczyński nie miał mu-
rowanych zabudowań. Monaster był ogrodzony drewnianym płotem
z dyla. Główny wjazd do monasteru prowadził przez bramę. Na bra-
mą wjazdową znajdowała się dzwonnica z pięcioma dzwonami i wy-
rzeźbionym łabędziem.

Za bramą znajdowała się izba z sienią i cele dla mnichów. Dalej
mieścił się duży dom z gankiem. Dom był podzielony na dwie części

²⁹ Ibidem, s. 138.

sienią. Dom stanowił główny korpus do zamieszkania dla mnichów. Z lewej strony od wejścia do monasteru znajdowały się cele zakonne z sienią, a obok cela trzypokojowa przeznaczona dla ihumena. Obok tego budynku mieściło się pomieszczenie zwane „trapieznaja” (stółka), gdzie mnisi spożywali posiłki. Za „trapiezną” znajdowała się mała „ciepła” cerkiewka św. Ducha. Z budynków gospodarczych inwentarz wymienia pomieszczenie dla koni, stodołę, składówki z sianem, banie, browar.

Monasterska cerkiew Zaśnięcia NMP została wybudowana w tradycyjnym na ziemiach białoruskich stylu budownictwa cerkiewnego. Nowa cerkiew była zbudowana z dyli. Zwieńczał ją żelazny krzyż z łańcuchami. Wnętrze jej było obite deskami. Cerkiew miała kształt łodzi z dobudówkami i częścią ołtarzową. Wejście do niej prowadziło przez „pritwor”. Drzwi, na żelaznych zawiasach, z zamkiem wewnętrznym, były pomalowane farbą. W wymalowanym „pritworze” odnajdujemy ikony „Widzenie Jana Bogosłowa”, Chrystusa Zbawiciela, Matka Boża „Deisis”. Wewnątrz znajdowało się panikadiło na pięć świec, trzy pozłoczone podświetniki, dwie chorągwie, dwa krzyże do wynoszenia, trzyczęściowy ikonostas. W części ołtarzowej – ołtarz z dwoma podświetnikami. Z kolejnych inwentarzy (1595, 1620) wynika, że cerkiew miała trzy kopuły, z których jedna była obita „białym żelazem”, pozostałe były pokryte nowym gontem. Przy cerkwi znajdował się cmentarz parafialny³⁰.

Główna świątynia monasteru – cerkiew pw. Zaśnięcia NMP, była poświęcona w 1588 r. przez archimandrytę Atanazego Terleckiego. Drewniana cerkiew była wewnątrz pomalowana farbami i ozdobiona ikonami. Wśród nich znajdowała się ikona w pozłoczonej koszulce (ryzie) Zaśnięcia NMP. Inwentarz wymienia też inne elementy wyposażenia cerkwi (księgi, naczynia liturgiczne, ubrania etc.).

Monaster posiadał również koniusznię, stodołę, obory, łaźnie, stogi siana, dwa browary, sady, ogrody, pasznie, ługi, lasy. Ze wszyst-

30 A. I. Lozickij, *Pińsk XVI stoletija*, Mińsk 1994, s. 16-17.

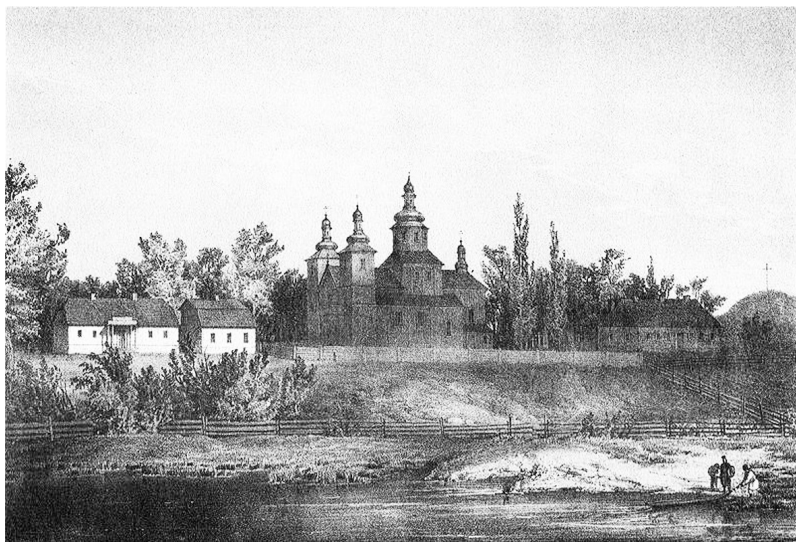
kich stawów zamku pińskiego monaster otrzymywał dziesiątą część ryb. Do monasteru należały ziemie od rzeki do klasztoru, włoka za drogą monasterską, włoka „za strumieniem”, obok królewskiego dworu Sielec, ziemie między rzeką Orlicą a Piną z jeziorami i ługami, ziemie koło młyna Grzegorza Wojny, pięć jezior wokół miasteczka Motol; duża wyspa, leśna dacza i ponad sto włók koło Porzecza. Monaster posiadał też swoich chłopów we wsiach: Wołowicze, Potapowicze, Suszyck, Tewrowicze, Suchoje i Owsiemirowo. Monaster miał w sumie 51 dworów. Podczas sporządzania inwentarza zarejestrowano w 1588 r. ważne dla niego dokumenty: przywilej Fiodora Iwanowicza Jarosławowicza i jego żony Heleny Semenowej Olelkowicz na dobra Wołowicze; przywilej Fiodora Jarosławowicza na wyspę naprzeciw monasteru; na wywózkę drzewa na budowy dworów; przywilej Fiodora Jarosławowicza i jego żony Heleny na dziesiątą część połowów ze stawów zamkowych; przywileje książęce Fiodora Jarosławowicza na dwory we wsi Suchoje, Suszyck, Owsiemirowo, pięciu jezior w Motolu oraz inne przywileje i nadania³¹. W 1592 r. w dokumentach występuje, jako namiestnik monasteru, archimandryta Antoni³².

W 1595 r. archimandrytą został Jelisiej Pletenecki. Przełożony monasteru Jelisiej sądził się z właścicielami ziemskimi Wieletyckimi o dobra Owsiemirow, nie dopuścił do przejęcia monasteru przez metropolitę unickiego Hipacego Pocieja i wyznaczonego przez niego duchownego Awwakuma Pietrowicza, żyjącego przez jakiś czas w klasztorze z żoną. Dopiero w 1603 r. Hipacy Pociej otrzymał prawa na archimandrię leszczyńską i przekazał klasztor Awwakumowi Pietrowiczowi, a następnie Jelisiejowi Rusowskiemu. Archimandryta Jelisiej Pletenecki nie oddał monasteru i do śmierci nim zarządzał. Następnym przełożonym klasztoru został ihumen prawosławny Herman Tyszkiewicz³³.

31 Inwentarz monasteru leszczyńskiego z 26 grudnia 1588 r., „Mińskaja Starina”, wyp. I, Mińsk 1909, s. 102-124.

32 AZR, t. 1, s. 54-56.

33 Nikołaj arch., *Istoriko-statisticzeskoje opisanije mińskoj jeparchii*, op. cit., s. 138.



Monaster leszczyński. Rysunek N. Ordy
(I. N. Sljunkowa, *Monastyri wostocznój i zapadnoj tradycji*, s. 510)

Monaster leszczyński, jako centrum prawosławnego monastycyzmu, cieszył się dużym prestiżem, o czym świadczy używanie przez niektórych metropolitów tytułury godności archimandryty leszczyńskiego³⁴. W XVI wieku ktitorami monasteru byli Andrzej i Bohdan Wieletyccy.

Monaster św. Barbary w Pińsku

Piński żeński monaster św. Barbary funkcjonował przy cerkwi katedralnej Narodzenia NMP w starej części miasta, na zachód od zamka. Monaster św. Barbary został ufundowany przez książąt piń-

³⁴ A. I. Miłowidow, *O położeniu prawosławija i russkoj narodnosti...*, op. cit., s. 27, 29;
I. N. Sljunkowa, *Monastyri wostocznój i zapadnoj tradycji*, Moskwa 2002, s. 28-29.

skich przed 1520 roku³⁵. Jego drewniane budowle zostały wybudowane w 1521 roku. Jako ktitorzy tego monasteru występują książę Fiodor Jarosławowicz z żoną Heleną Olelkówną. Fiodor Jarosławowicz zapisał monasterowi w 1520 r. dwór Piskaławszczyzna we wsi Osobowicze³⁶. Monaster św. Barbary, w XVI wieku, posiadał liczne place na ulicy Noszalskiej. Na placach, o powierzchni 27 prętów, zamieszkiwało dziewięć rodzin³⁷. Uljana Poczapowska, ihumenia cerkwi św. Barbary, po zamianie gruntów, posiadała we wsi Kupiatycze (Kupacziczcy) i Wysokie 2 włóki, 2 morgi i 18 prętów „gruntu przedniego”³⁸. Ihumenia pińska posiadała dwór koło wsi Osobowicze z 2 włókami, 29 morgami i 2 prętami³⁹.

Po 1596 r. cerkiew Narodzenia NMP przeszła w ręce unitów, a w budynkach monasteru św. Barbary uruchomiony został unicki klasztor bazyliński. Pomimo zakazu królewskiego Władysława IV z 1636 r. o nie przyjmowaniu mniszek prawosławnych do Pińska, zakonnice kontynuowały swoją działalność w dwóch starych domach⁴⁰. Do monasteru należały cztery wsie z 32 włókami ziemi i zamieszkałymi w nich ludźmi oraz 17 placów w Pińsku⁴¹.

Monaster Objawienia Pańskiego w Pińsku

Pierwsze informacje o męskim monasterze pińskim Objawienia Pańskiego pochodzą z końca XVI wieku⁴². Monaster powstał

35 G. Kiprianowicz, *Istoriczeskij oczerk prawosławija, katoliczestwa i unii w Belorussii i Litwie*, op. cit., s. 35.

36 A. I. Miłowidow, *O położeniu prawosławija i russkoj narodnosti...*, op. cit., s. 42-43, 50; I. N. Sljunkowa, *Monastyri wostocznoj i zapadnoj tradycji*, op. cit., s. 68.

37 *Piscowaja kniga pińskiego i klekago kniaźestw*, op. cit., s. 29.

38 Ibidem, s. 73-74, 381; AZR, t. 3, nr 118; AWAK, t. 24, nr 123.

39 Ibidem, s. 188.

40 Nikołaj arch., *Istoriko-statisticzeskoje opisanije mińskiej jeparchii*, s. 34; I. N. Sljunkowa, *Monastyri wostocznoj i zapadnoj tradycji*, op. cit., s. 68-69.

41 *Opisanije cerkiew i prichodow miniskoj jeparchii*, t. 6, Mińsk 1879, s. 5.

42 A. I. Miłowidow, *Piński Bogojawleński bywszy bratskij monastyr*, Wilno 1896; *Pamjatnaja kniżka Mińskiej jeparchii*, Mińsk 1901, s. 21; „Mińskie Jeparchialnyje Wiedomości” 1895, nr 2, s. 64.

w centrum miasta, kiedy żona sędziego słonimskiego, Raisa Makarewna Haraburda, poleciła na swym placu, zwanym Położzkowskim, nad rzeką Piną, wybudować cerkiew Objawienia Pańskiego. Przy świątyni wzniesiono cele zakonne, które zostały zamieszkałe przez mnichów prawosławnych. Większość mnichów pochodziła z monasteru leszczyńskiego. Ich liczba wzrosła po przejściu monasteru leszczyńskiego na unię. Ówczesny unicki władca piński Paisjusz skarżył się do króla na ktitorów tego monasteru, ale ci nie zmienili swojego poparcia. Konstytucja sejmowa z 1609 r. zabraniała przejmowania prawosławnych ośrodków wzniesionych w prywatnych ziemiach. Po siłowym zajęciu monasteru przez unitów, mnisi prawosławni kontynuowali swoją działalność przy brackiej cerkwi św. Ducha⁴³.

Monaster Przemienienia Pańskiego w Działowiczach

Męski monaster Przemienienia Pańskiego w Działowiczach ufundowany został w XVI wieku w miejscu, gdzie rzeka Cna wpada do Prypeci. Fundatorem jego był książę Konstanty Ostrogski, który w swych dobrach polecił w 1560 r. założyć klasztor ze szpitalem i hojnie go uposażył⁴⁴. Po unii brzeskiej monaster został zamknięty na kilka lat, następnie ponownie reaktywowano go dzięki staraniom Konstantyna Dołmata, który w 1622 r. zapisał ośrodkowi zakonnemu dobra Działowicze i Luliniec⁴⁵.

43 A. I. Miłowidow, *O położeniu prawosławija i ruskiej narodnosti...*, op. cit., s. 48; I. N. Słjunkowa, *Monastyri wostocznoj i zapadnoj tradycji*, op. cit., s. 69. O dalszych losach monasteru por.: A. I. Miłowidow, *Pinskij Bogojawleńskij bywšy bratskij monastyr*, op. cit., s. 7-29.

44 A. I. Miłowidow, *O położeniu prawosławija i ruskiej narodnosti...*, op. cit., s. 46-47; I. N. Słjunkowa, *Monastyri wostocznoj i zapadnoj tradycji*, op. cit., s. 70.

45 *Opisanije cerkiew i prichodow miniskoj jeparchii*, t. 6, Mińsk 1879, s. 61-62; *Słownik Geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, t. 2, Warszawa 1881, s. 267; I. N. Słjunkowa, *Monastyri wostocznoj i zapadnoj tradycji*, op. cit., s. 96.

Monaster Zaśnięcia NMP w Nowym Dworze

Według tradycji, uspieński monaster nowodworski został założony przez metropolitę Piotra, który ofiarował napisaną przez siebie mnichom ikonę Matki Bożej. Ikona ta w następnych stuleciach czyniła liczne uzdrowienia. Metropolita Piotr (1243–1247) pochodził z Wołynia i sam żył w monasterze nowodworskim koło Pińska. Metropolita był też uważany za założyciela monasteru nowodworskiego i autora ikony Matki Bożej do cerkwi Zaśnięcia NMP w Nowym Dworze⁴⁶. Działalność monasteru została przerwana w XV wieku. Nowy Dwór należał w XVI wieku do książąt słuckich. 15 października 1578 roku książę Jerzy Jurewicz Słucki napisał duchowy testament żonie, pochodzącej z rodu Tęczyńskich, wojewodziance krakowskiej, ażeby ta wraz z trzema synami pozostała przy prawosławiu pod groźbą klątwy ojcowskiej. Ponadto książę życzył sobie być pochowanym w monasterze Kijowsko-Pieczerskim, tam gdzie znajdowały się szczątki jego przodków. Ponownie monaster w Nowym Dworze został ustanowiony w 1618 r. z fundacji Grzegorza Wołodkowicza⁴⁷.

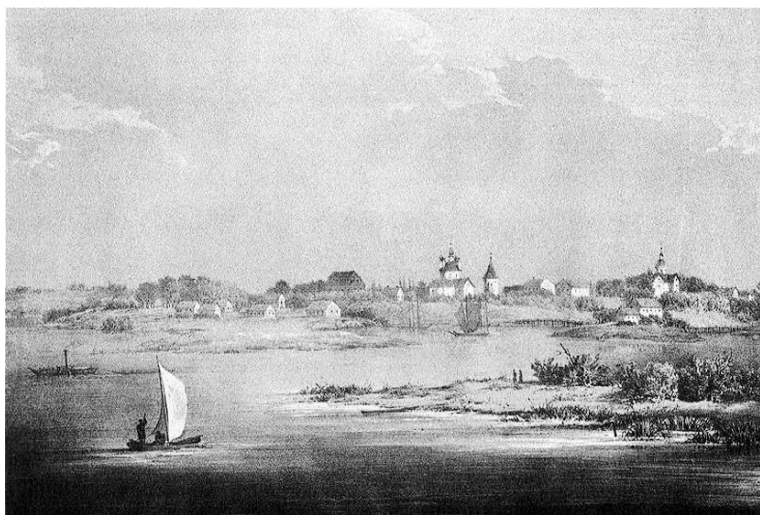
Monaster św. św. Borysa i Gleba w Turowie

Na południe od Góry Zamkowej, na podmokłych terenach nad rzeką Jazdą znajdował się stary cmentarz. Na tym cmentarzu ufundowany był w XII wieku monaster św. św. Borysa i Gleba, na miejscu, gdzie w XIX stuleciu stała cerkiew cmentarna pw. Wszystkich Świętych. Monaster był pierwszą rezydencją biskupów turowskich. W monasterze stała słynna wieża w której przebywał św. Cyryl Turowski. Tam też żył św. Marcin Turowski, zmarły około 1150 roku. Jemu to ukazali się patroni monasteru – święci Borys i Gleb. Monaster

⁴⁶ Nikołaj arch., *Istoriko-statisticzeskoje opisanije mińskiej jeparchii*, op. cit., s. 152.

⁴⁷ *Opisanije cerkiew i prichodow miniskoj jeparchii*, t. 6, Mińsk 1879, s. 129-130; I. N. Słjunkowa, *Monastyri wostocznoj i zapadnoj tradycji*, op. cit., s. 72.

został zniszczony w 1390 r., podczas najazdu tatarskiego, i nigdy już nie został w całości odbudowany. Monaster funkcjonował w 1521 r., kiedy ponownie został spustoszony przez Tatarów⁴⁸. Podczas prac archeologicznych, odkryto na terenie monasteru kamienny sarkofag, podobny do znalezionych na Górze Zamkowej. Według niektórych badaczy, zawartość sarkofagu i jego wygląd wskazuje na pochowanie w nim miejscowego biskupa. Otwartym pozostaje pytanie czy były w nim szczątki Cyryla Turowskiego?



Panorama Turowa. Rysunek N. Ordy
(I. N. Sljunkowa, *Monastyri wostocznoj i zapadnoj tradycji*, s. 28)

Monaster św. Barbary w Turowie

Monaster św. Barbary powstał w XII wieku w południowej części Turowa, na miejscu gdzie w XIX stuleciu stała cerkiew storożwicka Opieki Matki Bożej (Pokrowska). Monaster został zniszczony przez

⁴⁸ Nikołaj arch., *Istoriko-statisticzeskoje opisanije mińskiej jeparchii*, op. cit., s. 161; *Opisanije cerkwiej i prichodow miniskoj jeparchii*, t. 5, Mińsk 1879, s. 181.

Tatarów i nigdy nie został odbudowany. W monasterze przechowywany był *Synodnik* z imionami biskupów turowskich⁴⁹. Według Inesy Sljunkowej, w Turowie znajdowały się jeszcze dwa ośrodki monastyczne: we wschodniej części grodu, nazwanej Czerniczy, znajdował się monaster czernicki, a na południe od Turowa – w Storożowcach. Oba monastery: czernicki i storożowski powstały w okresie największego rozwoju Turowa w XII lub XIII wieku⁵⁰.

Monaster koło Petrykowa

Monaster był nazywany Pustelnią Oholicą (Hololicą). Pustelnia ta znajdowała się w pobliżu miasta Petryków⁵¹. Monaster został ufundowany przez Chodkiewiczów. Fundatorzy zapisali monasterowi dwa folwarki na 42,5 włókach ziemi⁵². Na terenie monasteru istniały pieczary. Fakt ten wskazuje na pustelniczy charakter ośrodka zakonnego.

Monaster w Kupiatyczach

Według tradycji i badaczy dziejów monastycyzmu 15 listopada 1182 r. nastąpiło cudowne odnowienie się ikony Matki Bożej Kupiatyckiej, znalezionej przez mieszkankę wsi – Annę. Ikona kupiatycka umieszczona była na miedzianym krzyżu. Na jednej stronie, pośrodku krzyża, znajdował się wizerunek Matki Bożej z Dzieciątkiem. Na górnej części krzyża zamieszczony został symbol Boga Ojca, a po

49 Nikolaï arch., *Istoriko-statisticzeskoje opisanije mińskiej jeparchii*, op. cit., s. 161.

50 *Opisanije cerkwiej i prichodow miniskoj jeparchii*, t. 5, s. 180; I. N. Sljunkowa, *Monastyri wostocznoj i zapadnoj tradycji*, op. cit., s. 27; *Opisanije cerkwiej i prichodow miniskoj jeparchii*, t. 5, s. 181-181; P. A. Rappoport, *Russkaja architektura X-XI ww., Katalog pamjatnikow*, „Archeologija SSSR. Swod Archeologiczeskich Istocznikow”, wyp. EI-47, Leningrad 1982, s. 105.

51 *Opisanije cerkwiej i prichodow miniskoj jeparchii*, op. cit., s. 12.

52 *Archiw Jugo-Zapadnoj Rossii*, cz. 1, t. 4, Kijów 1863, s. 465, 467-468; SGKP, t. 7, Warszawa 1886, s. 405.

bokach rodzice Matki Bożej – Joachim i Anna. Mieszkańcy Kupiatycz wybudowali na miejscu objawienia małą kaplicę, która została zniszczona przez Tatarów w latach czterdziestych XIII wieku. Pomimo spalenia świątyni przez Tatarów, cudowna ikona ocalała, przez co jeszcze bardziej rozwinął się jej kult. Obraz Matki Bożej Kupiatyckiej został odnaleziony w końcu XV wieku przez młodzieńca Joachima, który pielgrzymował po monasterach poleskich. W późniejszym okresie wspomniany młodzieniec Joachim stał się jednym z budowniczych cerkwi w Kupiatyczach, a następnie został w niej diakonem. Kult Kupiatyckiej ikony Matki Bożej rozwinął się w końcu XV i XVI wieku⁵³. Na rzecz cerkwi Wprowadzenia NMP do świątyni książę piński Fiodor Jarosławowicz zapisał w 1511 r. kawałek lasu⁵⁴.

W 1629 r., na miejscu nazwanym „Monastyruszczyna”, kasztelan brzeski Apoloniusz Wołłowicz-Wojna wraz ze swoim synem Wasylem Kopcem reaktywowali prawosławny ośrodek zakonny i odnowili kult cudownej ikony Matki Bożej⁵⁵.

Monaster w Kupiatyczach, choć został ufundowany przez kasztelana nowogródzkiego Bazylego Kopcia w 1629 r., to jest wielce prawdopodobne, że był obsługiwany przez prawosławnych zakonników. Pierwsza kaplica została wzniesiona po objawieniu się cudownej ikony Matki Bożej 15 listopada 1182 r., a następna w XV stuleciu. W świątyniach Kupiatycz rozwijał się kult cudownej ikony Matki Bożej⁵⁶. Pierwszych wielkich zapisów na rzecz cerkwi w Kupiatyczach dokonał książę Iwan Jarosławowicz, a następnie jego syn Fiodor Iwa-

53 *Russkaja Istoriceskaja Biblioteka, izdawajemaja Archieograficeskoju komissieju*, t. 4, Sankt Petersburg 1878, s. 51; Arch. Nikołaj, *Istoriko-statisticeskoje opisanije Mińskiej jeparchii*, op. cit., s. 65; P. Chomik, *Kult ikon Matki Bożej w Wielkim Księstwie Litewskim w XVI-XVIII wieku*, op. cit., s. 65-68; A. Dzjanisawa, *Kupjacicki Swjata-Uwjadzenski mużczyński manastyr u XVII – paczatku XIX stst.*, „Gistarycznaja Brama” 2010, nr 1 (25), Pinsk, s. 18-20.

54 Makaryj, *Istorija Russkoj Cerkwi*, ks. V, Moskwa 1996, s. 123.

55 *Opisanije cerkwiej i prichodow miniskoj jeparchii*, t. 6, Mińsk 1879, s. 75-77; I. N. Sljunkowa, *Monastyri wostocznoj i zapadnoj tradycji*, op. cit., s. 95-96.

56 *Opisanije cerkwiej i prichodow miniskoj jeparchii*, t. 6, s. 75-77; I. N. Sljunkowa, *Monastyri wostocznoj i zapadnoj tradycji*, op. cit., s. 95-96.

nowicz Jarosławowicz⁵⁷. W Kupiatyczach znajdowały się cerkwie: Narodzenia NMP i Wprowadzenia NMP do Świątyni. We wsi Kupiatyczne duchowny cerkwi Narodzenia NMP Marcin Chwiedorowicz miał 1 włókę 2 morgi i 28.5 prętów⁵⁸. Z kolei duchowny cerkwi Wprowadzenia NMP do Świątyni miał ogród o powierzchni 6 prętów. Tenże duchowny, który obsługiwał cerkiew Narodzenia, miał 1 włókę i 8 morgów ziemi⁵⁹. Cerkiew kupiatycka, należąca do biskupstwa pińskiego, uzyskał liczne przywileje od króla Aleksandra i Zygmunta Starego, które zostały potwierdzone 24 kwietnia 1783 r. przez Stanisława Augusta Poniatowskiego⁶⁰. W 1568 r. Zygmunt August nadał Kupiatyczne Grzegorzowi Wojnie. „Najjaśniejszy król Zygmunt August w nagrodę za usług wojennych odłączywszy od włości pińskiej wieś Kupiatyczne włók 25 w siebie zawierających z cerkwią w tejże wsi i włókami popowskimi do niej należącymi Hrehoremu Woynie wiecznością nadał, poświadczę tę prawdę. Z kolei „Michał Woyna, starosta piński, zostawszy dziedzicem wszystkich dóbr, wieś Kupiatyczne, Horodyszcze, Ostrów Lipowy, ze wszystkim tym co od króla Zygmunta i królowej Bony, osobliwymi przywilejami nadał W. P. Bazylemu Kopciowi kasztelanowi nowogródzkiemu (...) za sumę 20000 zł polskich z cerkwią i włókami popowskimi wiecznością wyprzedał wiedzieć nadano”⁶¹. Przedtem jednak starostowie pińscy Dirimunt i Grzegorz Wojna uposażyli duchowieństwo kupiatyckie, wyremontowali obiekty sakralne i przyczynili się do rozkwitu

57 H. Denisowicz, *Paregon cudów świętych obraza Przczystey Bogarodzice w Monasteru Kupiatyckim*, Kijów 1638, s. 12; SGKP, t. 8, Warszawa 1887, s. 168-169; P. Chomik, *Kult ikon Matki Bożej w Wielkim Księstwie Litewskim w XVI-XVIII wieku*, Białystok 2003, s. 68.

58 *Piscowaja kniga pińskiego i kleckago kniaźestw*, op. cit., s. 73, 343.

59 Ibidem, s. 377, 379.

60 *Lietuvos Valstybes Istorijas Archyvas*, Vilno, Wileńska Publiczna Biblioteka w Wilnie, F. 597, op. 2, nr 127, k. 26-27.

61 „Roku 1568 Augusta 14 w Knyszynie dany, a w roku 1731 Octobra 8 w księgach ziemskich brzeskich wpisany przywilej w extracie”, LVIA WPB, F. 597, op. 2, nr 127, k. 32.

ośrodka kultowego. Powstanie monasteru kupiatyckiego było inicjatywą Apoliny Wołłowiczówny Wojno, kasztelanowej brzeskiej, która była matką Bazylego Kopcia⁶².

Monaster zdzitowski

We wsi Ciołkowice, w dworze Hamorowskie, zamieszkiwali poddani ihumena zdzitowskiego osadzeni na 1 włóce, 19 morgach, 7.5 prętach⁶³.

Monaster św. Paraskiewy (Piatnicy) w Klecku

O istnieniu monasteru św. Parskiewy w Klecku wspomina zapis sporządzony podczas pomiaru włócznej w 1555 r. W XVI wieku Roman Boriszowicz – ihumen monasteru św. Paraskiewy posiadał ogród 11 morgów i 19,5 prętów. Miał też z innymi duchownymi inne ziemie i ogrody⁶⁴.

Monaster Zaśnięcia Najświętszej Bogurodzicy w Moroczy

Męski monaster w Moroczy, pod wezwaniem św. Mikołaja, funkcjonował już w XV stuleciu. W następnym stuleciu występował pod wezwaniem Zaśnięcia NMP⁶⁵. Do klasztoru były zapisane przez książąt Olelkowiczów Słucckich wsie: Morocz i Anańczyce⁶⁶.

62 „Mińskie Jeparchialnyje Wiedomosti” 1891, nr 20, s. 537-538.

63 *Piscowaja kniga pińskago i kleckago kniaźestw*, s. 230; SGKP, t. 1, Warszawa 1880, s. 703; t. 14, Warszawa 1895, s. 559.

64 *Piscowaja kniga pińskago i kleckago kniaźestw*, s. 400, 509, 516, 518.

65 *Opisanije cerkiew i prichodow miniskoj jeparchii*, t. 5, Mińsk 1879, s. 11; I. N. Sljunkowa, *Monastyri wostocnoj i zapadnoj tradycji*, op. cit., s. 71.

66 SGKP, t. 6, Warszawa 1885, s. 680-681.

Monaster św. Mikołaja na Górze Holszańskiej koło Dubrowicy

Kilka kilometrów od Dubrowicy, na uroczysku zw. Górą Holszańską, Jerzy Semenowicz Holszański ufundował w drugiej połowie XV w. monaster męski św. Mikołaja. Klasztor znajdował się na wnie-sieniu wśród błot i rozlewisk Horyni. Na terenie ośrodka zakonnego znajdowała się cerkiew, cele zakonne, budynki gospodarcze oraz pracownice ikonograficzne, pomieszczenia dla kopistów. Mnisi wykonywali różne przedmioty kultu i naczynia liturgiczne⁶⁷.

Monaster Przemienienia Pańskiego na uroczysku Horbaczywsczyzna koło Nobla

Na uroczysku Horbaczywsczyzna, koło Nobla, znajdował się monaster Przemienienia Pańskiego. Królowa Bona poleciła w 1524 roku pisarzowi królewskiemu, Iwanowi Michajłowiczowi, nadać monasterowi część należącej do niej ziemi oraz wydała mnichom przywilej łowienia ryb na jeziorze i rzece Stochód. Fundatorem tego monasteru był na początku XVI wieku książę piński Fiodor Iwanowicz Jarosławowicz⁶⁸.

Monaster św. Michała w Stepaniu

Pierwsze informacje o monasterze św. Michała w Stepaniu pochodzą z 1505 roku⁶⁹. Fundatorami monasteru byli prawdopodobnie Semen Jurewicz Dubrowiecki i jego żona Anastazja. Po przejściu Stepania w ręce Konstantego Ostrońskiego, książę ofiarował monasterowi

67 W. Rożko, *Drewni swjatyńi Polissja*, Łuck 1995, s. 9-12.

68 Ibidem, s. 26-27.

69 A. Sendul'skij, *Miesteczko Stepań Rowieńskiego ujezda*, „Wołyńskie Jeparchialnye Wiedomosti”, 1882, nr 35; S. Horin, *Prawosławni monastyri na Wołyni u druhiji połowyni XV – persziji połowyni XVII storiczcza*, [w:] *Samoidentyfikacja mniejszości narodowych i religijnych w Europie Środkowo-Wschodniej*, pod red. J. Skarbka, Lublin 1998, s. 96.

dziesięć z wsi Midsko. W 1572 r. ihumenem monasteru był mnich Sylwester. Jego następca archimandryta Izaak uczestniczył w soborze antyunionnym w Brześciu. Monaster znajdował się w dobrej sytuacji materialnej jeżeli w nim przebywali liczni hierarchowie, zwłaszcza po wprowadzeniu unii. W 1599 r. w monasterze przebywał, korzystający z protekcji rodu Ostrogskich, metropolita Łukasz, a w latach 1606–1610 inny władca grecki. Po śmierci Konstantego Ostrońskiego jego katoliccy potomkowie zmienili bieg rzeki Horyń i zrujnowali budynki klasztorne⁷⁰.

SUMMARY

Antoni Mironowicz

Monastic life in the Diocese of Turov and Pinsk of the end of the XVI century

Keywords: monastic life, diocese of Turov and Pinsk, Orthodox Church

The history of the diocese of Turov and Pinsk until the end of the XVI century reflects the fate of the Orthodox Church in the Commonwealth. The development of the bishopric founded in 1088 passed through several stages resulting from often violent political, administrative and state changes. The prosperous period in the evolution of the Church structures on the territory of the discussed eparchy lasted until the end of the XII century. Under the rule of Sviatopolk II (1087–1113) the diocese of Turov encompassed vast territories of the Ruthenian lands with the following towns: Turov, Pinsk, Brest,

⁷⁰ W. W. Zwierinskij, *Matieriał dlja istoriko-topograficzeskogo izsledowanija o prawosławnych monastyrach w Rossijskoj Impierii*, t. 3, Sankt Petersburg 1897, s. 94.

Kamenets, Kleck, Slutsk, Gorodno, Haradok (later Davyd-Haradok), Zditov, Nobel, Dubrovitsa, Kapyl, Liahavichy, Sniatyn, Drohiczyn upon Bug and Vawkavysk. Therefore the eparchy encompassed the area from the Lower Beresina and Dnepr in the east to Bug (on the side of Prypiat) in the west, from Kleck in the north to Lutsk, Dubrovitsa, Stepan and Chortoryisk in the south. For the principality of Turov it was the period of its greatest development and political importance. During that period first schools were founded, the art of icon painting developed as well as church architecture. Still the diocese of Turov depended too much on the political events. All political and Church changes influenced the situation in the principality of Turov.

After the peaceful – for the diocese of Turov – reign of Kievan prince Vladimir Monomakh (1113–1125) important changes took place during the rule of prince of Turov Viatcheslav Vladimirovich. The reign of prince Viatcheslav (1125–1132, 1134–1139, 1139–1142, 1142–1146), several times disrupted by the rule of other pretenders to the throne of Turov, had an unfavourable effect on the state of the eparchy. After 1142 not only did the principality loose five important towns, but equally the territory of the diocese changed. From that moment the diocese of Turov was deprived of such towns as: Horodiets, Rahachow, Kleck, Chortoryisk, Brest and Drohiczyn upon Bug. Territorial losses of the eparchy were compensated by spiritual development, especially during the reign in Turov of prince Andrei Bogolyubski (1150–1154) and Boris Yurevich (1154–1158). Andrei Bogolyubski was known as the patron of the culture, guardian of the Orthodox Church. He maintained close relationship with eminent theologian Cyril of Turov. Andrei Bogolyubski, whilst the prince of Vladimir and Suzdal (1157–1174), supported the cult of the Mother of God as the Protector of his principality. The short rule of Boris Yurevich in Turov and Pinsk brought him general esteem. Prince Boris was a pious and respected man. The son of Yuri Dolgoruky and younger brother of Andrei Bogolyubski, he supported the dynastic policy of his family.

The further development of the principality and religious life in the diocese of Turov took place during the reign of Yuri Yaroslavovich (1158–1174). At his time huge stone church dedicated to the Dormition of the Mother of God was built in Turov. There is no doubt that at that

time Turov was the biggest intellectual centre on the Ruthenian lands. It would be difficult to visualize the history of the diocese and Church in the XII century without mentioning the person of John Chrysostom of that time – Cyril of Turov. The hierarch of Turov was an outstanding orator, the author of many literary, religious and moralizing works. As the bishop of Turov in 1158–1182 he led to the development of spiritual and educational life. Cyril of Turov was well-known in the Ruthenian lands and his literary legacy had a significant influence on the religious and national identity of the Belorussians. Bishop Laurentius was the continuator of the activity of Cyril of Turov in the bishopric. His life was described in *The Kievan Cave Patericon* and in *The Lives of the Saints* of Dimitri of Rostov. Both of them, together with Martin of Turov – a monk from Turov monastery of Sts Boris and Gleb, were canonized by the Orthodox Church.

The Tatar incursions, deepening regional disintegration in the Ruthenian lands as well as the increase of the meaning of the neighbouring countries (the Halych-Volhynia principality, Lithuania and Poland) weakened the position of Turov and development of the Church structures in the territory of the eparchy in the XIII century. To these tendencies one must add the complicated jurisdictional fate of the diocese of Turov. In the XIV century the diocese of Turov several times was joined to founded and closed down Church structures: Lithuanian metropoly, Halych metropoly and Kiev metropoly. If you add to this the political instability, split of the principality of Turov into principalities of: Turov, Pinsk, Gorodno, Dubrovitsa and Stepan, one can easily explain why the territory of the eparchy changed. Occupation of the lands of the diocese of Turov and Pinsk resulted in inclusion of certain territories of the eparchy into neighbouring Church and state structures, for example to the diocese of Vladimir, of Lutsk, or the metropoly of Novgorod. The inclusion of Turov and Pinsk into the Grand Duchy of Lithuania in the first half of the XIV century resulted in political stabilization, but complicated the divisions in the Church structure. The bequest made by Vytautas, the duke of Lithuania in favour of the bishops of Turov strengthened in tradition the conviction that he was the founder of the diocese.

It was probably the weakening of Turov and increasing importance of Pinsk that caused the transfer of the see of the bishop within the diocese. In the XV century Pinsk became the local metropolis. Re-establishment of the principalities of Turov, Gorodno, and Pinsk in 1471 and conferring on them a special autonomy resulted in revival of the Church life. The greatest services to the development of the Church life were rendered by the rulers of the principalities: Ann Svidrigellova Horodecka, Semen, Maria, and Vasyl Olelkovich, Ivan, Fiodor, and Helen Yaroslavovich, Semen and George Holshansky, and Vasyl Fedorovich Ostrogsky and Constantine Ivanovich Ostrogsky. Thanks to their foundations and bequests more than 200 Orthodox parishes and several monasteries were founded. They were also the patrons of many iconographers, cantors, copyists and others artists.

The borders of the eparchy of Turov and Pinsk were definitively established in the XVI century. In the territory of Polesia five counties (powiats) belonged to private persons. Two of them – the ones of Kleck and Haradok – since 1588 remained in the hands of the Radziwills, the other two – of Sluck and Kapyl – were the property of princes of Sluck, whereas the fifth belonged to the family of Ostrogsky. Those counties were not attached to any voievodships. When the Brest-Litovsk voievodship was formed, it included only the lands of Pinsk and Brest counties. Only in 1566 definitive partition of the territory of the former principality of Turov took place. Gorodno and Turov were added to the voievodship of Brest-Litovsk, whereas Kleck, Sluck and Kapyl – to the voievodship of Novgorod. The Pinsk county together with the lands of the principalities of Gorodno and Turov formed in the XVI century the territory of the eparchy of Turov and Pinsk. Within the boundaries of the diocese remained also the territory of the former principality of Dubrovitsa. At the same time the lands of the principality of Stepan did not belong to the eparchy as they were joined to the diocese of Lutsk. Within the boundaries of the eparchy remained the estate of Viad and Bobryki. The administrative changes in the second half of the XV and XVI century substantially influenced the formation of the diocese boundaries. Finally, at the end of the XVI century the diocese of Turov and Pinsk included the lands of the Pinsk county, to which

the territory of the principalities of Turov, Gorodno and Dubrovitsa were joined together with certain parishes located outside the above mentioned administration units, but historically linked with them.

WSPOMNIENIE MATKI BOŻEJ I ŚWIĘTYCH W ANAFORACH WSCHODNICH

Słowa kluczowe: liturgia, anafora, intercesja, mariologia, święci, anamneza

W liturgiach wschodnich podczas każdego nabożeństwa, a także podczas sprawowania sakramentów i sakramentaliów¹ oraz w modlitwach prywatnych wielokrotnie wspomina się Matkę Bożą i świętych. Z tego olbrzymiego dziedzictwa, głównie patrystycznego, w niniejszym artykule omówione zostanie jedynie wspomnienie Matki Bożej i świętych w anaforach (kanonach eucharystycznych), z pominięciem innych fragmentów Liturgii eucharystycznej. Należy jednak pamiętać, że w Liturgii eucharystycznej wspomnień tego typu jest znacznie więcej, jak na przykład w rycie bizantyjskim:

1. Modlitwy wstępne przed Liturgią:

- jedna modlitwa skierowana do Matki Bożej i adoracja Jej ikony z odmówieniem odpowiedniego troparionu² (w wersji gr. także adoracja ikony Jana Chrzciciela i ikony patrona święty-ni),
- w wersji gr. wspomnienie w rozesłaniu (gr. ἀπόλυσις) po modlitwach wstępnych, Matki Bożej i „wszystkich świętych” (gr. καὶ πάντων τῶν ἁγίων).

1 N. Afanasjew, „*Sacramenta et sacramentalia*” („*Tainstwa i tajnodziejstwa*”), „*Prawosławna Myśl*” 1942, 8, s. 17-34.

2 „Ty, która jesteś źródłem miłosierdzia, Bogurodzico, uczyni nas godnymi zmiłowania. Wejrzyj na lud, który zgrzeszył, okaż jak zawsze moc Twoją. W Tobie bowiem nadzieję pokładając, wołamy do Ciebie: „Raduj się!”, tak jak niegdyś Gabriel, wódz zastępów bezcielesnych” (LJCh, s. 11).

2. Proskomidia:

- wyjęcie cząstki komemoratywnej ku czci Matki Bożej³ i dziewiciu cząstek ku czci chórów świętych⁴,
- wspomnienie w rozesłaniu proskomidii Matki Bożej, autora Liturgii i „wszystkich świętych” (LJCh, s. 31).

3. Liturgia właściwa:

- ostatnie wezwanie każdej litanii (ektenii) kończy się wspomnieniem Matki Bożej i „wszystkich świętych”⁵, z wyjątkiem:

3 „Na cześć i pamiątkę błogosławionej Pani naszej, Bogurodzicy i zawsze Dziewicy Marii, dla modlitw której przyjmij, Panie, tę ofiarę na Twój nadniebiański ołtarz. – Sta-
nęła królowa po Twojej prawicy, ubrana w szaty przetykane złotem, przyozdobiona” (LJCh, s. 20).

4 „Na cześć i pamiątkę czcigodnego, chwalebnego Proroka i Poprzednika, i Chrzci-
ciela Jana ... świętych chwalebnych proroków Mojżesza i Aarona, Eliasza i Elizeusza,
Dawida i Jessego, świętych Trzech Młodzieńców i Daniela Proroka oraz wszystkich
świętych proroków ... świętych sławnych i chwalebnych apostołów Piotra i Pawła oraz
wszystkich pozostałych świętych apostołów ... świętych ojców naszych hierarchów
Bazylego Wielkiego, Grzegorza Teologa i Jana Chryzostoma, Atanazego i Cyryla,
Mikołaja z Miry Licyjskiej, metropolitów moskiewskich Piotra, Aleksego, Jonasza
i Filipa, Nikitę biskupa Nowogrodu, Leoncjusza biskupa Rostowa i wszystkich świę-
tych hierarchów ... świętego apostoła i pierwszego męczennika archidiacona Stefa-
na, świętych wielkich męczenników Dymitra, Jerzego, Teodora Tyrona i Teodora
Stratelatesa, Maksyma Gorlickiego, archimandrytę Grzegorza i wszystkich świętych
męczenników oraz męczennic Tekli, Barbary, Cyriacji, Eufemii, Prascewii, Katarzy-
ny i wszystkich świętych męczennic ... świętobliwych, Boga w sobie mających ojców
naszych Antoniego, Eutymiusza, Saby, Onufrego, Atanazego z Atosu, Antoniego
i Teodozego Pieczerskich, Sergiusza z Radonieża, Serafina z Sarowa, Barlama z Chu-
tynia i wszystkich świętobliwych ojców i świętobliwych matek Pelagii, Teodozji, Ana-
stazji, Eupraksji, Febronii, Teoduli, Eufrozyny, Marii Egipskiej i wszystkich święto-
bliwych matek ... świętych cudotwórców, darmo leczących Kosmy i Damiana, Cyrusa
i Jana, Pantalejmona i Hermolausza, oraz wszystkich świętych darmo leczących ...
świętych i sprawiedliwych Przodków Bogocześnika, Joachima i Anny, świętego N.,
pod którego wezwaniem jest ta świątynia, świętego N., którego dzisiaj wspominamy,
świętych równych apostołom Nauczycieli Słowian Cyryla i Metodego, świętego rów-
nego apostołom wielkiego księcia Włodzimierza i wszystkich świętych, dla których
modlitw nawiedz nas, Boże ... świętego Ojca naszego Jana Chryzostoma, arcybiskupa
Konstantynopola (Natomiast w Liturgii Bazylego Wielkiego mówi: świętego Ojca na-
szego Bazylego Wielkiego, arcybiskupa Cezarei Kapadockiej)” (LJCh, s. 20-24).

5 „Najświętszą, przeczystą, błogosławioną, pełną chwały Władczynię naszą Boguro-
dzicę i zawsze Dziewicę Marię ze wszystkimi świętymi wspomniawszy, sami siebie,
wszyscy siebie nawzajem i całe życie nasze Chrystusowi Bogu oddajmy” (LJCh,
s. 37).

ektenia usilna, litania za zmarłych (w wersji słowiańskiej), litania za katechumenów, pierwsza i druga litania wiernych, litania przed „Ojcze nasz” i litania dziękczynna,

- w Liturgii Bazylego Wielkiego modlitwa proskomidii, „odmawiana po postawieniu świętych darów na świętym ołtarzu”, wymienia świętych Starego Testamentu i apostołów (LKP, s. 141),
- wspomnienie Matki Bożej i świętych w anaforze⁶,
- wspomnienie Matki Bożej i „wszystkich świętych” w modlitwie litanii dziękczynnej Liturgii Jana Chryzostoma (LKP, s. 105),
- wspomnienie Matki Bożej, Jana Chryzostoma (lub: Bazylego Wielkiego), patrona dnia i świątyni oraz Joachima, Anny, apostołów i „wszystkich świętych” w rozesłaniu Liturgii (LKP, s. 107) (w Jerozolimie wymienia się dodatkowo Jakuba Apostoła, męczenników oraz Konstantyna i Helenę).
- wspomnienie Matki Bożej i „wszystkich świętych” w rozesłaniu po odmówieniu modlitw dziękczynnych (por.: L. Lahan, *La place des saintes pères dans la liturgie de l'Église byzantine*, „Studia Patristica”, 17:1982, s. 565-568).

Interesujący problem stanowi wspomnienie Matki Boskiej i świętych w anaforze, a ściślej mówiąc w tej jej części, która nazywa się intercesją. Intercesja czyli modlitwa wstawiennicza zajmuje zasadniczo miejsce przy końcu anafory, jedynie w typie liturgicznym

6 „Szczególnie za najświętszą, przeczystą, błogosławioną, chwalebną Panią naszą, Bogurodzicę i zawsze Dziewicę Marię”. Następnie w Liturgii Jana Chryzostoma: „Zaprawdę godne jest to, błogosławić Ciebie, Bogurodzico, zawsze błogosławioną i najczystsza i Matkę Boga naszego. Czcigodniejszą od Cherubinów i bez porównania chwalebniejszą od Serafinów, któraś bez zmiany Boga Słowo zrodziła, Ciebie, prawdziwą Bogurodzicę, wysławiamy” (LKP, s. 94). W Liturgii Bazylego Wielkiego: „W Tobie raduje się, Łaski Pełna, wszelkie stworzenie, chóry Aniołów i ludzki ród. O święty przybytku i raju Słowa, dziewictwa chlubno, w Ciebie wcielił się Bóg i Dzieckiem był przedwieczny Bóg nasz. Ciało bowiem Twoje tronem uczynił i łono Twoje większym było od nieba. W Tobie raduje się, Łaski Pełna, wszelkie stworzenie” (LKP, s. 146-147).

egipskim (Liturgia Marka Ewangelisty) występuje w prefacji, przed wprowadzeniem do Sanctus. W typie syryjskim intercesja występuje po anamnezie i epiklezie, przed doksologią końcową, a w typie syro-orientalnym po anamnezie, przed epiklezą i doksologią końcową. Układ wspomnień, a także ich brak, w intercesjach różnych anafory wskazuje na ewolucję tej części anafory w procesie historycznym.

Układ anafory w trzech podstawowych wschodnich typach liturgicznych

TYP SYRYJSKI	TYP SYROORIENTALNY	TYP EGIPSKI
Dialog wstępny	Dialog wstępny	Dialog wstępny
Prefacja	Prefacja	Prefacja
–	–	Intercesja
Wprowadzenie do Sanctus	Wprowadzenie do Sanctus	Wprowadzenie do Sanctus
Sanctus	Sanctus	Sanctus
Modlitwa post-Sanctus	Modlitwa post-Sanctus	Modlitwa post-Sanctus
–	–	Epikleza I
Słowa ustanowienia	Słowa ustanowienia	Słowa ustanowienia
Anamneza	Anamneza	Anamneza
Epikleza	–	–
Intercesja	Intercesja	Intercesja
–	Epikleza	Epikleza II
Doksologia	Doksologia	Doksologia

Najstarsze zachowane teksty liturgiczne, bądź też opisy Liturgii, nie wspominają o komemoracji Matki Bożej i świętych w anaforze („Didache”, opisy Justyna Męczennika, apokryficzne Dzieje Apostołów, „Tradycja Apostolska” Hipolita Rzymskiego, „Testamentum Domini nostri Jesu Christi”). W niektórych Liturgiach spotykamy jedynie ogólne wspomnienie świętych (por.: Ren 1, s. 43; Ren 2, s. 387, 429-430, 443), bądź też szczegółowe wymienienie poszczególnych

kategorii (chórów) świętych, czego pierwszy przykład znajdujemy w Konstytucjach Apostolskich z końca IV wieku:

„Składamy Tobie Tę ofiarę również za wszystkich świętych, których od wieków sobie upodobałeś: za patriarchów, proroków, sprawiedliwych, wyznawców, biskupów, kapłanów, diakonów, subdiakonów, lektorów, kantorów, dziewice i wdowy, za wiernych, i za tych wszystkich, których imiona są Ci znane” (CA VIII, 12.43, SCh 336, s. 202 = WM, s. 68; por.: także Ren 2, s. 206-207).

Identyczne prawie sformułowania występują w chaldejskiej (asyryjskiej) Anaforze Apostołów (Ren 2, s. 586), w chaldejskiej Anaforze Teodora z Mopsuestii (Ren 2, s. 614 = WM, s. 290), a także w etiop. Anaforze Jakuba z Sarug, gdzie jednak po wymienieniu chórów świętych dodano imiona ewangelistów Marka, Łukasza, Mateusza i Jana (LEC, s. 223-224). Można sądzić, że ten właśnie sposób wymieniania świętych w intercesji – jedynie według chórów – jest najstarszy. Tak też wygląda w gr. Anaforze Jakuba Apostoła:

„Zechciej również wspomnieć, Panie, i tych, których od wieków sobie upodobałeś we wszystkich pokoleniach, świętych ojców, patriarchów, proroków, apostołów, męczenników, wyznawców, czcigodnych nauczycieli i wszystkie duchy sprawiedliwych, którzy odeszli w wie-rze Chrystusa” (Br, s. 56 = PE, s. 256 = WM, s. 145 = LKP, s. 194).

Lista ta została następnie rozszerzona poprzez dodanie imienia Matki Boskiej bezpośrednio po wymienieniu chórów świętych lub przed chórami (bądź po ogólnym zwrocie „wszyscy święci”). Ten sposób wspominania spotykamy w szeregu liturgii syryjskich, pochodzących z różnych epok (Ren 2, s. 167, 337, 349, 395, 451, 533), a także w chaldejskiej Anaforze Nestoriusza (Ren 2, s. 629).

W zdecydowanej większości Liturgii ustalił się następujący schemat: poza chórami świętych wymienia się Matkę Bożą, Jana Chrzciciela i pierwszego męczennika Stefana (syr. anafory, Ren 2, s. 129, 173, 221, 229, 248, 265, 280, 281, 303, 315, 403, 415; niezidentyfikowana Anafora z euchologionu Białego Klasztoru, PO 28,2, s. 342). W niektórych anaforach dodaje się ponadto imiona świętych, na przykład: „...Praecipue vero sanctae, gloria plenae semper Virginis, Genitricis

Dei sanctae Mariae, et sancti Joannis Praecursoris, Baptistae et Martyris, et sancti Stephani Protodiaconi et Protomartyris, et contemplativi, Deumque videntis Evangelistae Marci Apostoli sancti et martyris; et patriarchae nostri sancti Severi; et doctoris nostri Dioscori, sancti Cyrilli, sancti Basilli, sancti Gregorii, sancti Joannis Chrysostomi, sancti Athanasii Apostolici; et dominorum nostrorum patrum justorum, magni Abbatis Antonii, et pii sancti Abbatis Pauli, et trium Macariorum, totiusque chori sanctorum tuorum...” (kopt. Anafora Grzegorza Teologa, Ren 1, s. 33; E. Hammerschmidt, *Die koptische Gregoriosanaphora*, Berlin 1957, s. 58-61, 140-144; por.: syr. anafory, Ren 2, s. 150, 157, 362-363, 515).

Rozbudowana lista świętych, na czele której stoją Matka Boża, Jan Chrzciciel i Stefan, występuje także w liturgiach aleksandryjskich gr. i kopt. Anaforze Bazylego Wielkiego (Ren 1, s. 70, 137 = PE, s. 356) oraz gr. Anaforze Grzegorza Teologa (Ren 1, s. 103 = PE, s. 378), niekiedy jednak kolejność wspomnień jest inna (patrz syr. anafory, Ren 2, s. 237, 375-376, 499).

Interesujący przykład znajdujemy w syr. Anaforze Jakuba Apostoła, gdzie kolejność wspominania świętych w następujących po sobie wezwaniu diakona i modlitwie kapłana jest różna (Ren 2, s. 35-36 = WM, s. 265). Intercesja syr. Anafory Jakuba Apostoła jest interesująca z tego powodu, że w szeregu Liturgii Matka Boża nie jest wymieniana na pierwszym miejscu (Ren 2, s. 194, 291, 327, 553; PE, s. 274 = Br, s. 93). Przeciwnie, syr. Anafora Mateusza Ewangelisty z euchologionu Białego Klasztoru wymienia apostołów, podając przyczyny ich śmierci (PO, 28,2, s. 360, 362, 364), etiop. Anafora Jana Syna Gromu (czyli Ewangelisty) wymienia Abla, Noego, Abrahama, Izaaka, Jakuba, Mojżesza, apostołów Szymona, Piotra i Pawła oraz męczennika Stefana (LEC, s. 99-100; świętych Starego Testamentu wymienia anamneza CA VII, 37, Sch 336, s. 86, 88 – i błogosławieństwo za dzieła Boże CA VII, 38, Sch 336, s. 88).

W wielu natomiast Liturgiach pojawia się rozbudowane wspomnienie Matki Bożej, czemu towarzyszyło niekiedy odmawianie Pozdrowienia Anielskiego („Ave”), jak w gr. Anaforze Marka Ewange-

listy (Ren 1, s. 135 = PE, s. 106 = WM, s. 77) i w gr. Anaforze Jakuba Apostoła (*Codex Vaticanus gr. 2282*): „Raduj się, Łaski Pełna, Pan z Tobą, błogosławionaś Ty między niewiastami i błogosławiony owoc żywota Twego, gdyż zrodziłaś Zbawcę dusz naszych (trzy razy). I donośnie mówi: A nade wszystko Najświętszą, Błogosławioną, Najczystszą Panią naszą Bogurodnicę i zawsze Dziewicę Maryję.

Klerycy śpiewa po każdym wezwaniu mówią: Pamiętaj, Panie Boże nasz.

Kapłan pochyłony mówi: „Świętego Jana, Proroka, Poprzednika i Chrzciciela. Świętych apostołów Piotra, Pawła, Andrzeja, Jakuba, Jana, Filipa, Bartłomieja, Tomasza, Mateusza, Jakuba, Szymona, Judę, Macieja, ewangelistów Marka i Łukasza. Świętych proroków, patriarchów i sprawiedliwych. Świętego Stefana, pierwszego diakona i pierwszego męczennika. I wszystkich świętych od wieków” (Br, s. 56-57 = PE, s. 256 = WM, s. 146 = LKP, s. 194; także w gruzińskiej wersji Anafory Jakuba Apostoła, CSCO 123, s. 14-16).

Odmawianie „Ave” miało jednak charakter przejściowy i ostatecznie ustaliła się forma, jaką spotykamy na przykład w aleksandryjskiej gr. Anaforze Bazylego Wielkiego i w gr. Anaforze Grzegorza Teologa: „Wspomnij, Panie, tych, którzy już zasnęli, świętych ojców naszych, prawowiernych biskupów, i wszystkich, którzy od wieków spodobali się Tobie, świętych ojców, patriarchów, apostołów, proroków, kaznodziejów, ewangelistów, męczenników, wyznawców, i wszystkie duchy sprawiedliwe, które spoczęły w wierze Chrystusa.

Przede wszystkim najświętszą, najchwalebniejszą, nieskalaną i nad wszystkich błogosławioną Panią naszą Bogurodnicę i zawsze Dziewicę Marię” (następuje wspomnienie Jana Chrzciciela, Stefana, Marka i Grzegorza, Ren 1, s. 70, 103 = WM, s. 250; por.: LEC, s. 168; Ren 2, s. 137 i bizantyjską Anaforę Jana Chryzostoma: Goar, s. 62-63 = WM, s. 128 = LKP, s. 94).

W bizantyjskiej Anaforze Bazylego Wielkiego wspomnienie świętych związane jest natomiast z końcową prośbą epiklezy, mówiącą o przyjęciu przez wszystkich obecnych Eucharystii: „Nas wszyst-

kich, spożywających z jednego chleba i z jednego kielicha, zjednocz razem we wspólnocie jednego Ducha Świętego, aby dla nikogo z nas przyjęcie świętego Ciała i Krwi Twego Chrystusa nie było na sąd lub potępienie, ale abyśmy znaleźli miłosierdzie i łaskę ze wszystkimi świętymi, których od wieków sobie upodobałeś, z Praojcami, Ojcami, Patriarchami, Prorokami, Apostołami, Ewangelistami, Kaznodziejami, Męczennikami, Wyznawcami, Nauczycielami, i z wszystkimi duszami sprawiedliwych, które w wierze spoczęły.

Szczególnie za najświętszą, przyczystą, błogosławioną, chwalebna Panią naszą, Bogurodnicę i zawsze Dziewicę Marię.

Za świętego Jana Chrzciciela, Proroka i Poprzednika, czcigodnych i chwalebnych Apostołów, świętego N., którego ze czcią wspominamy, i wszystkich Twoich świętych, dla modlitw których nawieź nas, Boże” (Goar, s. 114-145 = WM, s. 135-136 = LKP, s. 146).

W szeregu anafor wspomnienie świętych zostało bardzo rozbudowane, dotycząc przede wszystkim świętych lokalnych danego Kościoła partykularnego. Tego typu listy spotykamy zwłaszcza w anaforach Kościołów przedchalcedońskich: koptyjskiego (Anafora Marka Ewangelisty, PE, s. 144-145; Anafora Bazylego Wielkiego, PO 28,2, s. 23), ormiańskiego (Anafora Atanazego Aleksandryjskiego, PE, s. 324-325 = WM, s. 228) i etiopskiego (Anafora Bazylego Wielkiego, LEC, s. 163, 168; Anafora Grzegorza Teologa, LEC, s. 179; Anafora Apostołów, LEC, s. 75; Anafora Jana syna Gromu, LEC, s. 99-100; Anafora Matki Boskiej, LEC, s. 105). Również w gr. Anaforze Jakuba Apostoła występowała rozbudowana lista świętych (PE, s. 256-258 = WM, s. 146-147). Ostatecznie jednak przyjęła się w tej anaforze skrócona wersja z „Ave” i „Ἐξαίρετως” (Ἡ θεία λειτουργία τοῦ ἁγίου Ἰακώβου τοῦ ἀδελφοθέου, Ateny 1988², s. 56). Do tego typu wspominania świętych zbliża się kanon rzymski, wymieniający świętych w modlitwie „Communicantes”: „...in primis gloriosae semper virginis Mariae, Genetricis Dei et Domini nostri Iesu Christi, sed et beatorum apostolorum ac martyrum tuorum, Petri et Pauli, Andreae, Iacobi, Ioannis, Thomae, Iacobi, Philippi, Bartholomaei,

Mathaei, Simonis et Thaddaei, Lini, Cleti, Clementis, Xysti, Corneli, Cypriani, Laurentii, Chrysogoni, Ioannis et Pauli, Cosmae et Damiani, et omnium sanctorum tuorum...” oraz w modlitwie „Nobis quoque peccatoribus”: „...cum Ioanne, Stephano, Matthia, Barnaba, Ignatio, Alexandro, Marcellino, Petro, Felicitato, Perpetua, Agatha, Lucia, Agnete, Caecilia, Anastasia, et omnibus sanctis tuis” (PE, s. 430-431, 436).

Schemat ten, z niewielkimi zmianami, przeszedł także do Liturgii Piotra Apostoła, zawierającej w bizantyjskim schemacie liturgicznym kanon rzymski (H. W. Codrington, *The Liturgy of Saint Peter*, Münster in Westfalen 1936, s. 116-177; CSCO 123, s. 66, 68).

Natomiast w liturgii bizantyjskiej rozbudowane listy świętych występują jedynie w proskomidii, towarzysząc wyjmowaniu dziewięciu części ku czci chórów świętych (Goar, s. 50; LJCh, s. 20-24).

W większości liturgii wspomina się Matkę Bożą, Jana Chrzciciela i Stefana (Matkę Bożą i Jana Chrzciciela w liturgii bizantyjskiej, a także w syr. Anaforze Jana z Harranu, Ren 2, s. 257), podczas gdy w Kościołach przedchalcedońskich (zwłaszcza koptyjskim, etiopskim i ormiańskim) występują rozbudowane listy świętych, przeważnie lokalnych (wyraźną różnicę stanowią tu liturgia chaldejska czyli nestoriańska).

Wspomnienie świętych w anaforze występuje w intercesji. Była to bardzo nieustabilizowana i zmienna część liturgii, i jej ostateczne ustalenie nie da się połączyć z imionami wielkich Ojców Kościoła. Zwrot „Ἐνι προσφερόμεν σοι”, rozpoczynający intercesję wielu liturgii, występuje także w CA VIII. Jest on prawdopodobnie wyrazem miejscowej tradycji syryjskiej i dlatego nie występuje w Anaforze Bazylego Wielkiego (N. Uspienski, *Anafora*, „Bogosłowski Trudy”, 13:1975, s. 74, 92). W liturgii bizantyjskiej intercesja następuje bezpośrednio po epiklezie. W *Codex Barberinus* gr. 336, jak i w obecnej praktyce, ma ona następującą postać w Anaforze Jana Chryzostoma: „Jeszcze przynosimy Tobie to duchowe posługiwanie za tych, którzy w wierze odeszli, za Praojców, Ojców, Patriarchów, Proroków, Apo-

stołów, Kaznodziejów, Ewangelistów, Męczenników, Wyznawców, Ascetów oraz za każdego ducha sprawiedliwego, który w wierze dopełnił życia” (Goar, s. 62; WM, s. 128 = LKP, s. 93).

Modlitwa ta nie wspomina ani Matki Bożej, ani też żadnego świętego, a wymienia jedynie różnorodne kategorie świętych. Według obecnej praktyki liturgicznej po tych wspomnieniach dodane jest uroczyste wezwanie „Ἐξαίρετως”, po którym następuje śpiew hymnu maryjnego, podczas którego kapłan czyta dalszą część modlitw intercesji, w tym wspomnienie Jana Chrzciciela, apostołów i patrona dnia: „Za świętego Jana Proroka i Poprzednika, i Chrzciciela, świętych, sławnych i chwalebnych Apostołów, świętego N., którego pamięć czcimy, i za wszystkich świętych Twoich, dla których modlitw nawiedz nas, Boże” (LKP, s. 94).

Nie należy przy tym rozumieć tego wspomnienia wyłącznie w duchu interpretacji św. Mikołaja Kabasilasa jako dziękczynienia za świętych (*Sacrae liturgiae interpretatio*, 34, 39; SCh 4^{bis}, s. 208-221, 272-293), ale jako odważną modlitwę za świętych, którzy razem z nami oczekują powtórnego przyjścia Jezusa Chrystusa. W czasach pierwotnego chrześcijaństwa powszechną uwagę nie przyciągała indywidualna eschatologia, ale eschatologia kosmicznej przemiany, paruzja, początek królestwa Bożego i powszechnego zmartwychwstania. Według św. Jana Chryzostoma szczęśliwość jaką święci otrzymują po śmierci, to tylko przedsmak i przed-czucie ostatecznego dokonania eschatologicznego (*Adversus Iudeos*, 6,1, PG 48, 905; *In illud: Habentes eundem spiritum*, 3,10, PG 51, 298-299; *In Haebreos homilia* 28, 1, PG 63, 192; por.: G. Wagner, *Der Ursprung der Chrysostomusliturgie*, Münster in Westfalen 1973, s. 119-120).

Wspomnienie Matki Bożej, od wymienienia wśród świętych, między innymi w etiop. anaforach – w Anaforze Apostołów i w Anaforze Jana Chryzostoma – oraz w syr. anaforach – Anaforze Jakuba Apostoła, Anaforze Jana Chryzostoma i Anaforze Bazylego Wielkiego – do szczególnego wyakcentowania w gr. anaforach, niewątpliwie rozwinęło się pod wpływem Soboru Efeskiego (431 rok) i Soboru Chalcedońskiego (451 rok) oraz pracy opata benedyktynów z Kor-

bei Paschazjusza Radbertusa (786–861) *Liber de corpore et sanguine Domini* z 831 roku, głoszącej tezę, że ciało eucharystyczne Chrystusa jest tożsame z ciałem zrodzonym z Matki Bożej: „...sama Prawda do uczniów to mówi: ‘To jest ciało moje za żywot świata’. A osobliwiej mówiąc, z pewnością nie inne niż to, które narodziło się z Marii, zostało umęczone na krzyżu i zmartwychwstało z grobu” (PL 120, 1269). Stąd na Zachodzie rozwinęło się rozumienie Matki Bożej jako duchowej matki ludzkości. Widoczne są wyraźne wpływy tej koncepcji na Wschodzie, skoro w X wieku po konsekracji odmawiano Pozdrowienie Anielskie, zapowiadające poczęcie Jezusa i umieszczające Matkę Bożą na czele dyptychów jako matkę ludzkości. Wspomnienie Matki Bożej jest wyznaniem wiary w Jej Boskie macierzyństwo (*Chrysostomika*, s. 344). W dawnej wersji melchickiej Liturgii bizantyjskiej wspomnienia Matki Bożej i świętych dokonywano w anaforze razem, bez pieśni ku czci Marii Panny (*Chrysostomika*, s. 552). Odmawianie Pozdrowienia Anielskiego utrzymało się jedynie w gr. Liturgii Jakuba Apostoła, natomiast prawdopodobnie na przełomie V i VI wieku wprowadzono *ekphonesis* „Ἐξαίρετως”. Obecność „Ἐξαίρετως” w różnych gr. Liturgiach wskazuje na to, że pochodzi z jednego źródła i drogą naśladownictwa przeszło do różnych Liturgii. *Ekphonesis* ta zrodziła się w środowisku zwolenników Efezu i Chalcedonu (N. Uspienski, *Αναφορά*, s. 104-106).

W 980 roku ułożono na Atosie hymn „Ἀξίων ἐστιν”, składający się z dwóch części. Jeszcze w X–XI wieku odmawiano „Ave” lub inne modlitwy, ale po cichu przez kapłana i diakona. Z czasem modlitwy te zaczął śpiewać chór (*Chrysostomika*, s. 344, nota 3). Druga część obecnego hymnu to hirmos 9 pieśni kanonu jutrzni Wielkiego Piątku, ułożony przez św. Kosmasa Jerozolimskiego (zm. po 750 r.) (patrz przypis 6).

Ten fragment Liturgii odpowiada ikonie Deisis, ponieważ w modlitwie anafory, podobnie jak i w proskomidii, Matka Boża występuje razem ze św. Janem Chrzcicielem (P. Evdokimov, *La prière de l'Église d'Orient*, Mulhouse 1966, s. 185). Wspomina się Matkę Bożą i św. Jana Chrzciciela, lecz jest to Kościół w jego wymiarze kosmicznym,

gdyż Matka Boża i św. Jan Chrzciciel reprezentują tutaj archetypy kobiecości i męskości (P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, przeł. E. Wolicka, Poznań 1991, s. 228-266).

Bezpośrednio po wspomnieniu Matki Bożej wymienia się św. Jan Chrzciciela, apostołów, patrona dnia i ogólnie „wszystkich Twoich świętych”. W tym fragmencie anafory istniało jednak szereg wariantów. I tak *Codex Petrograd* 223 z X wieku, wymienia przez Janem Chrzcicielem archaniołów Michała i Gabriela, a *Codex Grottaferrata* Zd II z XI wieku wymienia „święte moce niebieskie”. Niektóre kodeksy wymieniają tutaj także krzyż: „τῇ δυνάμει τοῦ τιμ... ου καὶ ζωοποιοῦ σταυροῦ” (*Chrysostomika*, s. 214; G. Winkler, *Die Interzession der Chrysostomusanaphora in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, „Orientalia Christiana Periodica”, 37:1971, z. 2, s. 334-335). Wspomnienie to nawiązuje bezpośrednio do teologii judeochrześcijańskiej, która traktowała krzyż jako żywą istotę (por.: J. Daniélou, *Théologie du Judéo-christianisme*, Tournai 1958, s. 291). Takie traktowanie krzyża jako żywej istoty nie jest obce liturgicznemu odczuciu prawosławia, na przykład w oficjum święta Podwyższenia Krzyża Świętego („Ty jesteś moją mocną obroną, trzyczęściowy krzyż Chrystusa, uświęć mnie Twoją mocą, abym z wiarą i miłością kłaniał się tobie, i wysławiał Ciebie”, stichera litii, autorstwa Leona Filozofa). Również po wspomnieniu Jana Chrzciciela wymieniano szereg imion świętych, bądź ogólnie różne kategorie świętych (niekiedy z imionami). Wymienianie każdej kategorii świętych zaczynało się od słów „Μνήσθητι, Κύριε”. W *Codex BC III-42* z XIII wieku wspomnienia zredukowane są do czterech, później jednak się rozrastają (*Chrysostomika*, s. 343). Wersja gr. Anafory Bazylego Wielkiego dodawała niekiedy duże ilości imion świętych (W. Orłow, *Liturgija swjato-go Wasilija Wielikogo*, Sankt Petersburg 1909, s. 216-220; G. Winkler, dz. cyt., s. 337-341). Dobrym przykładem jest tutaj Anafora Jakuba Apostoła, która pozwala prześledzić rozwój wspomnień świętych, a także zmiany w listach imion świętych na przestrzeni wieków.

W bizantyjskiej Anaforze Jana Chryzostoma i w bizantyjskiej Anaforze Bazylego Wielkiego ten fragment Liturgii jest identyczny (nie występuje jedynie w Anaforze Jana Chryzostoma w *Codex Sebastianov* (Rumiancev Museum, *Codex 15*), por.: N. Uspienski, *Anafora*, s. 107). Jednakże w Anaforze Bazylego Wielkiego wspomnienie świętych należy do epiklezy. Według epiklezy Anafory Bazylego Wielkiego chodzi tu o jedność (gr. κοινωvία) Ducha Świętego. *Communio* Ducha Świętego jest terminem specyficznie bizantyjskim, oznaczającym partycypację w ciele i Krwi, i zarazem jedność członków Kościoła. Jest to więc adopcja i dlatego epikleza nie czyni specjalnego rozróżnienia między świętymi, żywymi i zmarłymi (*ekphonesis* ku czci Matki Bożej jest późniejszym dodatkiem).

Inną natomiast sytuację spotykamy w anaforach Kościołów przedchalcedońskich, w których występują rozbudowane listy świętych. W liturgiach koptyjskiej i etiopskiej podczas Anafory Bazylego Wielkiego (wersja aleksandryjska) diakon recytuje listę wszystkich patriarchów Aleksandrii, w tym także kanonizowanych, prosząc o danie im wiecznego odpoczynku oraz recytuje listę świętych (ΠΙΣΧΟΙ ΝΤΕ ΠΙΕΥΧΟΛΟΣΙΟΝ ΕΘΟΥΛΒ, Kair 1618 = 1902 AD, s. 367-374, 377-379; LEC, s. 156-172). Ponadto kapłan czyta podczas intercesji listę świętych, szczególnie lokalnych. To rozbudowanie wspomnień świętych w Kościołach przedchalcedońskich można traktować z jednej strony jako przykład ogólnej tendencji dodawania imion świętych, a z drugiej strony jako dążenie do okazania ciągłości tradycji i świętości w danym Kościele lokalnym (H. Paprocki, *Les Liturgies eucharistiques coptes comme témoignage de la continuité de la tradition*, „Vox Patrum”, 9:1989, z. 17, s. 893-900).

Ogólnie więc proces ewolucji tej części anafory przebiegał od braku wspomnień świętych, poprzez dodanie listy wymieniającej poszczególne kategorie świętych (CA VIII) do dodania imion różnych świętych i szczególnego wyakcentowania osoby Matki Bożej (tradycja pochalcedońska).

Wykaz skrótów

- Br – F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, t. 1, *Eastern Liturgies*, Oxford 1896.
- CA – Constitutiones Apostolorum, według wydania: *Les Constitutions Apostoliques*, éd. M. Metzger, Paris 1985–1987, I-III (Sch 320, 329, 336).
- Chrysostomika – CRUSOSTOMIKA. *Studi e ricerche intorno a S. Giovanni Crisostomo a cura del Comitato per il XV^e centenario della sua morte*, Roma 1908.
- CSCO – Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Volumen 123: *Liturgiae Ibericae antiquiores*, ed. M. Tarchnišvili, Louvain 1950.
- etiop. – etiopski, etiopska
- Goar – J. Goar, *Εὐχολόγιον sive Rituale Graecorum*, Venetia 1730².
- gr. – grecki, grecka
- kopt. – koptyjski, koptyjska
- LEC – *The Liturgy of the Ethiopian Church*, ed. M. Daoud & B. M. Hazen, Addis Ababa 1954 (= 1962 AD).
- LJCh – *Boska Liturgia świętego ojca naszego Jana Chryzostoma*, przeł. H. Paprocki, Warszawa, 2001.
- LKP – *Liturgie Kościoła Prawosławnego*, przeł. H. Paprocki, Kraków, 2003.
- PE – A. Hänggi & I. Pahl, *Prex Eucharistica. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti*, Fribourg 1968 (Spicilegium Fribourgense, 12).
- PG – Patrologia Graeca, ed. J. P. Migne, Paris 1856–1866, T. 1-161.
- PL – Patrologia Latina, ed. J. P. Migne, Paris 1844–1855, T. 1-217.
- PO 28,2 – Patrologia Orientalis. Tome 28, Fascicule 2: *Le Grand Euchologe du Monastère Blanc*, éd. E. Lanne, Paris, 1958.
- Ren – E. Renaudot, *Liturgiarum Orientalium Collectio*, T. 1-2, Francofurti ad Moenum 1847².
- SCh – Sources Chrétiennes, T. 1, Paris 1942-.
- syr. – syryjski, syryjska
- WM – *Wieczerja Mistyczna. Anafory eucharystyczne chrześcijańskiego Wschodu*, wyd. H. Paprocki, Warszawa 1988.

RÉSUMÉ

Prêtre Henryk Paprocki

La commémoration de la Mère de Dieu et des saints dans les anaphores orientales

Mots-clés: liturgie, anaphore, intercession, mariologie, saints, anamnèse

Dans son article l'auteur analyse la place des saints et de la Mère de Dieu dans l'intercession des diverses anaphores. Ensuite il pose la thèse que l'évolution de cette partie des liturgies est passé en manière suivante: dans les plus anciens anaphores n'a pas de commémorations des saints, plus tard nous rencontrons la commémoration des diverses catégories des saints, et enfin la commémoration de la Mère de Dieu et des saints, en manières différentes.

SAKRAMENT ŚWIĘTEGO CHRZTU

Słowa kluczowe: Sakrament, Chrzest, Bierzmowanie, Kościół prawosławny, misterium, woda święcona, Odrodzenie, Święta Trójca, Namaszczenie

Święty Chrzest w Kościele prawosławnym jest, obok Bierzmowania, Eucharystii Świętej, Święceń Kapłańskich, Ślubu, Namaszczenia Olejem Świętym i Pokuty, jednym z siedmiu sakramentów. Jest jednym z przez Boga ustanowionych misterii podczas, którego zstępuje na człowieka Łaska Boża. Jest działaniem ku zjednoczeniu człowieka ze Stwórcą poprzez łaskę tego ostatniego, a co za tym idzie wprowadzaniem nas w Królestwo Niebieskie. Oczywiście wiele jest liturgicznych czynności, które niosą z sobą podobne skutki. Wszelkie działanie człowieka, na które Bóg odpowiada swą miłością i błogosławieństwem nazwane być może sakramentem. Poświęcenie wody czy cerkwi, a nawet codzienna modlitwa mają więc ten sam wymiar. Mimo wszystko jednak tych siedem św. czynności, które wymieniliśmy na samym początku niniejszego opracowania wyróżniają się spośród innych szczególną rolą, jaką odgrywają w życiu człowieka. Stanowią one niejako granicę pewnych etapów ludzkiego życia. Są wrotami ku kolejnym odcinkom naszego duchowego doskonalenia się – zjednoczenia z Bogiem – i udzielają niezbędnych sił ku ich realizacji. Wyróżnianie siedmiu sakramentów odbywa się więc nie na podstawie szczególnej łaski jaką nam udzielają, nie ze względu na stosunek do nich Boga, a ze względu na człowieka i miejsce jakie zajmują w jego życiu.

„Chrzest, to duchowe narodziny, w których mocą przyobleczenia w Chrystusa umiera stary człowiek z właściwym mu grzechem pierworodnym i rodzi się nowy. Jest to przyswojenie zbawczej mocy odkupieńczego wysiłku Chrystusa”. „Chrzest¹... Jest to sakrament ponownych, oczyszczających i uświęcających, narodzin w Duchu i w łasce Jezusa Chrystusa poprzez prawne i sakramentalne włączenie do Kościoła...”². Istnieje wiele definicji św. chrztu. Na różne sposoby człowiek od niepamiętnych czasów starał się wyrazić słowami rzeczywistość zachodzącą w trakcie sakramentu. Większość z tych prób nie oddaje jednak samej istoty sakramentu, nie jest w stanie przeniknąć jego głębi. Dzieje się tak dlatego, iż staramy się zrozumieć chrzest izolując go jednocześnie z całości sakramentalno-liturgicznego życia Kościoła. Zapominamy, iż już od czasów apostołskich był on nierozzerwalnie związany ze świętem Paschy Chrystusowej. Rozwój nabożeństwa wielkanocnego był jednocześnie rozwojem ceremonii chrztu. Mało tego, to właśnie specyfika sakramentu określała kierunek kształtowania się tak paschalnej jutrzni jak i specyfiki okresu Wielkanocy. Przygotowywanie się katechumenów do przyjęcia chrztu zrodziło Wielki Post. Ich radość po otrzymaniu sakramentu i udział w nauczaniu o Św. Eucharystii dały nam Paschalny Tydzień. Chrzest jest bowiem swego rodzaju dwustronnym działaniem. Z jednej strony katechumeni poprzez post, modlitwę, przyjęcie nauki chrześcijańskiej, itp. przygotowywali się do wstąpienia w „szereg” Kościoła. Z drugiej strony Kościół w każdym swym wiernym przygotowywał się do odrodzenia swych nowych dzieci. Od jednych i drugich wymagano pełnego poświęcenia i przygotowania. Rozumiano bowiem, iż chrzest i Pascha odbywają się w tym samym momencie albowiem są w rzeczywistości tym samym – realizacją zbawienia rodzaju ludzkiego. Święta paschalne poprzez chrzest stawały się uwspółcześnieniem, urealnieniem nauczania, ofiarowania się, śmierci, zstąpienia do piekieł, zmartwychwstania Jezusa Chrystusa, a poprzez bierzmowanie

1 S. Bułgakow, *Prawosławie*, Białystok 1992, s. 128.

2 K. Rahner, *Mały Słownik Teologiczny*, Warszawa 1987, s. 51.

(w Kościele prawosławnym połączone z chrztem) również Pięćdziesiątnicy Ducha Świętego. W chrzcie człowiek umiera ze wszystkimi słabościami swej natury. Nie umiera jednak sam. Umiera z Chrystusem po to by razem z Nim zmartwychwstać do życia wiecznego i chrześcijańskiego. Dlatego też sakrament chrztu nazywany jest ponownym narodzeniem się człowieka, narodzeniem duchowym.

Czy jest to możliwe? Jak ktoś kto się raz narodził może dokonać tego powtórnie?

Aby odpowiedzieć na te pytania – zadane w Nowym Testamencie ustami Nikodema: „Jakże może się człowiek narodzić będąc starym? Czy może powtórnie wejść do łona swej matki i narodzić się?” (J 3,4) – i zrozumieć znaczenie chrztu, musimy cofnąć się do czasów naszych prarodzców Adama i Ewy. Jak wiemy pierwsi ludzie żyli inaczej niż my. Ich dusze były tak nieskazitelnie czyste, iż mogli spotykać się z Bogiem bezpośrednio, „twarzą w twarz”. Ich ciała były doskonałe. Żadne słabości nie miały do nich przystępu. Nie czuli chłodu i bólu. Nie musieli jeść. Umysł nie rodził złych i zdrożnych myśli. Byli wewnętrznie zjednoczeni i „żywi” w pełni boskiego znaczenia tego słowa. Później jednak zgrzeszyli. Zatracili Boże podobieństwo, zaciemnili obraz. Duszą zawładnęły żądze a ciałem słabości. Nastąpiła duchowa i cielesna śmierć człowieka. Grzech zabijał go od wewnątrz a otaczający (już zdeprawowany w skutek ludzkiego grzechu) świat, starość i choroby od zewnątrz. Co gorsza poddana temu procesowi śmierci została cała ludzkość. Jednak czy mogło być inaczej? Na ziemi żyli wówczas bowiem tylko Adam i Ewa. Cały rodzaj ludzki pochodzi wyłącznie od nich. Z zanieczyszczonego źródła nie może płynąć czysta woda. Ludzie jako dzieci Adama i Ewy otrzymywali więc od nich słabości cielesne i duchowe, skażenie naszej natury (grzech prarodzców). Każdy z nas w chwili urodzenia rozpoczynał więc automatycznie proces umierania. Jego tempo zależało od naszego osobistego postępowania, od tego czy powtarzaliśmy w swym życiu proces upadku prarodzców, czy też potrafiliśmy się mu oprzeć.

Gdyby nawet udało się nam obronić przed pokusami, nie grzeszyć to i tak ostatecznym efektem naszego życia była by śmierć. Jej

ziarno na skutek pokrewieństwa i pochodzenia od pierwszych grzeszników zalegało bowiem w naszym wnętrzu. Jedynie czasami bezpośrednia ingerencja Boga (prorok Elias, praojciec Enoch) wyrwała człowieka z objęć śmierci. Jednocześnie jednak musiała wyrwać go z tego świata. Ludzkość stała więc przed bardzo smutną rzeczywistością. Świat i człowiek byli skażeni śmiertelnością. Przez grzech odsunęli się od źródła życia i podali rękę źródłu śmierci – szatanowi. Wyzwolenie mogło nastąpić jedynie na skutek odwrotnego procesu.

Było to jednak dużo trudniejszym niż się nam wydaje na pierwszy rzut oka. Jak znaleźć nowych wspólnych prarodzców dla milionów żyjących? Jak bez naruszenia woli szatana (człowiek zgrzeszył przecież dobrowolnie, czym wyraził zgodę na jego nad nami panowanie) pozbawić go śmiertelnej władzy nad człowiekiem? Gdzie znaleźć źródło życia?

Źródłem zbawienia jest Bóg. Tylko On mógł stać się naszym nowym Ojcem i Matką. Jak jednak nasza natura mogła stać się Jego naturą? Jedynym ratunkiem stało się Wcielenie Boga. Druga Osoba Św. Trójcy staje się człowiekiem. Przyjmuje pełnię naszej natury i w Swej Bogoludzkiej Osobie oczyszcza ją. Co więcej jako wcielenie wiecznego Boga ma ono wieczną moc. Każde pokolenie może z niego skorzystać. Potencjalnie więc uzdrowienie naszej natury zostało dokonane. Teraz jedynie każdy z nas osobiście musi wziąć w nim udział, odrodzić się poprzez Jezusa Chrystusa. Razem z nim umrzeć dla grzechu i zmartwychwstać dla świętości. Zbawiciel przygotował nam to w czasie ziemskiego nauczania: „... jeśli się ktoś nie narodzi z wody i Ducha, nie może wejść do królestwa Bożego. To, co się z ciała narodziło, jest ciałem, a to, co się z Ducha narodziło, jest duchem” (J 3,6). Chrzest jest więc sakramentem podczas, którego człowiek, przy trzykrotnym zanurzeniu w wodzie z przyzwaniem imienia Św. Trójcy umiera dla życia cielesnego i grzesznego a rodzi się dla życia duchowego i świętego. Chrzest jest osobistą Paschą każdego z nas. Z nami Chrystus umiera, byśmy w Nim mieli siłę odrodzenia, zmartwychwstania. O ile chrzest jest osobistą Paschą, o tyle każda Pascha jest niejako odnowieniem, odrodzeniem naszego chrztu.

Przykład, połączony z poświęceniem materii sakramentu – wody – dał nam Jezus Chrystus podczas własnego chrztu w rzece Jordan. Ustanowienie sakramentu nastąpiło jednak dopiero po Zmartwychwstaniu Zbawiciela, kiedy to Jego ludzka natura przeżyła pełnię odkupieńczej misji Chrystusa. Jednak czy mogło być inaczej. Chrztost to osobista, „mała” pascha, nie mógł więc w pełni zaistnieć zanim doszło do Paschy Chrystusowej. Dokonawszy zbawienia rodzaju ludzkiego Chrystus ofiarowuje ludzkości sposób uczestnictwa w nim wszystkich pokoleń bez względu na miejsce i czas istnienia.

Wraz z ustanowieniem sakramentu wyznaczone zostały osoby mające go sprawować: „Wtedy Jezus podszedł do nich (Apostołów) i przemówił tymi słowami: Dana Mi jest wszelka władza na niebie i na ziemi. Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego” (Mt 28,18-19)³. Apostołowie i ich uczniowie posiadający sukcesję apostołską otrzymali za zadanie prowadzenie wiernych do duchowego odrodzenia w sakramencie chrztu świętego. Po Pięćdziesiątnicy następuje okres rozwoju Kościoła. Apostołowie i ich uczniowie głoszą Ewangelię i poprzez chrztost rozszerzają granice Kościoła. Otwierają ludziom dostęp do sakramentalnej jedności z Ojcem Niebieskim i Matką Kościołem. Trwa to po dzień dzisiejszy i trwać będzie do końca naszego świata.

Dziś – w porównaniu z czasami apostołskimi – chrztost jest bardzo rozbudowany. Było to konsekwencją rozwoju paschalnych tradycji i ich związku z chrztem (o czym wspominaliśmy wyżej). Zanim przejdziemy do ich omówienia powinniśmy poruszyć jeszcze jedno zagadnienie. Chrztost nigdy nie był wyłącznie osobistą sprawą przystępującego. W równie wielkim stopniu dotyczył jego, jak i całej chrześcijańskiej społeczności. Katechumen rodził się do życia wiecznego, lecz rodził się w już istniejącej rodzinie, która przyjmo-

3 Już w Starym Testamencie odnajdujemy obrazy przyszłego chrztu: chrztost oczyszczenia judejskich prozelitów, chrztost Janowy. Mają one jednak inne znaczenie niż chrztost Jezusowy. Oczyszczają człowieka z popełnionych grzechów, nie dając mu jednak mocy duchowego odrodzenia, uleczenia upadłej ludzkiej natury. Nie łączą go z Bogiem w tak silny i nierozwalny związek jak chrześcijański chrztost.

wała go jak długo oczekiwane dziecko. Swym chrztem ofiarowywał radość i szczęście całej chrześcijańskiej społeczności. W jego śmierci i zmartwychwstaniu uczestniczył więc i Chrystus, i cały Kościół. Wyrazem tego było właśnie celebrowanie chrztu jako integralnej części paschalnego nabożeństwa w obecności i przy udziale wszystkich wiernych. Dzisiaj, niestety, chrzest został wyjęty z liturgicznej tradycji paschalnych świąt. Jedynym śladem dawnej praktyki, która jakże pięknie oddawała istotę sakramentu, jest dążenie wiernych by własne dzieci chrzcić – w miarę możliwości – w paschalną niedzielę (ale po paschalnym nabożeństwie)⁴.

Prawosławny chrzest składa się z kilku części. Sednem jego jest, oczywiście, trzykrotne zanurzenie w wodzie z przyzywaniem Trójcy Świętej. Poprzedzają je ponadto:

- modlitwa w pierwszym dniu po urodzeniu się dziecka,
- modlitwa ósmego dnia z nadaniem dziecku imienia⁵,
- czyn katechumenatu.

Następnie ma miejsce św. chrzest, w którego skład wchodzić będą:

- modlitwy na wypędzenie złego ducha (egzorcyzmy),
- wyrzeczenie się szatana,
- zjednoczenie z Chrystusem,
- wyznawanie wiary,
- poświęcenie wody i oleju,
- namaszczenie świętym olejem,
- pogrążenie w wodzie w imię Św. Trójcy (najważniejszy moment sakramentu),
- nałożenia białych szat,
- obmycie,
- postrzyżyny.

4 Przyjętym jest, w miarę możliwości, aby chrzest dzieci urodzonych w poście odkładać do świąt paschalnych.

5 Kościelna tradycja nakazuje by dzieciom nadawać tylko chrześcijańskie imiona zgodnie z ich płcią. Bardzo często wybiera się dla nich imię świętego, którego pamięć czcimy w dniu narodzenia dziecka, bądź też w dniu chrztu.

Wszystkie powyższe części sakramentu, za wyjątkiem modlitwy pierwszego dnia po narodzinach, w kościelnej praktyce łączone są w jedną całość⁶.

W starożytności pragnący przyjąć chrzest stawał się przed biskupem lokalnej chrześcijańskiej społeczności w towarzystwie osób, które mogły potwierdzić powagę jego postanowienia – świadkowie (kumowie). Zaświadczała ona, iż ich „podopieczny” nie pragnie chrztu z chęci zysku, przywilejów, ani też innych niegodnych pobudek. Potwierdzali, iż jedynym powodem jego decyzji jest chęć stania się chrześcijaninem – Bożym dzieckiem. Warunkiem sakramentu był i jest świadomy w nim udział⁷. Wobec powyższego normalnym zjawiskiem jest chrzest dorosłych. Ze względu na niebezpieczeństwo śmierci, bez św. chrztu, jak też misyjną praktykę chrztu całych rodzin, już w czasach apostołów udzielano sakramentu dzieciom. Świadomość wagi sakramentu jest tu przenoszona na duchowych rodziców dziecka⁸. To oni przyjmują na siebie odpowiedzialność chrześcijańskiego ich wychowania. Odpowiadają przed Bogiem za należyte wykorzystanie Bożych darów, które dziecko otrzymało podczas chrztu. Muszą więc być religijnie wykształceni, wysokiej moralności i pełnoletni. W praktyce świadkami są najczęściej osoby niezamężne (chrzest jest dla nich duchowym małżeństwem). Nie mogą być nimi rodzice katechumena.

6 Zazwyczaj w ryt chrztu świętego, między nałożeniem białych szat a obmyciem, sprawowany jest sakrament Bierzmowania.

7 Musimy tu rozgraniczyć dwa pojęcia: świadomość chrztu i świadomy udział w chrzcie. Są to bowiem całkowicie różne rzeczy. Świadomy udział oznacza, że chrześcijanin powinien pragnąć chrztu i przystępować do niego dobrowolnie. Świadomość chrztu jest w dużej mierze nieosiągalną. Tak jak naszym ludzkim umysłem nie jesteśmy w stanie całkowicie przeniknąć tajemnicy ofiary Chrystusowej, podobnie nie jesteśmy w stanie racjonalnie zbadać co zachodzi w chrzcie i jak przekazuje on nam łaskę Bożą. Kościół prawosławny nigdy nie uważał świadomości chrztu za warunek jego spełnienia. Należałoby raczej powiedzieć, iż to chrzest otwiera nam drogę do chrześcijańskiej świadomości. Sakrament jest więc nie rezultatem świadomej wiary a drogą do świadomej wiary poprzez świadomy w nim udział.

8 Kanony mówią nam, iż wystarczy jeden chrestny. Powinien on być tej samej płci i bezwzględnie tej samej wiary co dziecko. Para chrestnych jest praktyką późniejszą.

Za ich poręczeniem biskup wpisywał imię katechumena na listę przygotowujących się do św. sakramentu, zwaną Księgą Żywota. Było to równoznaczne z pozwoleniem uczestniczenia w „zajęciach” przygotowujących do zapoznania się z wiarą i otrzymania chrztu. Następnie błogosławił go trzykrotnie i kładł swą dłoń na jego głowie. Dzisiaj wobec powszechnej praktyki chrztu dzieci, zapoznanie się z wiarą – czyn katechumenatu – jest przenoszony na okres dorastania dziecka. Nie zlikwidowano jednak pierwszej części sakramentu. Świadkowie przynoszą dziecko do świątyni. Duchowny spotyka je, trzykrotnie błogosławi i kładąc swą dłoń na jego głowie czyta modlitwę: „W Twoim imieniu, Panie, Boże Prawdy, i Jednorodzonego Twego Syna, i Świętego Twego Ducha, kładę moją rękę na służbę Twego (imię), który dostąpił łaski przybiegnięcia do świętego Twego imienia i schronienia się pod cieniem Twoich skrzydeł. Oddał od niego ową dawną ułudę i napełnij go wiarą w Ciebie, i nadzieją oraz miłością, aby zrozumiał, że Ty jesteś jedynym Bogiem prawdziwym, i Jednorodzony Twój Syn, Pan nasz Jezus Chrystus, i Święty Twój Duch. Daj mu, aby chodził drogą wszystkich Twoich przykazań i zachował wszystko to, czego pragniesz, bowiem gdy człowiek to zachowa, żyć będzie. Zapisz go w księdze Twego życia, zjednocz z owczarnią Twego dziedzictwa, ażeby zostało wysławione Twoje święte imię...”. Modlitwa ta jest więc prośbą by Bóg oczyścił katechumena od wszelkich słabości i fałszywych przekonań, napełnił go wiarą, nadzieją i miłością tak by pojął on, że tylko Pan jest jedynym prawdziwym Bogiem. Kapłan w imieniu chrzczącego się wzywa Stwórcę, by zapisał jego imię w Księdze Żywota, by łaskawym okiem spoglądał na niego i dał mu kroczyć ścieżką bożych przykazań, tak by jego słowa i czyny były miłe Bogu i by zasłużył na udział w gronie wybrańców i spadkobierców bożych.

Po odczytaniu pierwszej modlitwy i włożeniu rąk duchownego katechumen staje niejako na „pierwszy” stopień drabiny prowadzącej ku niebu. Jednoczenie z wyrażeniem woli chrztu i zjednoczenia z Chrystusem, świadczy on o pełnej determinacji decyzji zerwania

z dotychczasowym życie. Oznacza to więc równocześnie wyrzeczenie się grzechu i jego ojca szatana.

Współcześni chrześcijanie mają coraz słabsze i bardzo często wypaczone pojęcie o demonicznych siłach. Nie zdajemy sobie sprawy z realności szatana i jego ku nam bliskości. Wyobrażamy go sobie jako siłę, wrogą moc, ale nie jak osobę, istotę mądrą lecz przepełnioną nienawiścią, istniejącą po to tylko by nam szkodzić. Wystarczy jednak przyjrzeć się otaczającemu światu, własnym uczynom i ideałom, które określają nasze postępowanie i kierunek rozwoju społecznego świata, by ujrzeć zło i zrozumieć jak mocno wpisało się w naszą rzeczywistość. Niejednokrotnie to szatan determinuje nasze życie. Pod jego wpływem stajemy się swego rodzaju neopoganami. Zamieniliśmy jedynie posążki Zeusa, Posejdona, itp. na żądzę dóbr materialnych, sławy, władzy. Katechumen chce z tym zerwać. Nie jest to jednak prostą sprawą. Diabeł nie chce dobrowolnie zrezygnować z walki o jego duszę. Wszelkimi sposobami stara się nie dopuścić do chrztu, zakłócić jego przebieg. Już raz, w walce z Chrystusem został pokonany. Teraz boi się więc wystąpić przeciwko Zbawicielowi. Nie poddał się jednak, lecz skupił na walce z nami, wyznawcami Jezusa. Najbardziej boli go gdy nasza ilość się zwiększa. Robi więc wszystko by nie dopuszczać do kolejnych chrztów. Poza naszymi oczami, w chwili chrztu, odbywa się więc straszna walka, której nie jesteśmy niejednokrotnie świadomi. Duchowny na samym początku ceremonii przystępuje więc do egzorcyzmów. Słowami dwóch modlitw zwraca się bezpośrednio do Złego i imieniem Zbawiciela nakazuje mu opuścić katechumena. „Ciebie, szatanie, zaklina Pan, który przyszedł na świat, wcielił się i stał człowiekiem, aby zniszczyć twoją tyranię i wyzwolić ludzkość, (...) Zaklinam ciebie poprzez Boga, który pokazał drzewo żywota i ustawił Cherubinów oraz płomienny miecz, aby je strzegli: Bądź zakłęty. Zaklinam bowiem ciebie przez tego, który chodził po falach morskich jak po suchym lądzie oraz uciszył gwałtowną burzę, którego wzrok przenika otchłanie i słowo wstrząsa górami. On bowiem teraz zaklina ciebie przez nas. Ulękni

się, wyjdź i odejdź od tego stworzenia i nie powracaj, nie zatajaj się w nim, ani też nie przychodź do niego, ani nic nie czyń, ani we dnie, ani w nocy, ani wieczorem, ani w południe, ale odejdź do swego piekła aż do przygotowanego wielkiego dnia sądu...”. Nie wchodzimy w dialog z szatanem, nie staramy się mu niczego objaśnić. Przypominamy mu jedynie jego klęski zadane mu przez samego Jezusa. Odwołujemy się do tego Słowa, którym Bóg powołał do istnienia cały wszechświat i w oparciu o moc tego Słowa żądamy by szatan podporządkował się naszej woli, woli Kościoła, który jest mistycznym ciałem Zbawiciela przebywającym w nieprzerwanej jedności ze swą Chrystusową głową. Słowa duchownego są więc tu niejako nakazem samego Zbawiciela. Szatan musi ustąpić. Nie jest bowiem w stanie oprzeć się woli Zbawiciela. W trzeciej modlitwie zwracamy się z prośbą do Chrystusa: „Panie zastępów, Boże Izraela, który uzdrawiasz wszelką niemoc i wszelką ranę, wejrzyj na sługę Twego (imię), wybadaj, uleczyć i odpędź od niego wszelkie działanie diabła. Zakaż nieczystym duchom i wypędź je, oczyść dzieło ręki Twojej i ostre Twoje zastosowawszy działanie skrusz prędko szatana pod jego nogami i daj mu zwycięstwo nad nim, i nad jego nieczystymi duchami, ażeby otrzymawszy od Ciebie miłosierdzie stał się godnym nieśmiertelnych i niebieskich Twoich Tajemnic, i Tobie chwałę oddał, Ojcu i Synowi, i Świętemu Duchowi, teraz i zawsze, i na wieki wieków”. Zdajemy bowiem sobie sprawę, iż szatan, którego samo imię oznacza oszczerca, oszust może próbować oszukać nas i upozorować odejście kryjąc się w duszy katechumena. Po tych modlitwach duchowny odwraca się do katechumena i tchnąc (dmuchając) na jego usta, czoło i piersi wymawia prośbę: „Wypędź z niego wszelkiego złego i nieczystego ducha, ukrytego i gnieźdzącego się w jego sercu”. Następnie wyszczególniamy: „Ducha ułudy, ducha zła, ducha bałwochwalstwa i wszelkiej chciwości, ducha kłamstwa i wszelkiej nieczystości inspirowanej przez diabła, i uczynj go duchową owieczką tej owczarni Chrystusa Twego, wiernym członkiem Twego Kościoła, synem i dziedzicem Twego królestwa. Oby zgodnie z Twoimi przykazaniami spędziwszy życie i zachowawszy pieczęć nienaruszoną, i ustrzeżłszy szata nieskalaną, dostąpił szczęśliwości świętych

w Twoim królestwie”. Co oznaczały powyższe czynności i słowa? Człowiek, który wyrzeka się szatana wyrzeka się również świata, który jest skażony grzechem. Odrzuca więc również to życie, które deprawuje nasze myśli i czyny. Symbolem życia jest oddychanie. Dmuchiwanie na katechumena jest więc przekazaniem mu oddechu chrześcijańskiego życia, nowego nieskażanego oddychania. Symbolem życiodajnego Ducha, który u zarania świata unosił się nad wodami przygotowując je do zrodzenia czystego, bezgrzesznego życia. Równocześnie jest też tym życiodajnym tchnieniem, które Bóg przy stworzeniu świata „...tchnął w jego (człowieka) nozdrza (...) wskutek czego stał się człowiek istotą żywą” (Rdz 2,7).

Egzorcyzmy dokonywane były mocą samego Boga za wstawieniem Kościoła. Katechumen był tu niejako biernym uczestnikiem. Człowiek jako istota obdarzona wolną wolą nie może jednak nie brać czynnego udziału w sakramencie, który określa całe nasze późniejsze życie. Egzorcyzmy kończą się więc aktem wyrzeczenia się przez katechumena szatana. W tym celu duchowny zwraca go twarzą ku zachodowi, który jest symbolem ciemności i zła (symbol otchłani, miejsca przebywania szatana) i wznosząc ręce ku górze pyta się go trzykrotnie: „Czy wyrzekasz się szatana i wszelkich spraw (uczynków) jego, i wszystkich aniołów jego i wszelkiego służenia jemu, i wszelkiej pychy jego?”. Chrzczący się odpowiada: „Wyrzekam się”. Jest to pierwszy jego w pełni swobodny postępek. Jest on możliwy dzięki egzorcyzmom, w których szatan opuścił jego ciało i duszę. Duchowny nie poprzestaje na tym. Zadaje (trzykrotnie) kolejne pytanie: „Czy wyrzekłeś się szatana?”. Forma pytania opiera się na czynności już dokonanej. Nic więc dziwnego, iż wierny wypowiada swą odpowiedź również w czasie dokonanym: „Wyrzekłem się”. Słowa potwierdzone zostają czynem. Na wezwanie duchownego: „Dmuchiń i pluń na niego” przystępujący do sakramentu dmucha przed siebie starając się jak najdalej odpędzić od siebie szatana i w pogardzie spluwa na ziemię. By dokładnie przedstawić sobie ten obraz, musimy pamiętać, iż wszystkie te czynności formowały się w czasach, gdy państwową religią było pogaństwo. Chrzęścijanie otoczeni byli mnóstwem bóstw, którym

według państwowego prawa winni byli składać przynajmniej formalne ofiary. Odrzucenie szatana i wyrażenie pogardy tak drastycznym sposobem było świadectwem jak zdecydowanie katechumen zrywał z dotychczasowym życiem i wyznawanym pogaństwem. Podkreślał świadomość przemian, które w nim zachodzą, świadomość ofiary jaką niejednokrotnie przyjdzie się mu składać. Odrzucał diabelskie pogaństwo, a splunięciem niejako „palił za sobą mosty”. Dla niego nie było już powrotu. Obrzęd „plunięcia i dmuchnięcia” mimo, iż dla wielu nie zaznajomionych z chrześcijańską (prawosławną) teologią może wydawać się groteskowym ma jak widzimy bardzo głęboki sens i wyraża pragnienie ostatecznego zerwania z dotychczasowym życiem i oddania się Jezusowi. Oznacza to również zerwanie ze światem, który „leży w mocy złego” (1 J 5,19). Uświadamiamy sobie, że chrześcijanin nie jest z tego świata. Nie można bowiem być wiernym Jezusowi i żyć tak jak nam proponują współczesne uwarunkowania. Musimy dokonać ostatecznego wyboru. Katechumen z pogardliwym splunięciem odrzuca materialne dobra i przyjemności otaczającego świata. Dmuchięciem wyraża swe dążenie by nawet ich pył nie pozostał na nim. Wybiera to, co przygotował mu Chrystus.

Jak zauważamy katechumen powoli przystępuje do śmierci dla szatana, który zdominował otaczający świat i życie nie ochrzczonych. Umierać zaczyna również dla zewnętrznego świata, który stał się dla człowieka pułapką duchowego zniewolenia. Jednocześnie wznosi on swe ręce ku górze, ku Bogu wzywając by przyjął On jego duszę i ofiarował mu „boskie zniewolenie”. Gestem tym prosi by dane mu było stać się chrystusowym niewolnikiem – bo tylko to jest prawdziwą wolnością. Podniesiona ręka jest jednocześnie symbolem wypowiedzenia wojny szatanowi. To jego władzę zrzucamy, przed nim się słańiamy.

Po wyrzeczeniu się szatana (diabelskiego stosunku do życia i świata) katechumen odwraca się na wschód i z opuszczonymi rękoma na trzykrotne pytanie duchownego „Czy jednoczysz się z Chrystusem” odpowiada „Jednoczę się”. Po tym następują kolejne trzy pytania: „Czy zjednoczyłeś się z Chrystusem”. Katechumen kolejny

raz potwierdza: „Zjednoczyłem się”. On już nie tylko pragnie zjednoczenia, on je już realizuje. Tak jak w przypadku wyrzeczenia się, zachód był symbolem szatana, tak tutaj wschód jest symbolem raju, który zgodnie ze słowami Biblii był na wschodzie. Przypomina nam on również o zmartwychwstaniu, albowiem tak jak Chrystus powstał z martwych (wiecznie dla nas to czyni) tak samo słońce na wschodzie „budzi się do życia” każdego dnia. Ręce trzymane wzdłuż ciała mówią o naszej pokorze. Jesteśmy gotowi przyjąć i spełnić każde boże polecenie. Nie buntujemy się – tak jak podczas wyrzekania się szatana – lecz poddajemy się woli Zbawiciela. Jest on przecież naszym Bogiem i Królem. Potwierdziliśmy to odpowiadając na pytanie kapłana „Czy wierzysz w Niego” (miało ono miejsce zaraz po trzykrotnej odpowiedzi „Złączyłem się”) stwierdzeniem: „Wierzę w Niego jako Królowi i Bogu”. Użycie tych dwóch słów, „tytułów” nie jest przypadkowym, lecz oddaje bardzo głęboki sens związków ludzi z Panem. Wyznawanie Chrystusa jedynie Bogiem jest niewystarczające. Wierzyć w Boga to jeszcze żadna zasługa. Jak mówi Pismo Święte, nawet: „złe duchy wierzą i drżą” (Jk 2,19). Ich wiara nie niesie z sobą odrodzenia a wręcz przeciwnie – potępienie. Wiara w Chrystusa jako Boga wyraża jedynie naszą wiedzę, świadomość. Nie obliguje jednak naszej woli. W najlepszym przypadku uczyni z nas wiernych niepraktykujących, nieszczęsny stan tak bardzo dziś rozpowszechniony. Wiara w Chrystusa jako Króla oznacza naszą gotowość podporządkowania się Jego woli i spełnienia wszystkich Jego poleceń. Czyni ona wiarę w Boga owocującą, żywą. Tylko obie te wiary zjednoczone miłością czynią z nas chrześcijan, zmieniają wierzących w wiernych.

Ukoronowaniem naszej wiary jest ogłoszenie Credo, Niceo-Konstantynopolitańskiego Wyznania Wiary. Kościół prawosławny nie dopuszcza do liturgicznego użytku żadnego innego Symbolu. Na uwagę zasługuje fakt, iż Credo wypowiedziane jest w oryginalnej formie, tak jak je w IV wieku wypowiedzieli święci ojcowie dwóch pierwszych soborów powszechnych – to znaczy bez Filoque. Słowami „wyznania” katechumen oznajmia co pragnie przyjąć do swego serca

i zgodnie z czym chce budować swe życie. Deklaruje, iż to co przyjął od Kościoła zrealizuje swym życiem, postępowaniem. Chwilę później w odpowiedzi na wezwanie kapłana: „Oddaj Mu pokłon” chrzczący się wypowiadając: „Kłaniam się Ojcu i Synowi, i Świętemu Duchowi, Trójcy Wsółistotnej i Niepodzielnej”, potwierdza swe słowa czynem. Wyraża on tym swe dobrowolne pragnienie poddania się Bogu. Zwróćmy uwagę, iż katechumen oddaje tu cześć Św. Trójcy choć do tej pory mówiło się wyłącznie o Chrystusie. Jest to efektem recytacji Credo. W tekście modlitwy odkrywa się katechumenatowi nauka o Św. Trójcy. Nie chodzi tu jednak o teorię. Poprzez zjednoczenie z Chrystusem chrzczący się dostąpił wstępnej łączności z wszystkimi osobami Św. Trójcy. W Jezusie spotkał Ojca i Ducha.

W tym momencie przygotowanie do chrztu jest praktycznie zakończonym. Katechumen wyrzekł się szatana i dotychczasowego, skażonego śmiercią życia. Zaczyna umierać. Jednocześnie jednak złączył się z Chrystusem dawcą i źródłem prawdziwego życia – ożywa. Zanurzając się w Nim dostąpił spotkania z całą Św. Trójcą. W Jej blasku cała przekazywana mu nauka – Credo – nabrała jaśniejszych, w pełni zrozumiałych barw. W obliczu boskiej obecności zrozumiał on również, jak słabą jest istotą, jak bardzo grzeszną i niedoskonałą. Ręce, które wcześniej wznosiły się teraz w pokorze opadły. Człowiek rozumie, iż nie jest godny chrztu. Refleksje nad własnym życiem, wyrzuty sumienia są tak wielkie, iż nie znajduje śmiałości by prosić o sakramentalne odrodzenie. Kościół, który poprzez chrzest każdego nowego katechumena ubogaca się – jako ciało Chrystusa – ustami kapłana zwraca się do Swej głowy z prośbą o dokonanie sakramentu, o otworenie neoficie dostępu do uczestnictwa w śmierci i zmartwychwstaniu Syna Bożego. „Władco, Panie, Boże nasz, wezwij służbę Twego (imię) do świętego Twego oświecenia i uczyn go godnym wielkiej łaski świętego Twego chrztu. Odrzuć jego starość i odnow go na żywot wieczny, i napełnij go mocą Świętego Twego Ducha, ku jedności z Twoim Chrystusem, aby nie stał się dzieckiem ciała, ale dzieckiem Twego królestwa, przez łaskę i przyzwolenie Jednorodzonego Twego Syna, z którym błogosławiony jesteś z Najświętszym

i Dobrym, i Życiodajnym Twoim Duchem, teraz i zawsze, i na wieki wieków. Amen”.

Po zakończeniu modlitwy kapłan bierze kadzidło i okadza wodę znajdującą się w misie chrzcielnej (naczynie to nie może być wykorzystywane do innych celów). Przygotowuje się w ten sposób do poświęcenia wody zgodnie z przeznaczonym dla tego sakramentu ryt⁹. W jednej wodzie chrzczymy tylko raz. Przed każdym kolejnym chrztem musimy zmienić wodę i poświęcić ją. Wymóg ten ma bardzo głęboki sens. Woda jest bowiem wspaniałą „ilustracją”, symbolem tego co dokonuje się podczas chrztu. Czym jest woda?

Po pierwsze symbolizuje życie. Nie ma życia bez wody. Biblia wspomina nam, iż na samym początku ziemia pokryta była wodami i to w nich zrodziły się pierwsze stworzenia. Z drugiej jednak strony jest ona również symbolem katastroficznej siły, niszczycielskich żywiołów: powodzi, burzy. Niejednokrotnie niesie śmierć. Na koniec woda to źródło oczyszczenia, symbol odrodzenia. W każdej z tych symboliki woda pojawia się na stronicach Biblii. Widzimy więc Ducha Bożego unoszącego się nad wodami i przygotowującego je do wydania życia (Rdz 1,1). Widzimy Izraela błędzącego po pustyni i dziękującego Bogu za oazy spotykane na ich drodze. Obok tych radosnych scen dostrzegamy też fale potopu pochłaniające całą ziemię i tafle Morza Czerwonego zamykającego się nad wojskami faraona egipskiego. Widzimy wodny żywioł niosący zagładę milionom. Dostrzegamy też św. Jana Chrzciciela omywającego wodą Jordanu ludzkie grzechy, oraz samego Chrystusa pogrążającego się w rzece w dniu Objawienia Bożego. Woda: życie, śmierć i wrota Królestwa Bożego. Woda: stworzenie, upadek, i zmartwychwstanie. Woda jest też symbolem chrztu a to oznacza, iż ten trójdzielny „proces” ma miejsce również podczas naszego sakramentu.

9 Kościół prawosławny naucza, iż wodę podczas sprawowania sakramentu nie wolno niczym zamieniać. Potrzebna jest choć minimalna jej ilość. Wyjątkiem jest chrzest męczenników. Oni chrzczą się własną krwią. Otrzymują łaskę sakramentu bez potrzeby sprawowania sakramentalnego rytu. Oczywiście chodzi tu o czasy wyjątkowe (dzieci betlejemskie, okres prześladowań starożytnego Kościoła).

Poświęcenie wody nie jest więc przygotowaniem do sakramentu, a początkiem jego realizacji i symbolicznym przedstawieniem jego głębi. „Błogosławione królestwo Ojca i Syna, i Świętego Ducha, teraz i zawsze, i na wieki wieków”. Są to pierwsze słowa chrztu. Jedynie trzy sakramenty: Komunia Św., ślub i właśnie chrzest rozpoczynają się takim właśnie „wozglasem” (błogosławieństwo, wezwanie do Św. Trójcy rozpoczynające nabożeństwo). Wynika to z historycznej tradycji. Komunia Święta zawsze była integralną częścią chrztu i ślubu. Jest też odzwierciedleniem sensu chrztu. Jest on przecież zjednoczeniem z Chrystusem, udziałem w Jego zbawiennej ofierze, czyli niejako „pierwszą komunią”.

Dlaczego wspomina się tu królestwo Ojca, Syna i Ducha Świętego? Jak wspominaliśmy woda prowadzi od stworzenia, poprzez upadek do wrót Królestwa Bożego. Dzięki chrztowi już tu na ziemi rozpoczyna się proces wstępowania w jego granice. Dostrzegamy jego piękno i prosimy by stało się ono naszym udziałem.

Poświęcenie wody rozpoczynają specjalne prośby Wielkiej Litarii „W pokoju do Pana módlmy się...”¹⁰. Przyjrzyjmy się przynajmniej kilku z nich.

– „O uświęcenie tej wody mocą, działaniem i zstąpieniem Świętego Ducha, do Pana módlmy się”.

Duchowny odwołuje się tu bezpośrednio do aktu stworzenia, kiedy to Duch Boży unosił się nad wodami i prosi, aby Trzecia Osoba Św. Trójcy również dzisiaj zstąpiła na wodę chrztu i przygotowała ją do wydania nowego życia.

– „Aby została jej zesłana łaska zbawienia i błogosławieństwo Jordanu, do Pana módlmy się”.

10 Każde nabożeństwo Kościoła prawosławnego rozpoczyna się wozglasem (błogosławieństwem), po którym następuje Wielka Litania. Składa się ona z kilkunastu prośb o to co potrzebne jest wszystkim ludziom: pokój, zdrowie, rozumne i chrześcijańskie władze, miłujące Chrystusa wojsko... W zależności od okoliczności Litania może być poszerzona o dodatkowe prośby wynikające ze specyfiki aktualnie celebrowanego nabożeństwa, np.: prośby za zaślubiających się, poświęcenie wody na chrzcie.

– „Aby zstąpiło na te wodę oczyszczające działanie wyższej nad wszystkie istoty Trójcy, do Pana módlmy się”.

– „Aby była zdolną odpędzać wszelkie zasadzki wrogów widzialnych i niewidzialnych, do Pana módlmy się”.

Kapłan zwraca się do Boga z prośbą o uczynienie z wody oręża wypędzenia szatana .

– „Za przychodzącego dzisiaj do świętego oświecenia i o jego zbawienie, do Pana módlmy się”.

– „Aby okazał się synem światłości i dziedzicem wiecznych dóbr, do Pana módlmy się”.

W tych głębokich słowach prosimy o uwolnienie spod szatańskiej władzy człowieka, który w skutek słabości i grzechów stał się jego niewolnikiem. Prosimy by był godnym chrztu i otrzymał wszystkie jego dary.

Jak widzimy słowa litanii całkowicie oddają sens chrztu. Pótwierdzają, iż nie jest on „obrzędem” wyrwanym z liturgicznego życia Kościoła, a jest jego integralną częścią. Jest urealnieniem Chrystusowej ofiary niezależnie od miejsca i czasów, w których dane jest nam żyć.

Czyn katechumenatu przygotowywał wiernego do przystąpienia do chrztu. Słowa litanii przygotowywały wodę. Chrzest nie jest jednak wyłącznie osobistą, indywidualną sprawą katechumena. Dotyczy całego Kościoła, a w głównej mierze kapłana, który czynnie w nim uczestniczy. Spełnienie się sakramentu nie zależy od jego moralności a od woli i błogosławieństwa Bożego. Chrzest wpływa jednak na jego postawę i podejście do życia, czyni go bowiem uczestnikiem mistycznego spotkania z Panem, a na tak wielki i święty akt należy być jak najlepiej przygotowanym. Nic więc dziwnego, iż po wygłoszeniu litanii duchowny wznosi modlitwę za samego siebie: „Łaskawy i miłosierny Boże, który badasz serca i nerki oraz znasz najbardziej tajemne czyny ludzkie, gdyż nie ma rzeczy ukrytej przed Tobą, ale wszystko jest odkryte i obnażone przed Twymi oczyma, który znasz całe moje życie, a nie czujesz do mnie odrazy i nie odwracasz ode mnie swego oblicza, daruj moje grzechy w tym czasie, Ty, który darujesz ludziom

grzechy przez pokutę i obmyj moją zmazę duchową i całego uświęć mnie (...) ześlij mi moc z wysokości i umocnij mnie ku sprawowaniu Twojej wielkiej służby i nadprzyrodzonej Tajemnicy, i odtwórz obraz Twego Chrystusa w tym, który pragnie powtórnie się narodzić, poprzez mnie nieprawego, i poucz go na fundamencie Apostołów i Proroków Twoich, spraw, aby nigdy nie zachwiał się i aby całe życie spędził w pobożności, sławiąc i tym najświętsze imię Twoje, Ojca i Syna, i Świętego Ducha, teraz i zawsze, i na wieki wieków. Amen”.

Gdy wszyscy są już gotowi duchowny przystępuje do modlitw na poświęcenie wody. Rozpoczynają się one swego rodzaju inwokacją, dziękczynieniem: „Wielki jesteś, Panie, i przedziwne są Twoje czyny i żadne słowo nie podoła, by móc wysławiać Twoje cuda”. Jest to swego rodzaju postawienie katechumena na miejscu pierwszego człowieka. Przed jego obliczem roztacza się widok dopiero co stworzonego świata. Podziw i wdzięczność Bogu są jedynymi słowami, które wyrwywają się z jego ust. To uczucie wzrasta gdy duchowny zaczyna przypominać działania Boga ku stworzeniu człowieka i wybawieniu go z upadku – chrystusową ofiarę: „Ty bowiem własną mocą z nieistnienia do bytu przywiódłszy wszystko, Twoją władzą utrzymujesz stworzenie i Twą opatrnością rządziś światem. Ty z czterech żywiołów złożyłeś stworzenie, czterema porami krąg roku uwieńczyłeś. Przed Tobą drżą wszystkie duchowe moce, Ciebie wielbi słońce... Ty bowiem, chociaż jesteś Bogiem nieogarnionym, nie mającym początku i niewypowiedzianym, przyszedłeś na ziemię przyjąwszy postać sługi i stałeś się podobny ludziom. Nie mogłeś bowiem, Władco, ze względu na Twoją pełną miłosierdzia dobroć, patrzeć na rodzaj ludzki męczony przez diabła, lecz przyszedłeś i nas zbawiłeś. Wyznajemy łaskę, głosimy miłosierdzie, nie zatajamy Twego dobrodziejstwa, gdyż wybawiłeś pokolenia naszego rodzaju, dziewicze łono uświęciłeś Twoim narodzeniem. Całe stworzenie Ciebie opiewa, Ty bowiem, Boże nasz, zjawiłeś się na ziemi i zamieszkałeś z ludźmi...”.

Boskie starania nie ograniczały się wyłącznie do naszych prarodziców. Chrystus bowiem w czasie swego ziemskiego życia, nisz-

czycielski żywioł wód (potop, Morze Czerwone) zmienia w nośnika łaski i oczyszczenia dla każdego z nas: „...Ty wody Jordanu uświęciłeś, z nieba zesławszy Świętego Twego Ducha, i skruszyłeś głowy gnieżdzących się tam węży”. My chcemy by i nam ludziom żyjącym dwa tysiące lat po Jego wcieleniu dane było posiadać tą wodę łaski bożej. Ustami kapłana Kościół trzykrotnie prosi więc: „Ty przeto, Przyjacielu człowieka, Królu, przyjdź i teraz przez zstąpienie Świętego Twego Ducha, i uświęć tę wodę”. Jest to modlitwa epiklezy, bezpośrednie przyzywanie Ducha Świętego ku poświęceniu wody. Jaki jest tego cel, wyraża kolejna, krótka, (trzykrotna) modlitwa, podczas której duchowny błogosławi wodę zanurzając w niej jednocześnie swą rękę: „Niech zostaną skruszone pod znakiem Twego krzyża wszystkie przeciwnie moce”. Jak mówi Paul Evdokimov: „Przez epiklezę – wezwanie, woda zostaje oczyszczona z wszelkiego złego wpływu i otrzymuje moc uświęcającą. Woda nie jest po prostu podniesiona przez Ducha do poziomu czynnika Jego działania lub przyczyny instrumentalnej, ale Duch Święty zstępuje na nią. Według św. Cyryla Jerozolimskiego, woda jest teraz złączona z Duchem Świętym, którego działanie dokonuje się w niej i przez nią”¹¹.

Tak jak katechumen wyrzekał się szatana tak teraz prosimy by woda, która jednoczy nasze życie z tym światem (bez wody nie możemy żyć) była wolna od diabelskiej siły. Następuje to w modlitwie, której nie opuszcza się nawet wówczas gdy wobec śmiertelnego niebezpieczeństwa trzeba skrócić sakrament: „Modlimy się do Ciebie, Panie, aby odstąpiły od nas wszystkie napowietrzne i niewyjawione ułudy, i niech nie ukryje się w tej wodzie ciemny demon, ani też nie zejdzie razem z chrzczonym zły duch, zamroczenie myśli i bunt myśli wzniecający. Lecz Ty, Władco wszystkich, okaż tę wodę wodą zbawienia, wodą uświęcenia, oczyszczeniem ciała i ducha, wybawieniem z więzów, odpuszczeniem grzechów, oświeceniem dusz, kąpielą odrodzenia, odnowieniem ducha, darem usynowienia, szatą niezniszczalności i źródłem życia... Objaw się, Panie, w tej wodzie i po-

11 P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 1986, s. 353.

zról przemienić się w niej temu, który zostanie ochrzczony, aby się wyzbył starego człowieka, śmiertelnego z powodu pożądania ułudy, a przyoblekł się w nowego, odnowionego według obrazu Tego, który go stworzył, ażeby zjednoczywszy się w podobieństwie Twej śmierci, poprzez chrzest stał się także uczestnikiem zmartwychwstania...”.

Jak widzimy podkreślony tu został udział, w sakramencie chrztu, całego Kościoła, wszechświata. Prosimy o oczyszczenie nas samych, wody i katechumena. Nie ma w tym nic dziwnego, na każdym z uczestników sakramentu chrzest powinien bowiem odcisnąć swe piętno. Poświęcenie wody jest więc etapem duchowego odrodzenia wszechświata, człowieka, materii.

Obok wody w sakramencie chrztu używany jest poświęcony olej roślinny. Jego symboliczne znaczenie jest dla wszystkich chrześcijan zrozumiałym. Symbolizuje on uzdrowienie (ocalenie). Wyraźnie mówi nam o tym ewangeliczna przypowieść o miłosiernym Samarytaninie. Potwierdza to również starożytna praktyka wykorzystywania oleju jako środka leczniczego.

Olej służył również do oświeclania pomieszczeń. Był więc symbolem światła (oświecenia) i radości. Na koniec był również znakiem pojednania (akceptacji). U kresu potopu gołąb przyniósł Noemu gałązkę oliwną. Wędrowiec, gdy odwiedzał żydowska osadę mógł się spodziewać namaszczenia głowy i nóg, co równoznaczne było z zaproszeniem go do stołu gospodarzy. Nic więc dziwnego, iż olej znalazł również swe miejsce w sakramencie chrztu. Praktycznie powtarza się w jego poświęceniu „historia” wody. Na początku poprzez modlitwę i trzykrotne błogosławieństwo oczyszczony jest on z szatana (należy przeciwieństwo do materii, która została skażona grzechem). Następnie pomazuje się im wodę (znakiem krzyża), by miała uzdrowicielską moc i niosła z sobą oświecenie, radość i pojednanie.

Wszystko zostało już przygotowane. Materia (woda, olej) powróciły do stanu pierwotnej czystości i światłości, są gotowe nieść z sobą radość i pojednanie. Kapłan wznosi więc „okrzyk” radości „Błogosławiony Bóg, oświecający i uświęcający każdego człowieka przychodzącego na świat, teraz i zawsze, i na wieki wieków”.

Jedynie katechumen jeszcze nie ma pełnego udziału w zachodzących wydarzeniach. Jednak to przecież z jego powodu dochodzi do tych cudownych wydarzeń. Nie można już dłużej czekać. Duchowny bierze poświęcony olej i mówi: „Namaszczany jest sługa Boży (*imię*), olejem radości w imię Ojca i Syna, i Świętego Ducha. Amen”. Pomazuje czoło, piersi, uszy, ręce i nogi chrzczonego się. Dlaczego? Aby przywrócić mu pełną jedność. Skutkiem grzechu jest bowiem między innymi rozbicie człowieka. Pragniemy zbawienia i dobra. Zmysły nasze skłaniają nas jednak do czynów i myśli zgoła przeciwnych. Ciało nie słucha się duszy, dusza straciła autorytet i miłość ciała. Jak mówi ap. Paweł: „Nie czynię bowiem dobra, którego chcę, ale czynię to zło, którego nie chcę” (Rz 7,19). Poświęcony olej leczy to chorobliwe rozbicie, rozświecła mrok naszych dusz i jednoczy z nimi nasze ciała. Teraz jesteśmy całkowicie zjednoczeni i silni. Możemy więc wstąpić w szranki z szatanem. Jesteśmy jak starożytny gladiator, który przed walką z niebezpiecznym przeciwnikiem namaścił się olejem by wyslizgnąć się z jego śmiertelnego uścisku. Namaszczenie ma nam jednocześnie przypominać, iż życie nasze od chwili wyrzeczenia się szatana jest nieustanną z nim walką. Tak jak Chrystusa namaszczonego przed śmiercią, tak i z nami się to teraz czyni, możemy bowiem w walce tej doświadczyć śmierci. Musimy jednak pamiętać, że tak jak Chrystusowa, tak i nasza śmierć w takich okolicznościach będzie prowadziła do wiecznego życia.

Olej leczy jednak wyłącznie nasze zewnętrzne rany, zewnętrzne rozbicie. Większość chorób skrywa się jednak wewnątrz naszych ciał. Dotyczy najgłębszych sfer naszej duszy. Tam zewnętrzne namaszczenie nie może nam pomóc. Tam musimy umrzeć i zmartwychwstać „z” i „w” Chrystusie¹². Ma to miejsce podczas samego chrztu – za-

12 Podstawowym problemem jest tu należyte pojmowanie śmierci i zmartwychwstania (ostatnimi czasy coraz mniej przypomina ono poglądy starożytnych chrześcijan). Nie ograniczają się one wyłącznie do materialnej sfery. Śmierć jako zakończenie naszej fizycznej, ziemskiej egzystencji nie jest bowiem niczym strasznym. Jest zakończeniem pewnego (krótszego) okresu naszego istnienia. Jest przejściem, bramą do „właściwego życia”, pełnego i wolnego. Śmierć duchowa jako zerwanie łączności i jedności

nurzenie w wodzie z przyzywaniem imienia Osób Trójcy Świętej. Oczywiście sakrament zaistnieje kiedy spełnionych będzie kilka warunków. Po pierwsze niezbędną jest wiara katechumena (lub jego chrzestnych). To ona czyni sakrament „możliwym”. Wyraża się ona poprzez chęć uczestnictwa w sakramencie. Katechumen potwierdza ją wyrzeczeniem się szatan i zjednoczeniem z Chrystusem¹³. Wiara nie dotyczy jednak wyłącznie chrzczonego. Wspiera ją wiara Kościoła wyrażona poprzez wspólne wyznanie wiary – Credo. Przypomnijmy jeszcze raz: Kościół to mistyczne ciało Zbawiciela. Żyje jednym z Nim życiem. Wiara Chrystusa jest więc wiarą Kościoła. Wiara Kościoła

z Bogiem – źródłem życia – a jednocześnie rozłam i konflikt między ludzkim ciałem (zmysłami) i duszą jest dopiero właściwą i straszną śmiercią. To jej powinniśmy się lękać i wystrzegać. Podobnie jest ze zmartwychwstaniem. W dużo większym stopniu odnosi się ono do odnowienia, odbudowania bosko-ludzkiej i wewnątrz ludzkiej jedności niż przywrócenia fizycznej egzystencji. W chrzcie mamy do czynienia właśnie z tymi „zapomnianymi” aspektami śmierci i zmartwychwstania. Musimy o nich pamiętać a wówczas fakt śmierci i zmartwychwstania „z” i „w” Chrystusie podczas sakramentu chrztu będzie dla nas całkowicie zrozumiałym i realnym. Skoro w chrzcie właśnie z tym mamy do czynienia, to rzecz jasna wcześniej miało to miejsce w śmierci i zmartwychwstaniu Zbawiciela. Unicestwiona przez Niego została nie biologiczna śmierć (nie ma negatywnego charakteru) a duchowa, burząca wewnętrzne struktury człowieka. To dlatego wielcy święci mimo pełnej duchowej harmonii i obcowania z Bogiem umierali. Ich śmierć nie była w gruncie rzeczy śmiercią a jedynie „przejściem” do nowego życia. Z drugiej strony skoro w chrzcie odnowiona jest nasza jedność z Bogiem to nic dziwnego, iż nazywany on jest wstępowaniem do Królestwa Bożego, które jak wiemy ma mieć miejsce po wszechświatowym zmartwychwstaniu. Wodnym chrztem zostało ono bowiem już zapoczątkowane tu na ziemi.

- 13 Oczywiście może tu pojawić się problem braku wiary u chrzczonych dzieci. Odpowiedzieliśmy już jednak na to pytanie wcześniej objaśniając zagadnienie ich świadomego uczestnictwa w sakramencie. Z drugiej jednak strony czy ktokolwiek ze współcześnie przystępujących do sakramentu – dorosłych – jest dostatecznie wierzącym i wie czego się podejmuje. Jak sprawdzać poziom wiary? Kiedy jest ona dostateczną a kiedy jeszcze zbyt małą? Kto ma to mierzyć? Przy takim podejściu możemy sprowadzić chrzest do absurdu. Dlatego też Kościół prawosławny inaczej pojmuje kwestie wiary, wiary nie jako realizacji sakramentu a możliwości jego realizacji. Katechumen musi wierzyć, że może dostąpić zjednoczenia z Chrystusem. Bóg realizuje tę wiarę. Dodatkowo, jak będzie zaznaczone dalej, warunek wiary nie odnosi się jedynie do katechumena jest posiłkowany wiarą kapłana i całego Kościoła (nie zapominajmy, iż na początku odbywał się on podczas świąt paschalnych gdy świątynie były wypełnione wiernymi).

oznacza więc tak wiarę nas (członków Kościoła) w Jezusa jak też Jego wiarę w nas. Takim sposobem wiara jest skrajnie niezbędną by chrzest zaistniał¹⁴. Umacnia ją – wiarę katechumena – także wiara kapłana. Prosiłszy o nią w modlitwie po litanii, treść której była błaganiem o możliwość godnego sprawowania sakramentu¹⁵. Po drugie w odpowiedzi na naszą wiarę sam Bóg musi zechcieć dokonać sakramentu. Jest to Jego niczym nieskrępowana wolna wola. Możemy zakładać, iż miłość, która zaprowadziła Go na Golgotę zawsze skłania Go do realizacji sakramentu. Jednak nigdy nie odbywa się to automatycznie w odpowiedzi na prawidłowo sprawowaną formułę chrztu – wówczas byłby to zabieg magiczny – a jest aktem bożej autonomii. Jest to przecież dopuszczenie człowieka do uczestnictwa w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa, najgłębszych sfer boskiego życia. Nie może być w żaden sposób „wymuszone” (nie można kogokolwiek zmusić by uczynił nas częścią swego życia).

Kanony Apostolskie nakazują nam dokonywać chrztu poprzez trzykrotne pogrążenie lub oblewanie. Kościół prawosławny zakazuje chrzczyć poprzez pokropienie jako niezgodne z nauką i praktyką Jezusa Chrystusa i starożytnego Kościoła. Nie chodzi tu o to nawet, że powszechnym sposobem chrztu było w starożytności pogrążenie (zdarzały się bowiem przypadki kropienia) lecz o to, że chrzest nie jest symbolem śmierci i zmartwychwstania Chrystusa a realnym uczestnictwem w nim. Woda niczym potop czasów Noego pogrążyła naszą grzeszność i niczym wody stworzenia rodzi nasze życie. Jak

14 Najlepszym dowodem, iż warunek wiary wypełniany jest przez obecność wiary Kościoła jest praktyka chrztu dzieci i obrzęd *wocerkovlenija*. Oba odbywają się ze względu na wiarę chrześniych bądź rodziców. Poprzez nich dziecko już staje się, wchodzi do Kościoła, przyjmuje jego wiarę. Szczególnie jasno widzimy to na przykładzie *wocerkovlenija*. Symbolizuje ono ofiarowanie Jezusa w jerozolimskiej świątyni 40-ego dnia po narodzinach. Odbywa się więc w czterdziestym dniu życia dziecka nawet jeżeli nie było ono jeszcze ochrzczone, czyli w momencie, gdy o jego wierze faktycznie nie możemy nawet mówić. Staje się „członkiem” Kościoła poprzez wiarę rodziców. Nie czyni się tego jednak, gdy rodzice są niechrześcijanami (nie chrzci się również dzieci „poza plecami” tych, kto ma je wychowywać).

15 Kościół prawosławny nie zna pojęcia chrztu *ex opere operare* – chrzest intencji.

może być to możliwe bez pogrążenia. Dokonuje go każdy kanonicznie konsekrowany biskup bądź kapłan. W przypadku niebezpieczeństwa śmierci dokonać go może każdy chrześcijanin. Duchowny dopełnia później jedynie te części sakramentu, które wyłącznie on może sprawować.

Spełnienie wszystkich powyższych warunków nie daje nam jeszcze sakramentu. Chrzest staje się nim dopiero wówczas gdy zostaną one połączone w boską jedność słowami modlitwy Epiklezy: „Chrzczony jest sługa Boży (imię) w imię: Ojca (pierwsze pogrążenie). Amen. I Syna (drugie pogrążenie). Amen. I Świętego Ducha (trzecie pogrążenie). Amen”. Potwierdza to 49 kanon apostołski¹⁶ jak również nauczanie Świętych Ojców: „jeśli ktoś cokolwiek oddzieli od Św. Trójcy i chrzci się w imię jednego Ojca, lub (*jedynie w imię*) Syna, lub Ojca i Syna bez Ducha Świętego, ten niczego nie otrzymuje ... albowiem osiągnięcia jedynie w Trójcy” (św. Atanazy Wielki, *List do Serapiona* 1,30). Słowa modlitwy Epiklezy w Kościele prawosławnym podkreślają, iż „wykonawcą” sakramentu jest nie kapłan a sam Bóg. Kapłan odgrywa tu jedynie służebną i nie niezastąpioną rolę. Podmiotem i niejako sprawcą sakramentu, obok Pana, jest sam przystępujący – świadomy wierny. Kościół prawosławny idzie tu za nauczaniem Pisma Świętego: „Ja [św. Jan Chrzciel] was chrzczę wodą dla nawrócenia; lecz ten, który idzie za mną, mocniejszy jest ode mnie, ...On was chrzcić będzie Duchem Świętym i ogniem” (Mt 3,11) i Świętych Ojców: „Chrystus nie powiedział – ja chrzczę was Duchem Świętym, lecz powiedział: będziecie ochrzczeni, ucząc nas w ten sposób pokornej prawdy o sobie” (św. Jan Chryzostom).

Kościół na każde pogrążenie odpowiada słowem: „amen” (niech się tak stanie). Potwierdzamy tym po raz kolejny realność śmierci i zmartwychwstania Zbawiciela i naszego w nim uczestnictwa po-

16 „Jeżeli ktokolwiek, biskup lub kapłan, chrzci niezgodnie z postanowieniem Pana w imię Ojca i Syna i Świętego Ducha, lecz w trzech wiecznych (bez początku), lub w trzech synów lub w trzech pocieszycieli, niech będzie zasuspendowany”.

przez chrzest¹⁷. Materia i należący do niej człowiek po raz kolejny zostały odrodzone. Unicestwiona została w nas przepaść między ciałem a duszą. Człowiek ponownie stał się pełną jednością. Wszystkie te myśli zawarte w krótkim „amen” szeroko wykładane są w następującym po formule chrztu Psalmie 31: „Szczęśliwi, którym odpuszczone są występki, którym grzechy ich zostały darowane. Szczęśliwy mąż, któremu nie poczyta Pan grzechu, ani też w ustach jego nie ma zdrady. Dopóki milczałem, schnęły kości moje, od wezwań moich przez dzień cały...”.

Po psalmie przy słowach: „Przyodziewany jest sługa Boży (*imię*) w szatę sprawiedliwości, w imię Ojca i Syna, i Świętego Ducha” ma miejsce nałożenie na ochrzczonego białych szat. Chór wtóruje tym czynnościom śpiewem troparionu: „Daj mi jasną szatę, Ty który przyodziewasz się światłością jak szatą, wielce miłościwy Chryste, Boże nasz”. Nie chodzi to o zaakcentowanie czystości ochrzczonego. Nie staramy się też ponownie przypomnieć mu jak czystym i świętym powinno być od tej chwili jego życie. Sens tych czynności jest dużo głębszy. Aby go pojąć należy wspomnieć co poprzedzało i co następuje po nałożeniu białych szat. Przed momentem chrztu katechumen zrzuca dotychczasowe szaty. Tym samym niejako odrzuca on dotychczasowe życie oparte na grzeszności i nagości. W raju jak wiemy w ślad za pierwotnym grzechem kroczyło poczucie nagości i związane z nią zdrotne myśli. By osłonić to źródło nieprawości pojawiły się pierwsze szaty. W chrzcie zachodzi odwrotna sytuacja. Odrzucamy stare ubranie, odkrywamy nagość by wraz z grzechem uśmiercić ją w wodach chrztu. Biała szata, którą nakładamy wychodząc z baptysterium to nie nowe szaty a stare. Te sprzed „czasu skórzanych”. W raju do grzechu ludzie nie zauważali swej nagości bo była ona przykryta szatą boskiej niewinności. W chrzcie powróciliśmy więc do raju i przywdziewamy właściwą mu szatę. Obrzęd obnażenia i przyodziania w białą szatę

17 Potwierdza to również nałożenie na ochrzczonego (w tym właśnie momencie) krzyżyka. Będzie on przypominał mu udział w ofierze Chrystusowej. Jest też niejako pieczęcią, znakiem przynależności ochrzczonego do Jezusa.

oznacza powrót do niewinności: „Porzuciliśmy skórzane szaty, by powrócić do płaszcza królewskiego... Wyrzekamy się jednego istnienia, aby się oblec w inne... Woda chrzcielna niszczy jedno życie, a stwarza drugie”¹⁸. Teraz możemy ponownie spotkać się z Bogiem. Następuje to w Bierzmowaniu, które ma miejsce po przyodzianiu białych szat.

Sakrament Bierzmowania nie jest treścią naszych rozważań. Nie będziemy więc koncentrować na nim naszej uwagi. Musimy jednak choć kilka słów powiedzieć dlaczego w Kościele prawosławnym stanowi on nierozdzielalną całość z sakramentem chrztu. Liturgiczny porządek tych misterii nie posiada bowiem żadnej granicy, podziału. Chrzest przechodzi w bierzmowanie bez żadnego progu. Oba stanowią pełnię i nierozdzielalną jedność. Skoro jednak przy tej bliskości nie zlały się w jeden akt, musi być między nimi stanowcza różnica i rozgraniczenie.

Odpowiedź znajdujemy w formule bierzmowania: „Pieczęć daru Ducha Świętego”. Zwróćmy uwagę, iż używa się tu liczby pojedynczej – „daru”. Nie chodzi więc (wbrew potocznemu tłumaczeniu) o udzielenie nowych łask Bożych, nie otrzymanych w chrzcie, a o ofiarowanie ochrzczonego daru samego Ducha Świętego. Odbywa się jego osobista Pięćdziesiątnica. Rodzi się dla niego Kościół, lub ściślej mówiąc on rodzi się do pełni życia w nim. Chrzest jest więc procesem odradzającym stworzoną i upadłą materię, prowadzi ją (w tym i człowieka) od śmierci do wiecznego życia. Jest ono możliwe wyłącznie poprzez jedność z Chrystusem czyli poprzez wejście do Kościoła, który jest Jego mistycznym ciałem. Dlatego by chrzest był „pełnym, zakończonym” musi łączyć się z *miropomazaniem* (bierzmowaniem) – Pięćdziesiątnica – narodzinami Kościoła.

Musimy jednak pamiętać, iż sakramenty te nie mogą być jednym aktem albowiem chrzest odnawia pierwotny, czysty stan człowieka. Nie ofiarowuje mu niczego czym człowiek nie był przed upadkiem. Duch Święty nie był „elementem” człowieka. Jest całkowicie nowym darem. Ofiarowany więc być musi w oddzielnym sakramencie.

¹⁸ P. Evdokimov, *Prawosławie*, dz. cyt., s. 254.

Chrzest dorosłych, poprzez pogrążenie, wymaga dużej ilości wody. Sprawowany więc był zazwyczaj nie w świątyni a w specjalnych baptysteriach. Po nałożeniu białych szat i udzieleniu bierzmowania, ochrzczony w uroczystej procesji był wprowadzany do świątyni, by wziąć udział w liturgii i dostąpić sakramentu Eucharystii. Przystępował niejako do „pierwszej komunii”¹⁹. Obecnie procesja ogranicza się do trzykrotnego obchodzenia misy chrzcielnej i ikony leżącej na środku świątyni, przy śpiewie wersetu z listu św. apostoła Pawła do Galatów: „Wy wszyscy, którzy zostaliście ochrzczeni w Chrystusie, przyoblekliście się w Chrystusa” (Ga 3,27). Nie oznacza to jednak, iż straciła ona swe dawne znaczenie, stała się jedynie symbolem. Procesja nadal wprowadza nas na eucharystyczne spotkanie. Rozpoczyna czytanie lekcji apostoelskiej i Św. Ewangelii według strictly liturgicznego modelu. Co ciekawe wybrane perykopy odpowiadają perykopom Liturgii Wielkiej Soboty Męki Pańskiej, czyli dnia, w którym w starożytności dochodziło do chrztu wszystkich katechumenów.

Dzisiaj chrzest jest wyjęty z eucharystycznego nabożeństwa. Dawniej był on częścią składową Św. Liturgii. Jej zakończenie nie oznaczało jednak kresu sakramentalnych czynności. Przez cały tydzień nowo ochrzczeni przychodzili do świątyni poznawać dalszą część chrześcijańskiej nauki (o Eucharystii). W pierwszą niedzielę po Wielkanocy przystępowali do Obrzędów Ósmego Dnia. Składały się nań obmycie i postrzyżyny. Dzisiaj są one integralną częścią samego chrztu.

Obmycie związane jest z wojowniczym duchem starożytnego Kościoła. Wierny jest wojownikiem chrystusowym. Wstępuje w szranki z szatanem. Teraz przychodzi do kapłana jak do dowódcy i prosi o „skierowane na front”. Duchowny zdaje sobie sprawę jak ciężkie i długie walki oczekują nowo ochrzczonego. Zwraca się więc do Boga z prośbą o wsparcie dla „młodego żołnierza”: „Ty, który dałeś słudze Twemu przez święty chrzest wybawienie z grzechów i żywot

19 Jak wiemy paschalne nabożeństwo Kościoła prawosławnego rozpoczyna się procesją dookoła świątyni. Jest to pozostałość starożytnej jedności Paschy i chrztu.

odrodzenia, sam, Władco, Przyjacielu człowieka, racz, by światłość Twego oblicza nieustannie jaśniała w jego sercu, szyszak jego wiary zachowaj niezdobyty przez wrogów, szatę nieśmiertelności, w którą został przyodziany, zachowaj nieskalaną i czystą, strzegąc w nim przez Twoją łaskę nienaruszoność pieczęci duchowej, i miłosierny bądź dla niego i dla nas według wielości dobrodziejstw Twoich”.

Następnie kładzie na jego głowę swą dłoń i modli się by sam Bóg wspierał wiernych w tej walce, by był naszą siłą, tarczą i mieczem. Chwilę później duchowny wzywa wszystkich wiernych: „Głowy nasze przed Panem skłońmy”. Nowo ochrzczeni oraz inni wierni kłaniają się. Symbolizuje to ich posłuszeństwo i gotowość wypełnienia każdego rozkazu „Naczelnego Wodza”. Kapłan tymczasem obmywa ochrzczonego, przypominając mu jak wielkie rzeczy zostały nad nim dokonane i modli się: „Zostałeś usprawiedliwiony. Zostałeś oświecony. Zostałeś uświęcony. Zostałeś obmyty imieniem Pana naszego Jezusa Chrystusa i Duchem Boga naszego.

Zostałeś ochrzczoney. Zostałeś oświecony. Zostałeś bierzmowany. Zostałeś uświęcony. Zostałeś obmyty w imię Ojca i Syna, i Świętego Ducha. Amen”. Na znak wyruszenia w bój kapłan zdejmując z ochrzczonego paradną, białą szatę i daje mu „codzienną” wygodniejszą do walki i pracy. Obmywanie św. myrra ma również niejako „praktyczne znaczenie”. Tak jak w przypadku szat zewnętrzne znaki przynależności do Boga nie są w walce potrzebne. Niezbędną jest wewnętrzna więź. Ona opiera się nie na tym co nosimy na ciele, a na tym co mamy w sercu. Potwierdzają to wyżej wspomniane słowa towarzyszące obmyciu.

W końcu chrztu przystępujemy do obrzędu postrzyżyn. Włosy zawsze były symbolem posłuszeństwa i ofiary (postrzyżyny nazareńczyków) z jednej strony oraz siły i piękna z drugiej (Samson). Pierwsza modlitwa obrzędu nawiązuje do tych właśnie treści: „Władco, Panie, Boże nasz, który obrazem Twoim uczciłeś człowieka, uformowawszy go z duszy rozumnej i ciała, aby ciało służyło rozumnej duszy. Głowę jego umieściłeś najwyżej, a w niej wiele zmysłów wzajemnie nie walczących ze sobą. Włosami pokryłeś jego głowę, aby nie szkodziły

mu zmiany pogody, i wszystkie jego członki właściwie rozmieścić, aby wszystkimi dziękczynienie składał Tobie, wspaniałemu Artyście. Sam, Władco, który poprzez wybrane Twe naczynie, Apostoła Pawła, nakazałeś nam czynić wszystko na Twoją chwałę, pobłogosław sługę Twego (*imię*), który przyszedł złożyć Tobie pierwsze włosy ostrzyżone ze swojej głowy...”.

Swą ofiarą na Golgocie Chrystus okrył i odnowił nasze piękno. Każdy z nas musi złożyć własną ofiarę by ujrzeć boże piękno i zaczerpnąć z Jego siły. Niejako w odruchu poświęcamy Stwórcy to, co w naszym duchowo zdegradowanym świecie stało się symbolem piękna – włosy²⁰. Na tym ceremonia nasza dobiega końca. Kapłan zwraca się jeszcze do ochrzczonego i wiernych ze słowami pozdrowienia. Winszuje Kościołowi nowego dziecka i prosi Go o wspieranie ochrzczonego na drodze realizacji chrzestnych darów. Samego neofitę wzywa do wielkiej gorliwości w pracy na chwałę Pana.

Tak dokonany chrzest jest prawidłowym. Niesie z sobą wielkie zmiany i dary. Na zawsze jednoczy nas z Bogiem a co z tego wynika nigdy się nie powtarza, niezależnie od kościoła bądź wyznania w jakim był dokonany. Skoro raz rodzimy się cieleśnie to i jedynie raz odradzamy się duchowo. Potwierdzają to słowa św. ap. Pawła: „Jeden jest Pan, jedna wiara, jeden chrzest” (Ef 4,5). Kościelne kanony (47 apostołski²¹ i 59 soboru w Kartaginie²²) grożą pozbawieniem kapłańskiej godności wszystkim, którzy odważają się powtarzać prawidłowo dokonany chrzest.

20 Jak ważne są włosy, fryzura w naszym codziennym życiu i jak wysoką rolę przypisujemy im w kształtowaniu własnego wizerunku świadczy fakt jak wiele czasu poświęcamy trosce o nie. Przyjrzyjmy się choćby gorączkowym zabiegom, tych którzy stają przed problemem wypadania włosów.

21 „Jeżeli biskup lub kapłan ponownie ochrzci kogoś kto został prawidłowo ochrzczony lub też nie ochrzci zbezcieszczonego przez niegodnych, niech będzie zasuspendowany jako ten kto naśmiewa się nad krzyżem i śmiercią Pańską oraz nie pojmuje różnicy między prawdziwym i fałszywym kapłanem”.

22 „Według udzielonego nam zalecenia, proponujemy to co określono na soborze w Kapnie, mianowicie: niedozwolonym jest ponownie chrzcić lub ponownie święcić czy też przechodzić biskupom na inne katedry...”.

Niejako przypieczętowaniem sakramentu Chrztu Świętego jest obrzęd ofiarowania – *wocerkowlenija*. W czterdziestym dniu po narodzeniu, matka, po zakończeniu okresu oczyszczenia, w czasie, którego nie miała prawa wchodzić do kościoła, przynosi dziecko (zazwyczaj już ochrzczone) do świątyni. W progu spotyka ją duchowny. Razem dziękują Bogu za szczęśliwy poród i proszą o błogosławieństwo dla niej i dla dziecka. Następnie kapłan bierze w swe dłonie dziecko i na pamiątkę ofiarowania Jezusa Chrystusa przez Bogurodnicę (pamięć 2 lutego) wnosi je, w zależności od płci: dziewczynkę przed ikonostas, chłopczyka do ołtarza.

Wobec wszystkiego co powiedzieliśmy, widzimy jak ważne znaczenie dla Kościoła prawosławnego i dla każdego chrześcijanina ma święty chrzest. Za jego pośrednictwem stajemy się uczestnikami Boskiego planu zbawienia człowieka, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Nasza natura rozbita i skażona słabościami pierworodnego grzechu zostaje odrodzona, niejako poprzez zanurzenie się w chrystusowej jedności natury boskiej i ludzkiej Zbawiciela. Otwierają się przed nami wrota nie tylko duchowej lecz i fizycznej łączności z Bogiem poprzez prawo, dar udziału w Najświętszej Ofierze Ciała i Krwi Zbawiciela. Nie możemy więc nie doceniać znaczenia chrztu. Powinniśmy cieszyć się, iż nasi rodzice umożliwili nam otrzymanie go już w dzieciństwie i współczuć tym, którzy dobrowolnie z niego rezygnują nie rozumiejąc jak wielkie i głębokie jest jego znaczenie.

SUMMARY

Rev. Doroteusz Sawicki

The sacrament of Holy Baptism

Keywords: Sacrament, Baptism, Chrismation, Orthodox Church, Mysteries, Holy Water, Rebirth, Holy Trinity, Anointing

Holy Baptism, in the Orthodox Church, along with Chrismation, the Holy Eucharist, Priesthood, Marriage, Holy Unction and Confession is one of the seven sacraments. It is one of the Mysteries established by God himself, during which His grace descends on humanity. It is an action, which unites people with their Creator by grace and leads us to the Kingdom of Heaven.

In Holy Baptism, we are immersed into water three times (or Holy Water is poured three times, but never sprinkled) in the Name of the Holy Trinity and die to his earthly life and sin. At the same time, we are reborn to eternal and heavenly life. We are cleansed from all sins committed voluntary or involuntary. Our weaknesses and propensity to sin is healed. We become a pure being and heir of the Kingdom of Heaven. We also become an enemy of Satan and all evil powers. The Orthodox Church usually chrismates immediately after baptism, especially in the case of small children, so that we would not loose in this fight, loose our purity and more easily reach perfection. Both sacraments are administered on the basis of the faith of the godparents.

The liturgical celebration of Baptism and Chrismation begins with prayers and the naming of the child. The prayers of exorcism follow, in which the candidate for baptism (either personally or godparents on his behalf) rejects Satan, unites himself to Christ and recites the Symbol of Faith. Baptism consists of the blessing of water and anointing with oil. The main senses of the child are anointed with Holy Oil: the forehead – mind, breast – feelings, ears – contact with the surrounding world, hands – actions, feet – Endeavour. A moment later, the child is immersed into the water three times – Holy Baptism. Prayers are then

read calling the Holy Spirit to be present during Chrismation. Holy Chrism (myrrh), which is consecrated by the laying on of hand of the Bishop, is then used to anoint the forehead, eyes, nostrils, mouth, ears, breast, hands and feet of the newly baptized.

The following ceremonies take place after the Chrismation: clothing the newly baptized in white vestments, putting on a cross, procession, and cleansing of the anointed areas and tonsuring all hold lesser meaning. They call the baptized to maintain purity and to work on constant self perfection in Christian virtues. That which we receive in Holy Baptism and Chrismation, however can be lost. God does not save us without our participation. This also concerns the power of the sacraments.

JUDAIZM WOBEC ANIMACJI LUDZKIEGO EMBRIONU

Słowa kluczowe: bioetyka żydowska, embrion, animacja

ZARYS ZAGADNIENIA

Według antropologii biblijnej człowiek jest jednością. „Owa jedność – stwierdza Józef Wróbel – jest do tego stopnia charakterystyczna dla antropologii biblijnej, że obca jest jej w ogóle idea duszy istniejącej niezależnie od ciała”¹. Pojawia się zatem pytanie, kiedy ciało zarodka jest już tym ciałem, które posiada element duchowy w postaci *nefesz* i *ruach*? Czy jest nim od momentu połączenia męskiej i żeńskiej komórki rozrodczych? Czy może boskie tchnienie nawiedza już powstały i rozwijający się swoim rytmem biologicznym zarodek? Kluczowym zagadnieniem jest tutaj zatem moment animacji, jako wydarzenie zaistnienia istoty żywej, którą jest człowiek stworzony według Boskiego obrazu i podobieństwa.

Na wstępie warto podkreślić, że autorzy biblijni w żadnym miejscu nie usiłują określić momentu animacji w sposób precyzyjny. Jest to całkowicie zrozumiałe, gdyż Biblia, czyli Pismo Święte, nie jest traktatem przyrodniczym, lecz tekstem natchnionym, słowem Boga skierowanym do człowieka i objawiającym mu sens jego istnienia i powołanie do wspólnoty z Bogiem. Terminologia biblijna jest adekwatna do treści, które wyraża. Język Biblii nie jest więc językiem opisu zjawisk przyrodniczych, biologicznych lub medycznych

¹ J. Wróbel, *Człowiek i medycyna. Teologicznomoralne podstawy ingerencji biomedycznych*, Kraków 1999, s. 39.

(aczkolwiek wiedza na te tematy jest w niej zawarta), ale językiem religijnym, metaforycznym, a nawet poetyckim. Wszyscy talmudyści podkreślają, że Tora to misterium, więc język odzwierciedlający prawdy w Niej objawione musi być językiem mistycznym. Dotyczy to także powstania człowieka. Wystarczy przytoczyć tutaj dwa teksty podkreślające tajemnicę tego wydarzenia. Pierwszy z nich pochodzi z *Księgi Koheleta*, w której czytamy²: „Tak jak nie wiesz, jaką drogą oddech życia przenika w kończyny dziecka, które jest w łonie kobiety brzemiennej, tak nie poznasz dzieł Boga, który czyni wszystko” (SP. Koh 11,5). Z powyższym stwierdzeniem Koheleta, identyfikowanego z królem Salomonem, znakomicie korespondują słowa matki Machabeuszy z *Drugiej Księgi Machabejskiej*: „Nie wiem, jak powstałicie w moim łonie, nie ja obdarzyłam was tchnieniem i życiem, ani nie ja społam w całość członków waszych ciał. To Stwórca świata daje początek człowiekowi i powołuje do istnienia wszystkie rzeczy” (2 Mch 7,22-23).

Powyższe fragmenty nie dają oczywiście wystarczających podstaw do wyprowadzenia jednoznacznych wniosków w kwestii dokładnego określenia momentu animacji. Pierwszy z nich zdaje się jednak sugerować, że wydarzenie obdarzenia tchnieniem życia ma miejsce wówczas, gdy obiekt animacji jest już w jakiś sposób ukształtowa-

2 Cytaty z Pisma Świętego w niniejszym tekście pochodzą z następujących przekładów:

1. *Chamisz Chumsze Tora Chumasz Pardes Lauder. Przekład Pięcioksięgu z języka hebrajskiego z uwzględnieniem Tory Ustnej, opatrzony wyborem komentarzy Rabinów oraz hebrajski tekst komentarza Rasziego i Haftary z błogosławieństwami*, przeł. S. Pecaric, Edycja Pardes Lauder, t. 1-5, Kraków 2001–2006, (skrót: T.PL. Ber – Księga Rodzaju, T.PL. Szem – Księga Wyjścia, T.PL. Waj – Księga Kapłańska, T.PL. Bem – Księga Liczb; 2. *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit A. Rahlfs*, Duo volumina in uno, Stuttgart 1979 (skrót LXX.); 3. Klasycznie podawane sigla Pisma Świętego pochodzą z: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich*, Poznań 2002; 4. *Kohelet wraz z komentarzem Meam Loez*, przeł. S. Pecaric, Kraków 2007 (skrót SP. Koh); 5. *Księga Hioba*, przeł. I. Cyłkow, Kraków – Budapeszt 2008 (skrót IC. Hi); 6. *Przypowieści Salomona*, przeł. I. Cyłkow, Kraków – Budapeszt 2009 (skrót IC. Prz).

ny. Przemawiałoby to za teorią animacji sukcesywnej. Drugi tekst nie jest już pod tym względem tak czytelny. Zauważa się w nim jednak podkreślenie pewnego następstwa zdarzeń, gdzie tchnienie warunkujące życie poprzedza „spojenie” w całość członków ciała. Fragment (2 Mch 7,22) można zatem odczytać jako głos za animacją poprzedzającą uformowanie ciała. Jeśli według tego klucza odczytywać kolejny werset, iż „to Stwórca świata daje początek człowiekowi i powołuje do istnienia wszystkie rzeczy” można stwierdzić co następuje: początek istnienia człowieka jest uwarunkowany „tchnieniem i życiem”, zaś „powołanie do istnienia wszystkich rzeczy” można odnieść do kolejnych etapów formowania się (powstawania) „członków ciała”. Poza tym fragment o obdarzeniu „tchnieniem i życiem” wskazuje, że *ruach* i *nefes* są ze sobą ściśle związane od początku i bez *ruach* niemożliwym jest zaistnienie człowieka jako istoty żywej (hebr. *nefes* *haj-jah*). Można zatem zaryzykować stwierdzenie, że (2 Mch 7,22-23) może skłaniać ku przyjęciu teorii animacji równoczesnej.

Generalnie, w judaizmie funkcjonuje kilka koncepcji starających się określić najbardziej właściwy moment „wejścia człowieka w świat”. Talmud i autorytety rabiniczne wyróżniają sześć momentów związanych z tym wydarzeniem³:

- zapłodnienie,
- czterdziesty pierwszy dzień po zapłodnieniu,
- narodziny,
- obrzezanie,
- zdolność wypowiedzenia słowa „Amen”.

Najwięcej zwolenników mają trzy pierwsze wymienione kazusy. Pierwszy z nich jest odzwierciedleniem teorii animacji jednoczesnej, zaś pozostałe animacji sukcesywnej.

³ Zob. B. Sanh. 110b. Tłumaczenia tekstów talmudycznych na podstawie: *Der Babylonische Talmud*, Neu Übertragen durch L. Goldschmidt, 12 B-de., Deutsch-Jüdischer Verlag 2007.

TEORIA ANIMACJI JEDNOCZESNEJ

Koncepcja o obdarzeniu duszą owocu ludzkiej prokreacji w momencie zapłodnienia odpowiada teorii o animacji jednoczesnej. Zdaniem większości rabinów, w tekstach biblijnych trudno dopatrzyć się jednoznacznych przesłanek skłaniających do przyjęcia tej teorii. Klasycznym tekstem, który jest tutaj przytaczany jest drugi opis stworzenia człowieka, gdzie kolejność zdarzeń jest następująca: najpierw ukształtowanie człowieka z „prochu ziemi”, a następnie „tchnieniem” weń duszy, aby stał się istotą żywą: „I Bóg nadał kształt człowiekowi. [Ukształtował go] z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza duszę życia” (T.PL. Ber 2,7). Także klasyczny tekst z *Księgi Wyjścia* (Wj 21,22-23) w redakcji *Septuaginty* opowiada się za rozróżnieniem pomiędzy dzieckiem uformowanym i nieuformowanym w łonie matki, co pociąga za sobą istotne zróżnicowanie w karze, jaka spadała na osobę, która spowodowała poronienie: „Jeśli by się biło dwóch mężczyzn i uderzyliby kobietę brzemienną i wypłynęłoby z niej dziecko nieuformowane, to trzeba zapłacić karę, jaką według swego uznania wyznaczy mąż owej kobiety. Jeżeli zaś było ono już uformowane, odda duszę za duszę” (LXX. Wj 21,22-23). J. Chmiel zwraca jednak uwagę, że tekst z *Septuaginty* jest „reinterpretacją przepisu prawnego wyrażonego w tekście hebrajskim Biblii, a nie tylko przekładem literalnym” i uznaje to za wypełnienie luki prawnej w duchu hellenistycznych poglądów embriologicznych (zwłaszcza Arystotelesa) oraz ówczesnej wiedzy medycznej⁴. Rzeczywiście, zarówno w tłumaczeniu rabinów Izaaka Cyklowa, jak Sachy Pecarica brak passusu odnośnie znaczenia faktu uformowania płodu na wysokość kary dla sprawcy poronienia. Zgodnie z interpretacją Raszi’ego dopiero w razie śmierci kobiety sprawca „odda duszę za duszę”. Wygląda więc na to, że albo płód nie jest uważany za człowieka, zanim nie opuści ciała matki, albo staje

4 J. Chmiel, *Dziecko poczęte według Biblii i starożytnego judaizmu*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1991, z. 44, s. 44. Zob. także: T. M. Dąbek, *Dziecko w Biblii*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1989, z. 42, s. 359-362.

się nim dopiero wówczas, gdy jest uformowany (oczywiście w sposób potencjalny). Jak już wspomniano płód uważano za uformowany po ukończeniu czterdziestu dni od momentu zapłodnienia. Moment ten uważano również, głównie pod wpływem filozoficznej teorii rozrodu Arystotelesa, za moment właściwej animacji zarodka.

Nie oznacza to jednak, że koncepcja animacji jednoczesnej jest zupełnie nieobecna w refleksji judaizmu na temat życia poczętego. Jeden z najważniejszych tekstów, który można potraktować jako głos wsparcia tej teorii pochodzi z babilońskiej redakcji talmudycznego traktatu *Sanhedryn*. Odnotowano w nim rozmowę rabiego Judy ha-Nassi'ego z jego przyjacielem Antoninusem na temat momentu wprowadzenia duszy w ciało człowieka⁵.

„Antoninus zapytał rabiego Judę: «Kiedy dusza jest umieszczana w człowieku – w chwili poczęcia, czy wówczas, gdy embriion jest już uformowany?» On [tj. rabbi Juda ha-Nassi – przyp. A.A.] odparł: «Od momentu, kiedy jest uformowany». On [tj. Antoninus – przyp. A.A.] zaoponował: «Czy jest możliwe, aby nie posolony kawałek mięsa leżał trzy dni i nie uległ zepsuciu? Koniecznie musi ona być obecna od początku, gdy Bóg określił jej przeznaczenie». Rabbi rzekł: «Antoninus nauczył mnie czegoś, co potwierdza Pismo, jako że jest napisane «Opatrzność Twoja strzegła tchnienia mojego» (IC. Hi 10,12)»⁶.

Nieco inną wersję tej rozmowy zawiera Midrasz⁷. „Antoninus zapytał naszego rabiego: «Kiedy zła skłonność zamieszkuje w człowieku – w chwili formowania się embriionu, czy też w momencie, gdy płód opuszcza łono matki?» [Rabbi odrzekł: – przyp. mój] «W chwili,

5 Rozmowę rabiego Judy ha-Nassi'ego o imieniu Antoninus utożsamiano zazwyczaj z cesarzem Markiem Aureliuszem. Prawdopodobnie chodzi tutaj jednak o Gajusza Awidiusza Kasjusza, generała Marka Aureliusza i namiestnika we wschodnich prowincjach Cesarstwa Rzymskiego w latach 165–175 (zob.: A. Cohen, *Talmud Syntetyczny wykład na temat Talmudu i nauk rabinów dotyczących religii, etyki i prawodawstwa*, przeł. R. Gromadzka, Warszawa 1999, s. 100, przypis 16).

6 B. *Sanh.* 91b.

7 Zob. *Rabba Gen 34,10*, [w:] *Midrash Rabbah*, transl. H. Freedman, vol. 1, London 1961.

gdy embrion jest już uformowany». «Jeśli tak – zaoponował [Antoninus – przyp. A.A.] – będzie on gwałtownie poruszał się w jej łonie, aby je opuścić, gdy mu się spodoba. Zła skłonność postaje z pewnością w chwili narodzenia». Rabbi Juda powiedział wówczas: «Antoninus nauczył mnie czegoś, co znajduje oparcie w Piśmie: «Grzech leży u progu » (*T.PL. Ber 4,7*) (...) On [Antoninus – przyp. mój] zapytał go więc: «Kiedy dusza umieszczana jest w człowieku?» Rabbi odrzekł: «Wówczas, gdy on opuszcza łono matki». [Antoninus odparł – przyp. A.A.]: «Zostaw nie posolone mięso na trzy dni. Czyż się nie zepsuje? Zatem kiedy jego los będzie określony». Nasz nauczyciel zgodził się z nim, gdyż jego pogląd był zgodzie z Pismem: «Dopóki stanie tchu we mnie i tchnienia Bożego w nozdrzach moich» (*IC. Hi 27,3*) oraz «Opatrzność Twoja strzegła tchnienia mojego» (*IC. Hi 10,12*). Zatem, gdy umieszczasz duszę we mnie, wówczas określasz także mój los”⁸.

Powyższe teksty wskazują, że żaden byt nie może przetrwać bez siły, która podtrzymuje jego istnienie. Tą siłą jest tchnienie Boże, czyli *ruach*, które – podobnie jak sól mięso – ochrania ciało człowieka przed rozkładem. Tchnienie Boże jest zasadą życia, która konstituuje byt ludzki. Ciało zarodka nie utrzymałoby się, gdyby nie było ono przeniknięte tchnieniem Bożym. Użyty obraz może służyć zatem za uzasadnienie tezy, że dusza ludzka jest przekazywana ciału już od samego początku jego zaistnienia. Warto jednak podkreślić, że kwestia, czy za każdym razem, gdy powstaje ludzki zarodek towarzyszy temu tchnienie Boże pozostaje nie rozwiązana. Pozwala to na postawienie pytania, czy zapłodnienie i poczęcie to zawsze jedno i to samo.

Inny tekst, który może być zinterpretowany jako argument na rzecz poparcia teorii animacji jednoczesnej to fragment traktatu *Ketubot*: „R. Meir rzekł: Skąd możemy wnioskować, że nawet zarodki w łonach ich matek śpiewali pieśń o morzu [przejściu przez Morze Czerwone? – [przyp. mój]. Ponieważ jest powiedziane: Błogosławcie Pana w pełni zgromadzenia, Pana, wy, ze źródła Izraela”⁹.

8 Ibidem.

9 *B. Ket. 7b*.

Tekst ten wskazuje na trzy kwestie: człowieczeństwo istoty rozwijającej się w łonie matki, jego szczególną więź ze Stwórcą oraz na jego włączenie w społeczność Izraela, co można rozumieć jako obecność szczególnej więzi z Bogiem i własnym narodem od początku zaistnienia. Uczestnictwo w pieśni Mojżesza (hebr. *szirat Mosze*) i studiowanie Tory już w prenatalnych etapach życia stawiają *nasciturusa* w całkowicie innym świetle pozwalając postawić tezę o istnieniu planu Bożego wobec rozwijającego się życia już od momentu jego zaistnienia. Podobna myśl znajduje się w traktacie *Sanhedryn* Talmudu babilońskiego, w którym czytamy: „Rabbi Hanna ben Bizna rzekł w imieniu rabiego Symeona Pobożnego: «Kto powstrzymuje się od nauczania halachy ucznia, tego przeklina nawet zarodek w łonie matki, jak jest napisane: On powstrzymuje syna [ziarno] *yikkebuhu le'om*; *le'om* oznacza tutaj zarodek, jak zostało napisane: jeden *le'om* będzie silniejszy niż inni ludzie»”¹⁰.

Według Talmudu dziecko już w łonie matki posiada znajomość całej Tory. Judaizm naucza, że Bóg dał człowiekowi nie tylko życie, lecz także prawo. Skoro Tora stanowi zasadę istnienia świata, a więc także człowieka, oraz zawiera się w niej sens i cel ich istnienia, to człowiek jest wkomponowany w nią od początku swego zaistnienia. Wyraźnie mówi o tym fragment z cytowanego powyżej traktatu *Nidda*¹¹. Nieco dalej w tym samym traktacie czytamy: „W żadnym innym czasie istota ludzka nie doświadcza większego szczęścia niż w tych dniach, jak powiedziano: «Któżby mi pozwolił być jako za miesiący dawnych, za dni onych, gdy się Bóg mną opiekował» (*IC. Hi 29,2*). Jakie są dni, które składają się na miesiące, lecz nie składają się na lata? Są to oczywiście miesiące brzemienności. [Wówczas] ono [dziecko – przyp. A.A.] poznaje całą Torę, od początku do końca, jak powiedziano: «Uczył mnie tedy, i rzekł do mnie: Niechaj zachowa serce twe słowa moje; przestrzegaj przykazań moich, a będziesz żył» (*IC. Prz 4,4*), i jak powiedziano także: «Jakom był za dni młodości mojej, gdy jesz-

¹⁰ B. *Sanh.* 91b-92a.

¹¹ Zob.: B. *Nid.* 30a.

cze Bóg radził nad namiotem moim» (IC. Hi 29,4). W tej sytuacji tak mógł powiedzieć tylko prorok (...) Jak tylko [tak rzekł – przyp. A.A.] widzi zstępującego anioła, który uderza w jego wargi, sprawiając, że zapomina ono całej nauki Tory. Dziecko nie wyjdzie z łona zanim nie zostanie zaprzysiężone: «Bądź sprawiedliwy, nie bezbożny; choćby wszyscy ci mówili, żeś prawy, we własnych oczach bądź zły; wiedz też, że Święty jedyny, niech będzie błogosławiony, jest czysty, że sługi z jego świty są czysti, że dusza w ciebie przezeń włożona jest czysta. Jeśli zachowasz ją nietkniętą, wszystko będzie dobrze; w przeciwnym razie odbiorę ci ją»¹².

W Talmudzie i Misznie istnieją jeszcze inne fragmenty, których interpretacja w duchu teorii animacji jednoczesnej mogłaby być przekonująca¹³. Faktem jednak jest, że nie znalazła ona poparcia wśród późniejszych interpretatorów Talmudu. Doskonałym tego przykładem jest komentarz żyjącego w XIII w. rabiego Meira ha-Levi Abulafi'ego (Ramaha) zawarty w jego głównym dziele pt. *Wzniesiona ręka* (hebr. *Jad Ramah*). Chociaż jego rozważania mogą wskazywać na skłonność ku koncepcji animacji równoczesnej, to jednak przy okazji omawiania warunków dopuszczalności przerywania ciąży stwierdza on, że płód nie jest przed urodzeniem traktowany jak *nefesz*¹⁴.

Chociaż teoria animacji jednoczesnej nie zyskała szerszego poparcia w judaizmie warto zaznaczyć, że w kontekście współczesnej dyskusji bioetycznej niektórzy, zwłaszcza ortodoksyjni rabini, opowiadają się za świętością i nienaruszalnością ludzkiego życia od momentu poczęcia¹⁵. Na uwagę zasługuje tutaj zwłaszcza opinia r. Erica

12 B. Nid. 30b. Zob. także: M. Buber, *Opowieści chasydów*, przeł. P. Hertz, Poznań – Warszawa 2005, s. 115.

13 Zob.: B. Ber. 50a; M. Naszim Sot. 6, 4, [w:] *Mishnayoth. Order Naszim*, Pointed Hebrew Text, Introductions, Translation, Notes, Supplements (Flora, Biographies), Indexes by Philip Blackman, vol. 3, London 1953.

14 M. H. Abulafia, Kom. do B. Sanh. 91b oraz Kom. do B. Sanh. 72b, [w:] idem, *Jad Ramah al Mesechet Sanhedrin*, Jerusalem 1971.

15 Zob.: *Rabbis Condemn Laboratory Killing of Incipient Human Life*, cyt. za: T. P. Terlikowski, *Tora między życiem i śmiercią. Bioetyki żydowskie w dialogu*, Warszawa 2007, s. 95.

Cohena, który przy okazji dyskusji na temat wykorzystania zarodków *in vitro* do badań i pobierania z nich komórek macierzystych wyraźnie stwierdza: „Godność człowieka nie zależy od bycia chciwym przez innych. Bycie skazanym na śmierć nie sprowadza ludzkiego istnienia do poziomu rzeczy”. Jego zdaniem, nieodpowiedzialne ze strony judaizmu jest z jednej strony korzystanie z nowoczesnych osiągnięć naukowych, z drugiej zaś ignorowanie danych z dziedziny wiedzy biologicznej, które – jak stwierdza – ukazują ponad wszelką wątpliwość, że embriion jest kompletnym organizmem ludzkim od momentu poczęcia oraz jego rozwój jest ciągły i wyraźnie ukierunkowany. „Twierdzenie, że embriion do czterdziestego dnia po zapłodnieniu jest „tylko wodą” jest przejawem pychy i ignorancji w obliczu wiedzy naukowej”¹⁶.

TEORIA ANIMACJI OPÓŹNIONEJ

W odróżnieniu od koncepcji animacji jednoczesnej, zgodnie z którą płód otrzymuje duszę w momencie poczęcia, znacznie większą popularność wśród rabinów zyskała teoria przeciwna. Według tej teorii, znanej jako teoria animacji sukcesywnej lub opóźnionej, Bóg tchnie *ruach* dopiero w takie ciało, które rozwijając się w łonie matki dysponuje już określoną, humanoidalną formą ciała. Dopiero wówczas, a nie wtedy, gdy jest jeszcze nieuformowanym tworem w postaci płynnej, jest gotowe na przyjęcie Bożego tchnienia konstytuującego istotę ludzką i wejścia w osobistą relację z Bogiem. Zdaniem większości rabinów na fakt opóźnionej animacji niedwuznacznie wskazuje wspomniany już drugi opis stworzenia człowieka w ogrodzie Eden (zob. Rdz. 2,7) oraz fragment dwudziestego pierwszego rozdziału *Księgi Wyjścia* (zob. LXX. Wj 21,22-23).

16 E. Cohen, *Unorthodox Endorsement. Why Judaism is wrong on stem cells?*, [w:] <http://www.nationalreview.com/comment/cohen200505240759.asp> – dostęp: 19.03.2010. Zob. także: *The Ethics of Stem Cells. Eric Cohen versus Arlen Specter*, [w:] http://www.eppc.org/programs/bioethics/publications/programID.35,pubID.2104/pub_detail.asp – dostęp: 12.03.2010.

Innym fundamentalnym tekstem, który stanowił jądro talmudycznych interpretacji stanowiących uzasadnienie teorii opowiadającej się za animacją opóźnioną, czyli inkorporacją duszy rozumnej w ciało już ukształtowanego jest fragment *Księgi Kapłańskiej*: „Przemów do synów Izraela: «Kobieta, która zajdzie w ciążę i urodzi chłopca [albo poroni], będzie rytualnie skażona przez siedem dni. Będzie rytualnie skażona, tak samo jak podczas dni jej odłączenia z powodu [miesięcznej] słabości. A na ósmy dzień, [nawet jeśli jest to Szabat], napletek [chłopca] będzie obrzezany. [Gdy kobieta zanurzy się w mykwie po siedmiu dniach], wtedy przez trzydzieści trzy [dodatkowe] dni będzie czekać, [a jeśli w tym okresie zobaczy] krew, będzie rytualnie czysta [dla swego męża. Jednak] nie dotknie [ani nie zje] z żadnej świętości [wyznaczonych darów dla kohenów], ani nie wejdzie do Świątyni przez [kolejne trzydzieści trzy dni, aż] dni jej całkowitego oczyszczenia wypełnią się. Jeżeli urodzi dziewczynkę, będzie rytualnie skażona przez dwa tygodnie, tak jak podczas dni jej odłączenia [z powodu menstruacji]. Przez sześćdziesiąt sześć dni będzie czekać, [a jeśli nawet zobaczy] krew, będzie rytualnie czysta dla swego męża»” (*T.PL. Bem 12,2-5*)¹⁷.

Dla wielu rabinów powyższy tekst przez stulecia stanowił punkt odniesienia do obliczania czasu, w którym kształtuje się ludzki zarodek. Ich zdaniem liczba dni oczyszczenia po porodzie odpowiada *per analogiam* liczbie dni formowania się ciała płodu. Obejmuje zatem okres, w którym kobieta nosi w swoim łonie „nie-ludzki” (nieuformowany, nieczysty, ani męski, ani żeński) zaczątek człowieka zanim stanie się on gotowy na przyjęcie duszy rozumnej¹⁸.

17 Okres nieczystości menstruacyjnej trwa dwa tygodnie. Ten sam okres powinien obowiązywać zarówno w przypadku urodzenia chłopca, jak i dziewczynki, gdyż zostało powiedziane: „Będzie rytualnie skażona, tak samo jak podczas dni jej odłączenia z powodu [miesięcznej] słabości”. W przypadku narodzin chłopca okres ten trwa jednak siedem, zamiast czternastu dni. Zdaniem rabiego D. Z. Hoffmana, Tora usuwa część nieczystości z matki chłopca po siedmiu dniach, aby mogła ona oczyścić się przed uroczystością obrzezania (zob.: Kom. do *T.PL. Waj 12,5*).

18 Por.: *B. Ber. 60a*.

Według Talmudu płeć dziecka zostaje więc zdeterminowana już po czterdziestu dniach, więc daremne są modlitwy o narodzenie chłopca po tym czasie. Podobny pogląd znajdujemy w Misznie do traktatu *Nidda*: „Jeśli kobieta poroni w czterdziestym dniu, nie uważa się jej za brzemienną; jeśli zaś [dojdzie do tego – przyp. A.A.] w czterdziestym pierwszym dniu, pozostaje rytualnie nieczysta i oczyszcza się [jakby poroniła – przyp. A.A.] zarówno mężczyznę [tj. dziecię płci męskiej – przyp. A.A.] i kobietę [tj. dziecię płci żeńskiej] oraz jak kobieta przechodząca menstruację. Rabbi Izmael stwierdza: «Jeśli ona [tj. kobieta – przyp. A.A.] poroniła czterdziestego pierwszego dnia, wówczas pozostaje rytualnie nieczysta i oczyszcza się [jakby poroniła – przyp. A.A.] mężczyznę [tj. dziecię płci męskiej – przyp. A.A.] i jak kobieta przechodząca menstruację, ale jeśli [poroniła – przyp. A.A.] w osiemdziesiątym pierwszym dniu przechodzi ten okres [tj. pozostaje rytualnie nieczysta i oczyszcza się, jakby poroniła – przyp. A.A.] mężczyznę [tj. dziecię płci męskiej – przyp. mój] i kobietę [tj. dziecię płci żeńskiej] oraz jak kobieta przechodząca menstruację, ponieważ mężczyzna [dziecko płci męskiej – przyp. A.A.] jest w pełni ukształtowany [już – przyp. A.A.] czterdziestego pierwszego dnia, a kobieta [tj. dziecię płci żeńskiej – przyp. A.A.] osiemdziesiątego pierwszego dnia». Mędrcy jednakże twierdzą, że formowanie się zarówno mężczyzny, jak i kobiety zachodzi tak samo, oboje są doskonale uformowaniu po upływie czterdziestu jeden dni»¹⁹.

Z powyższego tekstu wynika, że formowanie płodu nie jest zakończone przed dopełnieniem się czterdziestu dni od zapłodnienia. Właśnie pierwszego dnia po zakończeniu tego okresu zarodek otrzymuje duszę: „R. Johanna i R. Eleazar uważają, że Tora dała czterdzieści dni, i dusze są uformowane w czterdziestu dniach”²⁰. Dlatego kobieta, która w tym pierwszym okresie dokonała nawet przerwania

19 *M. Taharot Nid. 3,7, [w:] Mishnayoth. Order Taharot, Pointed Hebrew Text, Introductions, Translation, Notes, Supplements (Flora, Biographies), Indexes by Philip Blackman, vol. 6, London 1955.*

20 *B. Men. 99b.*

ciąży, nie była zobowiązana do poddania się rytualnemu oczyszczeniu jak po urodzeniu dziecka ani nie musiała z tego tytułu składać ofiary. Wyjątkiem była sytuacja, gdy płód posiadał już ludzki kształt lub był pierwszym dzieckiem kobiety²¹. W Gemarze traktatu *Nidda* stwierdzono także, że kobieta, która dokonałaby sztucznego poronienia przed czterdziestym dniem brzemienności nie jest winna uśmiercenia człowieka; gdyby zaś uczyniła to po tym czasie istnieje podstawa oskarżenia jej o dzieciobójstwo²².

W kontekście omawianej problematyki warto jeszcze zwrócić uwagę na fragment z traktatu *Jewamot*, w którym mówi się o zasadach spożywania *terumah*²³. W Misznie tego traktatu czytamy: „Córka kapłana, która współżyje z Izraelitą ma prawo do spożywania *terumah* [należnej kapłanom części ofiary]; jeśli zaś stanie się brzemienna, nie będzie mogła dłużej jej spożywać”²⁴. Gemara zaś stwierdza: „Jeśli córka kapłana była żoną Izraelity, który zmarł, może wejść i spożywać

21 Zob.: *B. Ker.* 7b, 9b, 10a-b.

22 Zob.: *B. Nid.* 30a-b.

23 *Terumah* (lub *parsza*) to hebrajska nazwa dziesięciny przeznaczonej na ofiarę Bogu, którą mogli spożywać kapłani i najbliżsi krewni, jeśli zachowali czystość rytualną.

24 Warto przytoczyć tutaj interesujące rozważania, które prowadzi odnośnie kwestii rabbi J. D. Bleich. Zwraca on uwagę, że we fragmencie osiemnastego rozdziału *Księgi Kapłańskiej* stwierdzono, że mężczyzna kała się rytualnie, gdy współżyje z kobietą nieczystą rytualnie lub obcuje cielesnie z mężatką „wylewając swoje nasienie” (Kpł 18,19-20). Wynika stąd, że warunkiem zaciągnięcia nieczystości przez mężczyznę jest współżycie seksualne z nieczystą rytualnie kobietą lub współżycie z mężatką połączone z emisją nasienia. Skłania to do postawienia pytania, co w istocie jest uważane za akt zakazany: czy sam akt seksualny, czy akt seksualny połączony z emisją nasienia? Rabbi Bleich pisze: „Znawcy prawa są świadomi, że praktycznie wszystkie systemy prawne pojmują akt seksualny jako penetrację, a nie jako emisję nasienia, niezależnie, czy dotyczy on gwałtu, kazirodztwa czy pożycia małżeńskiego. Dotyczy to także do prawa żydowskiego i zachowuje ważność także w odniesieniu do zakazu cudzołóstwa. Zaskakujące jest jednak, że język zastosowany w formule zakazu cudzołóstwa w (Kpł 18,20) szczególnie zwraca uwagę na fakt zdeponowania nasienia w drogach rodnych kobiety zamężnej. Jak zauważa Nachmanides, (...) zakaz cudzołóstwa opiera się na zasadzie, że tożsamość ojcowska musi być ustalona i niedwuznaczna, aby bezwiednie nie doszło do relacji kazirodczych między potomstwem” (J. D. Bleich, *Artificial Procreation*, [w:] idem, *Bioethical Dilemmas. A Jewish Perspective*, vol. 1, New York 1998, p. 208.)

terumah wieczorem tego samego dnia [tj. w dniu śmierci jej małżonka – przyp. mój]. Rabbi Chisda mówi: «Wolno jej wejść i spożywać *terumah* do czterdziestego dnia po zapłodnieniu, ponieważ nie jest ona jeszcze brzemienna, czyli tak jakby w ogóle jeszcze nią nie była; jeśli więc nie jest brzemienna, to [co jest w jej łonie – przyp. mój] jest przed czterdziestym dniem jak morska woda»²⁵.

Powyższe stanowiska stanowią wyraz przekonania, że stan brzemienności sprowadza na kobietą wyjątkowe błogosławieństwo. W związku z tym nie potrzebuje ona spożywać pokarmu uświęconego, jakim jest *terumah*. Spożywanie z dziesięciny należnej kapłanom w tym okresie weryfikacji swej brzemienności jest całkowicie usprawiedliwione, gdyż to, co znajduje się w jej łonie nie jest jeszcze uważane za ludzkie życie i nie jest uznawane za „dziecko w drodze”. Staje się nim dopiero po czterdziestu dniach liczonych od przewidywalnego terminu wyćpienia miesiączki.

ANIMACJA W MOMENCIE NARODZIN

Oprócz teorii o animacji jednoczesnej i animacji w czterdziestym dniu po zapłodnieniu (nidacji) wśród autorytetów rabinicznych istnieje także pogląd, że właściwym momentem inkorporacji duszy w ciało jest dopiero moment narodzin. Wprawdzie nie mówi się w nich bezpośrednio o inkorporacji duszy w ciało *nasciturusa* to jednak stanowią one wyraźne odzwierciedlenie przekonania, że dopiero noworodek jest w pełni człowiekiem.

Teksty wspierające teorię animacji w momencie narodzin można podzielić na dwie grupy. Pierwsza z nich obejmuje teksty, w których starano się precyzyjnie określić moment narodzin dziecka. Drugi zbiór tekstów wskazuje na narodziny jako moment ukonstytuowania się pełnego człowieka przy okazji rozważań dotyczących problemu aborcji. Przyjrzyjmy się bliżej niektórym z nich.

²⁵ B. Jew. 69b.

W babilońskiej redakcji talmudycznego traktatu *Sanhedryn* czytamy, iż dziecko uznaje się za narodzone, gdy na zewnątrz znajduje się główka dziecka²⁶. W wersja jerozolimskiej tego traktatu mówi się natomiast o wyłonieniu się „większości [ciała – przyp. A.A.] i głowy” dziecka²⁷. Podobny pogląd znajdujemy w traktacie *Nidda*. Stwierdzono tam, że w przypadku, gdy ze względu na ułożenie płodu główka wychodzi ostatnia, dziecko uważa się za urodzone także wtedy, gdy większa część jego ciała opuściła już kobiecie łono²⁸. Podobną opinię wyraża Miszna²⁹. Nieco inny pogląd niż wyrażony w Talmudzie i Misnie reprezentuje Mojżesz Majmonides. Jego zdaniem dziecko przychodzi na świat już w momencie, gdy widoczna jest jego główka³⁰. Wynika stąd, że dla Rambama nie było bezwzględnie istotne pełne wyłonienie się główki dziecka z dróg rodnych matki do tego, aby uznać je za narodzone.

Z powyższych tekstów wynika, że wśród rabinów nie było konsensusu w kwestii określenia, kiedy płód ludzki będący tylko życiem potencjalnym staje się w indywiduum w pełnym tego słowa znaczeniu. Pomijając historię sporów toczonych wokół tej kwestii wystarczy stwierdzić, że najbardziej przydatna dla uzasadnienia teorii o animacji w momencie urodzin jest opcja, która wskazuje identyfikuje moment narodzin z momentem całkowitego wyłonienia się główki dziecka. *Nasciturus* bowiem, z chwilą wyjścia jego główki na zewnątrz, biorąc pierwszy oddech aspiruje równocześnie duszę. Znakiem jego przyścia na świat jest tzw. „pierwszy krzyk”.

W skład drugiej grupy wchodzi teksty obrazujące dyskusję wokół statusu dziecka nienarodzonego w kontekście przerywania ciąży. Można je traktować jako źródła pomocnicze wspierające teorię ani-

²⁶ Zob.: *B. Sanh.* 72b.

²⁷ *J. Sanh.* 8,9.

²⁸ Zob.: *B. Nid.* 29a.

²⁹ Zob.: *M. Tahorat Nid.* 3, 5, [w:] *Mishnayoth. Order Taharot*, dz. cyt.

³⁰ Zob.: Majmonides, *Hilchot Issurei Bia*, 10,6.

macji w momencie narodzin, gdyż zwracają uwagę na wydarzenie narodzin jako moment ukonstytuowania się człowieka.

Oprócz znanego już fragmentu z *Księgi Wyjścia* (Wj 21,22-23) jednym z klasycznych tekstów cytowanych przez zwolenników prezentowanej teorii jest fragment z Misznej traktatu *Ohalot*: „Jeśli kobieta ma trudności przy porodzie, wówczas płód jest rozcłunkowany w jej łonie i usuwa się go kawałek po kawałku, ponieważ jej życie ma pierwszeństwo przed jego życiem. Jeśli jednak większa jego część [płodu – przyp. mój] wyszła, nie wolno go naruszyć, gdyż jedno życie (hebr. *nefes*) nie może być wyparte przez życie – *nefesz*”³¹.

Użycie w Misznie słowa „życie” wyraźnie sygnalizuje, że płód jest rzeczywiście postrzegany jako istota żywa. Jej prawo do życia jest jednak wtórne w stosunku do prawa do życia jego matki, co szczególnie ma miejsce, gdy jej życie jest zagrożone. Identyczny pogląd znajduje odzwierciedlenie w babilońskiej redakcji traktatu *Sanhedryn*³². W podobny sposób wypowiada się także Raszi³³.

Opinia, że płód ludzki nie jest jeszcze człowiekiem prowadzi do przyjęcia tezy, że uśmiercenie płodu nie może być uważane za zabójstwa człowieka. W Misznie do traktatu *Nidda* czytamy, że płód ludzki przed urodzeniem nie tylko nie jest *nefesz*, ale nawet *adam*. Wymienia się tam cały katalog cech charakteryzujących człowieka jako *adam*, na podstawie którego łatwo można dojść do wniosku, iż istota ludzka w łonie matki nie spełnia określonych tam norm bycia człowiekiem³⁴. Podkreśla się tam jednak, że winnym zabójstwa człowieka i z tego tytułu zasługującym na karę śmierci jest ten, kto

31 M. Taharot Ohalot 7,6., [w:] *Mishnayoth. Order Taharot*, dz. cyt. Zob. także: J. Preuss, *Biblich-Talmudische Medizin. Beitrage zur Geschichte der Heilkunde und der Kultur überhaupt*, repr., Freiburg 2010, s. 607.

32 Zob.: B. Sanh. 72b.

33 Raszi, Kom. do B. Sanh. 72b, cyt. za: I. Klein, A. Teshuvah on Abortion, [w:] A. L. Mackler (ed.), *Life and Death Responsibilities in Jewish Biomedical Ethics*, The Louis Finkelstein Institute-The Jewish Theological Seminary of America, New York 2000, p. 205.

34 Zob.: M. Taharot Nid. 5, 1-3, [w:] *Mishnayoth. Order Taharot*, dz. cyt.

uśmierca dziecko liczące przynajmniej jeden dzień życia³⁵. Wynika stąd niedwuznacznie, że dopiero narodziny konstituują *nasciturusa* jako człowieka. Jak zauważa rabin David M. Feldman płód w Talmudzie nie jest *nefesz adam*. Przed urodzeniem nie jest on określany mianem osoby (hebr. *lav nefesz hu*)³⁶. Podobne wątki zawiera także Gemara³⁷. W innym miejscu odmawia się płodowi statusu człowieka wyraźnie stwierdzając, że płód nie jest jeszcze *isz* (mężczyzna)³⁸. Za wyraz odmowy przyznania *nasciturusowi* statusu osoby można potraktować także przepisy prawne, które nie nakładają obowiązku pochówku dziecka poronionego lub abortowanego³⁹. Według doskonałego znanego w Polsce współczesnego rabina Byrona L. Sherwina, „w judaizmie aż do chwili narodzin płód nie jest osobą; dopiero z chwilą narodzin płód staje się osobą do tego czasu zaś stanowi część ciała kobiety ciężarnej”⁴⁰.

³⁵ Zob.: ibidem.

³⁶ Zob.: D. M. Feldman, *Abortion: The Jewish View*, [w:] A. L. Mackler (ed.), *Life and Death*, dz. cyt., p. 197; K. Abelson, *Prenatal Testing and Abortion*, [w:] A. L. Mackler (ed.), *Life and Death*, dz. cyt., p. 214.

³⁷ Zob.: *B. Nid.* 44a.

³⁸ Zob.: *B. Nid.* 43b.

³⁹ Zob.: *B. Nid.* 44b; *B. Szab.* 136a; *Szulchan Aruch. Jore Dea* 344, 8.

⁴⁰ B. L. Sherwin, *We współpracy z Bogiem. Wiara, duchowość i etyka społeczna Żydów*, przeł. W. Chrostowski i in., Kraków 2005, s. 124.

SUMMARY

Rev. Artur Aleksiejuk

Jewish points of views on the animation of the human embryo

Keywords: Jewish bioethics, embryo, animation

According to biblical anthropology, human beings are composed of body and soul. The question arises, however, at what moment does the body of the embryo possess a spiritual element? Can the breath of God visit the created and already developing in its own biological rhythm embryo? The key issue here is the moment of animation – the origin of a living being, which is created in the image and likeness of God. This article presents various Jewish points of views on the animation of the human embryo, all of which attempt to determine the exact moment at which the soul is breathed into the human body. Rabbinical authorities distinguish five different moments in this process: conception, the forty first day after conception, the birth of the child, the moment of circumcision and the moment in which the child is able to say “Amen.” The first three mentioned cases have the most supporters. The first refers to the simultaneous animation, while the other theories argue for successive animation.

O POCIESZENIU JAKIE DAJE TEOLOGIA

Słowa kluczowe: teologia, filozofia, hezychazm, fenomenologia, zbawić, uwolnić

Po rozpatrzeniu stosunku teologów prawosławnych wobec filozofii starożytnej i po przeanalizowaniu wybranych, fundamentalnych pojęć filozoficznych i ich miejsca w teologii prawosławnej należy przejść do analizy samej teologii jako odrębnej dziedziny nauki. Należy zauważyć, że teologia prawosławna nigdy nie pretendowała do bycia nauką, w ścisłym znaczeniu tego słowa, a przedmiotowa i metodologiczna jej odrębność jest czymś oczywistym. Dlatego na początku postaramy się wykazać możliwość teologii prawosławnej jako „specyficznej nauki” oraz ugruntować ją w pewnej relacji wobec filozofii. Z kolei, by realizacja tego mogła być całościowa i kompletna powinniśmy rozpocząć ją od podania definicji porównywanych dziedzin i wykazania ich zakresu. Z tego powodu w pierwszej kolejności dokonamy analizy filozofii i teologii oraz ich granic.

GRANICE FILOZOFII

Porównując coś do czegoś należy posiadać wiedzę o tym, co porównujemy i o tym, do czego porównujemy. Filozofia jako nauka ma bowiem swoją specyfikę, swoją metodę i swój zakres. Jest ściśle sprecyzowanym sposobem myślenia, który pretenduje do poznawania i głoszenia prawdy. Podobny cel stawia przed sobą teologia, która znając Prawdę-Chrystusa próbuje zająć miejsce ostatniej. Filozofia oczywiście nie może być rozpatrywana w ujęciu jedynie starożytnym, po-

nieważ do dnia dzisiejszego się rozwija i można powiedzieć, że dziś nie jest już tym, czym była u swych podstaw. Jako jeden z pierwszych, zdefiniowania filozofii podjął się Arystoteles i począwszy od niego filozofia (jako metafizyka) rozwijała się w myśli europejskiej w ściśle określony sposób. Zajmijmy się zatem poglądami Stagiryty dotyczącymi istoty filozofii.

„CZYM JEST FILOZOFIA?”¹

W pierwszej części drugiej księgi „Metafizyki” Arystotelesa dowiadujemy się, że filozofia pretenduje do posiadania prawdy. W rozumieniu klasycznym filozofia była dziedziną, która nie ograniczała się jedynie do spekulatywnego myślenia, a była dziedziną która dotyczyła nauk ścisłych, przyrodniczych jak również teologii. Korzystając z rozgraniczenia Arystotelesa możemy w pewien sposób oddzielić zakres problematyki filozoficznej i teologicznej. Filozof uważa, że każdy kto zajmuje się filozofią poszukuje prawdy o naturze rzeczy jaką bada. Z kolei natura rzeczy nie jest jednakowa, a co za tym idzie nie każda rzecz posiada jednakowy poziom jasności. O ile w naukach przyrodniczych możemy wymagać od filozofa maksymalnej ścisłości, to już w etyce ścisłość jest nieco inna. Ścisłości w nauce można wymagać jedynie, gdy przedmiot badań jest w stanie nam tej ścisłości dostarczyć. Dlatego filozofia, zajmując się bytem (metafizyka), ma prawo wymagać precyzyjności najwyższej czyli prawdy o bycie, zaś od filozofii praktycznej, której przedmiot nie jest bytem a działaniem, nie możemy wymagać takiej ścisłości jak w przypadku metafizyki². Metafizyka bada Byt sam w sobie³, Arystoteles używa tego słowa pisząc je wielką literą rozumiejąc pod nim podstawę wszystkiego, co istnieje. By metafizyka jako nauka mogła istnieć powinna mieć przedmiot swej analizy, którym nie może być przedmiot fizy-

1 Zob.: Arystoteles, *Metafizyka*, Warszawa 1983, s. 40.

2 Por.: ibidem, s. 40-41.

3 Por.: ibidem, s. 71.

ki (natury), psychologii, etyki, ani innej nauki szczegółowej. Dlatego mówiąc o metafizyce należy ukazać jej przedmiot: „Otóż, ponieważ poszukujemy pierwszych zasad i najwyższych przyczyn, musi przeto istnieć jakiś Byt, do którego należą te zasady i przyczyny na mocy jego własnej natury”⁴. Metafizyka jest nauką o tym, co jest po naturze, próbuje odnaleźć warunki możliwości zaistnienia fizyki jako nauki. Dlatego Arystoteles poszukuje podstawy wszelkiego bytu (pisanego małą literą), poszukuje istoty/substancji, której metafizyka będzie dotyczyć. Byt jest jednością wszystkich bytów, a nauka która miałaby jego dotyczyć bada Byt jako taki, substancję i jej atrybuty⁵. Dopiero po wykazaniu warunków możliwości metafizyki Arystoteles wyróżnia nauki szczegółowe, które analizują określone rodzaje bytu. Wyróżnia fizykę i matematykę, ale również filozofię pierwszą, którą jest teologia. Jak sam powie „fizyka zajmuje się rzeczami istniejącymi oddzielnie, ale będącymi w ruchu, a niektóre działy matematyki zajmują się rzeczami nieruchomymi, ale nie istniejącymi oddzielnie, lecz ucieleśnionymi w materii”⁶, teologia zaś posiada jako swój „przedmiot byty zarazem oddzielne i nieruchome”⁷. Teologia, nauka pierwsza ma zajmować się rzeczami najwyższego rodzaju, czyli mającymi swój boski początek, jest z trzech nauk szczegółowych najważniejszą, bo dotyczy nieruchomej przyczyny wszystkiego, co istnieje, a więc jest nauką mającą wgląd w tę nieruchomą przyczynę, analizuje Byt jako taki oraz jego właściwości. Teologia, w całościowym ujęciu nauki Arystotelesa dotyczy zagadnień kosmologicznych, jednak jej zakres jako nauki pierwszej pokrywa się z zadaniami metafizyki. Stagiryta mówiąc o Bycie nie mówi o Bogu, a raczej o przyczynie, która nie odsyła do innej przyczyny i jest podstawą wszystkiego co istnieje, sama zaś do swego istnienia nie potrzebuje żadnej innej przyczyny, jest wieczna, więc boska, a zarazem jest pierwszą i najważniejszą za-

4 Ibidem, s. 71.

5 Por.: ibidem, s. 77.

6 Ibidem, s. 151.

7 Ibidem.

sadą⁸. Dlatego nauka o niej nazywa się teologią i różni się od fizyki i matematyki tym, że jej przedmiot jest innej natury, jest substancją oddzielną i nieruchomą⁹.

Zauważamy, że w granicach filozofii arystotelesowskiej nauka o pierwszej przyczynie wykracza poza byt, poza granice fizyki, a Byt którego teologia (metafizyka) dotyczy jest jakby drugim dnem przedstawiającym się w bycie i jednocześnie będącym jedyną zasadą wszystkiego. Pojęcie prawdy ma odniesienie jedynie do Bytu, w którym wszystko inne jest ugruntowane i dzięki któremu może być prawdziwym. Posługując się pojęciem teologia Arystoteles odróżnia filozofię pierwszą, tłumaczącą pochodzenie świata w terminach mitologii, od fizyki, odwołującej się do zasad i przyczyn podległych ruchowi.

W księdze XII spotykamy naukę o tej nieodsyłającej do żadnej innej przyczyny przyczynie wszystkiego. Arystoteles pisze o niej, że jest czystym aktem, bez potencji i bez materialnej zasady, jest zasadą ruchu, jest Bogiem, jako byt wieczny, żywy i najlepszy¹⁰. Ta boska zasada świata jest nieruchoma, ale poruszająca, jest czystą myślą, przyczyną przyczyn. Nauką o Pierwszym Poruszycielu Arystoteles jakby ugruntowuje byt, uzasadnia możliwość jego istnienia i w pewien sposób określa granice filozofii. Rozum poznaje ugruntowany w pierwszej zasadzie byt i granicą filozofii okazuje się granica rozumowego poznania, które następuje wedle praw logiki.

Filozofia klasyczna opierająca się na założeniach metafizyki Arystotelesa, mówiąc bardzo ogólnie, jako granice filozofii wyznaczała granice dociekań rozumu. Kartezjusz we wszystko wątpiąc, w tym także w sam rozum i logikę, ostatecznie na rozumie oparł nową naukę. Idea doskonałości, choć odsyła do bytu zewnętrznego wobec poznającego, to tak naprawdę jest wiążącą całą naukę konstrukcją rozumu. Podobnie Kant mówiąc o intelekcie wytwarzającym formy, które sam poznaje, głosząc ideę czystego rozumu, za granice filozofii

8 Zob. ibidem, s. 284.

9 Zob. ibidem, s. 285.

10 Zob. ibidem, *Wstęp*, s. XIX.

przyjmuje to, co jest dostępne poznaniu transcendentalnemu. Klasyczna metafizyka europejska miała charakter epistemologiczno-poznawczy, oczywiście to stwierdzenie nie zdaje relacji z całościowej wizji filozofii lecz mówi o wiodącym nurcie w myśli europejskiej. Dopiero od pojawienia się nurtu nieklasycznego w filozofii, który rozpoczęli Søren Kierkegaard i Fryderyk Nietzsche, można mówić, że filozofia rozszerzyła swoje granice i zajęła się nie poznaniem, a doświadczeniem, którego analiza ma odsłaniać ukrytą za zewnętrzną stroną fenomenu jego istotę. Oczywiście prekursorami nieklasycznej filozofii można nazwać Pascala, jeszcze wcześniej św. Augustyna, ale dopiero w XIX-tym wieku filozofia nieklasyczna ujawniła się jako system filozoficzny.

Za przykład nieklasycznej filozofii, czyli takiej, która nie opiera się na zasadach klasycznej europejskiej metafizyki, można obrać fenomenologię. Polski przedstawiciel tego nurtu – ks. Józef Tischner, pytany o granice filozofii odpowiada następująco: „Myślę, że granicą filozofii jest granica doświadczenia. Spekulować można tylko nad tym, co jest dane. To, co dane wyznacza granice spekulacji”¹¹. Widzimy, że tak rozumiana filozofia jest znaczącą zmianą w sposobie myślenia. Dotychczas filozofia była konstruktem rozumu ludzkiego (czy lepiej intelektu), od czasów Kanta to nie myślenie dostosowywało się do rzeczywistości, ale rzeczywistość do kategorii rozumu. W konsekwencji człowiek okazywał się twórcą realności, w której istnieje. Od Husserla¹², twórcy fenomenologii, filozofii zostało postawione zadanie odkrywania, a nie tworzenia rzeczywistości. Fenomenologia jest nauką o tym, co dane absolutnie, co nie zakłada żadnej innej teorii, dlatego możemy mówić o poznaniu źródłowym, które nie zapożycza niczego z innych teorii, ani z innych badań. Najważniejszym kryterium poznania filozoficznego-fenomenologicznego jest oczywistość. To, co jawi się świadomości jasno i wyraźnie jest poznawane, a tym,

¹¹ J. Tischner, *Spotkanie*, Kraków 2008, s. 153.

¹² Edmund Husserl (1859–1938), niemiecki filozof, jeden z twórców fenomenologii.

co w taki sposób się jawi, są fenomeny. Każdy przedmiot ma sobie specyficzny sposób przejawiania się, czyli prezentacji, jawi się bez pośredników i tak jest odbierany. Myślenie ma być wglądem w istotę fenomenu, uchwyceniem jego sensu, fenomenologia nie robi kroku na przód w celu ukonstytuowania przedmiotu, wytworzenia go. Fenomenologia jako dziedzina filozoficzna nie ugruntowuje fenomenu w bycie, a jedynie opisuje to, co widzi, nic nie mówiąc o sposobie istnienia tego, co się jawi świadomości. U Kanta przedmiot był poprzedzany konstrukcją, a fenomenologia mówi o przedmiocie intencjonalnym, który jest niesamodzielny bytowo, jest wspierany przez świadomość i może przejawiać się na wiele sposobów. By poznanie fenomenologiczne mogło nastąpić niezbędny jest etap zawieszenia sądów – *epoche*¹³. Przed przystąpieniem do filozofowania, chcąc uchwycić istotę fenomenu, należy wyzbyc się wszelkich uprzedzeń i wyobrażeń.

Wymieniwszy kilka głównych cech fenomenologii można dostrzec, że ten sposób filozofowania umożliwia nieco inne spojrzenie na teologię. Filozofia badająca doświadczenie człowieka staje się metodą analizy doświadczenia duchowego, jako pewnej części całościowego doświadczenia człowieka. Teologia dla fenomenologii powinna być metodą opisującą doświadczenie mistyczne, a nie konstruującą spekulatywny system naukę, nieugruntowaną w doświadczeniu. Jak widzimy teologia prawosławna, w odróżnieniu od teologii rzymskokatolickiej i protestanckiej, metodologicznie zbliżona jest do fenomenologii (o czym poniżej). To dyskurs doświadczalny rozwijany przez fenomenologię okazał się nowym językiem filozofii współczesnej.

Oczywiście filozofia współczesna nie kończy się na fenomenologii. Filozofia języka za swoje granice przyjmuje granice języka, inni granice poznania obierają za krańce filozofii, filozofia nauki określa ścisły paradygmat naukowy i do niego chce sprowadzić filozofię. Cy-

13 Epoke (z gr. *epochē*), pojęcie wywodzące się ze starożytnego sceptycyzmu, oznacza zawieszenie sądu bądź moment zawieszenia sądu dogmatycznego.

tując słowa Ludwiga Wittgensteina¹⁴: „o czym się nie da mówić, o tym trzeba milczeć” można stwierdzić, że gdy filozofię sprowadzimy do języka pewne sfery, których doświadczamy okażą się poza granicami filozofii, w tym sfera doświadczenia mistycznego i innych. Wydaje mi się, że fenomenologia w sposób najbardziej rozsądny stawia granice filozofii. Wymóg *epoche* i otwarcie się na doświadczenie fenomenu uniemożliwia przetransportowanie do analizy fenomenologicznej treści zapośredniczonych z doświadczenia przedfenomenologicznego. *Epoche* jest etapem wstępnym do analizowania źródłowego doświadczenia fenomenu, tym samym metoda fenomenologiczna wyznacza granice, których przekroczyć nie można (doświadczenie, a nie wyobrażenie o doświadczeniu).

GRANICE TEOLOGII

Mówiąc o teologii będziemy mieli na myśli jedynie teologię prawosławną, która w odróżnieniu od teologii rzymskokatolickiej i protestanckiej nigdy nie pretendowała do bycia nauką, w ścisłym znaczeniu tego słowa. Już od początków myśli chrześcijańskiej zaznaczyła się opozycja filozofii i teologii. Do momentu skryształizowania myśli prawosławnej filozofia i filozofowie byli podejrzani, niebezpieczne było zajmowanie się czymś, co do prawdziwej Bożej Mądrości – Chrystusa, nie prowadzi. Z tego powodu w teologii wschodniej ukształtował się prymat *Bogoobsczerzenia* (dążenia do Boga Żywego i Osobowego) nad *Bogopoznaniem* (poznaniem rozumowym), a poprzez to ukształtowały się specyficzne warunki osobowej relacji w poznaniu. Wraz z tym zmieniło się także postrzeganie samego procesu myślenia, które nie miało być spekulatywnym, a konkretnym, przybliżającym i doświadczającym poznawaniem przedmiotu. Antyczny sposób myślenia, kultuwanie myśli jako żywiołu czystego rozumu, jako sztuki, która dotyczyła poznania w ogóle i samopoznania, w chrze-

14 Ludwik Wittgenstein (1889–1951), austriacki filozof języka.

ścijaństwie przestawało być wartością samą dla siebie. Klasyczny sposób myślenia został porzucony na rzecz pewnych niejasnych formuł takich jak: „dążenie do Chrystusa” lub „zjednoczenie z Chrystusem”. W wyniku tego teologia zajęła pozycję przeciwstawną wobec filozofii, tak jak Ateny i Jerozolima w myśli Tertuliana. Teologia prawosławna zaczęła się rozwijać nie jako czysta myśl, a jako całościowe duchowo-psychiczno-cielesne dążenie do Chrystusa¹⁵.

W tym pierwotnym rozróżnieniu, na rozum i całościową aktywność człowieka, można doszukiwać się różnicy między myślą prawosławną a myślą zachodnią. Pierwsza, odróżniając się od filozofii helleńskiej poprzez przeciwstawienie dyskursu praktycznego teoretycznemu, rozwijając się w okresie patrystyki postrzegała siebie nie jako czysto teoretyczną, helleńską myśl, a jako syntezę praktyki (ascezy) z teorią. Z kolei na zachodzie zasady myślenia teologicznego, od czasów św. Augustyna, oparte zostały na zasadach myślenia antycznego, czysto rozumowego¹⁶. Teologia prawosławna od początków oparta była na zasadach ścisłej syntezy praktyki duchowej i rozumu. Rozum stara się wyjaśnić, ująć w najadekwatniejszy sposób treści doświadczenia Boga, jego aktywność jest wtórna wobec doświadczenia mistycznego. Z tego też powodu w myśli prawosławnej można wyróżnić dwie nazwy charakterystyczne dla dwóch sfer w jakiej myśl prawosławna się formułowała. Terminem *bogosłowie*, pod którym rozumiem słowa o Bogu, pochodzące z bezpośredniego doświadczenia, z przeżycia mistycznego, można określić naukę ascetyczną, która stworzyła całościowy, praktyczny dyskurs, później nazwany teologią mistyczną. Natomiast słowem *teologia*, czyli nauka o Bogu¹⁷, moż-

15 S. Chorużyj, *Философия и теология: старые и новые парадигмы отношений*, [w:] *О старом и новом*, Sankt Petersburg 2000, s. 291.

16 Najlepszym tego przykładem może być książka Boecjusza „O pocieszeniu jakie daje filozofia”, w której filozof chrześcijański nie odwołuje się w ogóle do kwestii objawienia, do kwestii praktycznej poznawania Boga, a jedynie do czysto rozumowego poznania.

17 Jak wiemy „logos” w języku greckim ma kilkanaście znaczeń, ale w takim połączeniu oznacza nie słowo a naukę, np. psychologia – nauka o duszy, biologia – nauka o życiu, zoologia – nauka o zwierzętach, dlatego teologia jest nauką o Bogu. Nauka

na określić charakterystyczną Ojcom Kościoła teologię teoretyczną, która powstawała na gruncie *bogosłowija*. Patrystyka wschodnia jest zatem połączeniem teologii i *bogosłowija*, co swój pełny i chyba najlepszy wyraz znalazło w nauce św. Grzegorza Palamasa. Dlatego możemy twierdzić, że wschodnia patrystyka nie jest zdradą chrześcijaństwa pierwszych wieków, które krytykowało wszystko, co pogańskie, nie jest też hellenizującą teologią, ale jest syntezą dwóch różnych sposobów uprawiania teologii¹⁸. Z tego powodu, że na Zachodzie teologia rozwijała się w nurcie teoretycznym, można było stworzyć pozytywne i twórcze jej relacje z filozofią. Natomiast na Wschodzie ułożenie pozytywnych relacji myśli chrześcijańskiej z filozofią było utrudnione (jeśli w ogóle możliwe) chociażby z tego powodu, że relacja nie była dwuczłonową, jak na Zachodzie, ale trójczłonową (filozofia-teologia-*bogosłowije*). Relacja ta musi dotyczyć trzech, wymienionych wyżej, dyskursów, wśród których „dyskursowi teologii przynależą tendencje zbliżania się z filozofią, a dyskursowi *bogosłowija* – oddalania się od niej”¹⁹. Z tego też powodu zarzuty, które pojawiły się od początków nowożytnego myślenia, wobec teologii zachodniej nie dotyczą myśli prawosławnej. Przez to, że teologia rzymskokatolicka, która rozwijała się jako jedna z nauk szczegółowych, weszła w ścisły związek z filozofią i pretendowała do bycia władczynią filozofii, niezależny dogmatycznie rozum filozoficzny zaczął się sprzeciwiać niewolnictwu w jakie został wrzucony przez teologię. Dlatego, od Kartezjusza począwszy, filozofia nowożytna próbuje oswobodzić się z średnio-wiecznej zależności od teologii. Teologia prawosławna, z uwagi na

jednak nie jest tym samym co słowa bezpośrednio pochodzące z doświadczenia, nauka jest uogólnieniem słów i ich uporządkowaniem. Można powiedzieć, że nauka jest meta-słowem (słowem z wyższego poziomu) w stosunku do słowa. Z tego powodu rozróżnienie na teologię i *bogosłowije* jest rozróżnieniem istotnym, które pomaga w uchwyceniu różnic między objawieniem chrześcijańskim a filozofią. To rozróżnienie zapożyczam od S. Chorużyja z jego, cytowanego już wyżej, artykułu *Философия и теология: старые и новые парадигмы отношений*.

18 Por.: S. Chorużyj, op. cit., s. 293.

19 Ibidem.

swoją kulturową niezależność od Zachodu, dopiero w XIX wieku, za sprawą myślicieli rosyjskich, rozpoczęła dyskusję z filozofią europejską²⁰.

Nie zamierzamy tu analizować wpływu filozofii nowożytnej na dziewiętnastowieczną teologię prawosławną²¹, ale należy stwierdzić, że w wyniku zetknięcia się prawosławia z filozofią powstała nowa jakościowo myśl, mająca wiele wspólnego z filozofią klasyczną, ale i z teologią i tradycją prawosławną – filozofia prawosławna. Za jej przedstawicieli można uznać Sergiusza Bułgakowa, Pawła Florenskiego, Siemiona Franka, Lwa Karsawina i innych. Filozofia i teologia zostały w specyficzny sposób połączone przez tych myślicieli, którzy na gruncie i tezach dogmatyki prawosławnej rozwinęli spekulatywne systemy filozoficzne. Tym samym istniejąca dotychczas granica między filozofią i teologią została zatarta i dopiero przez myślicieli etapu neopatrystycznego na nowo zostały wyznaczone i opisane granice teologii. Myśl prawosławna w twórczości tych pisarzy znalazła swój pierwowzór w patrystyce i na nowo przez nich została wyrażona.

W pierwszej części naszych rozważań, opisując granice filozofii, we współczesnej myśli wskazaliśmy na fenomenologię jako aktualnie znaczący nurt filozoficzny. Okazuje się, że podobne założenia co fenomenologia leżą u podstaw prawosławnej teologii-*bogosłowia*. Dla fenomenologii doświadczenie jest granicą filozofii, zaś dla prawosławnego dyskursu ascetycznego doświadczenie Boga jest punktem wyjścia (czyli impulsem umożliwiającym rozpoczęcie praktyki duchowej) i dojścia (zdania relacji, opisanie doświadczenia). Z uwagi na to podobieństwo można się pokusić o stwierdzenie, że tak jak Ojcowie Kościoła w języku filozofii starożytnej zdali relację z ducho-

20 Oczywiście, pomijam spór św. Grzegorza Palamasa z Barlaamem, który jak najbardziej był zetknięciem się wschodniej myśli teologicznej z filozofią zachodnią, z nominalizmem Ockhama.

21 W pierwszym rozdziale zajmowałem się tematyką stosunku pisarzy chrześcijańskich wobec filozofii. W tym miejscu należałoby dokonać głębokiej analizy stosunku teologów epoki Srebrnego Wieku wobec filozofii, jednak jest to temat na oddzielną pracę.

wej treści prawosławia, tak też w XX wieku w języku fenomenologii, aktualnym współcześnie dyskursie można opisać doświadczenie mistyczne prawosławia. Wypracowany przez Palamasa dyskurs energii opisujący energiczny związek człowieka z Bogiem, jest opisem doświadczenia, a raczej różnorodnych doświadczeń psychosomatycznych, które spotykają człowieka w procesie transcendowania. Istotą energicznego związku człowieka z Bogiem jest poznanie przez energię, a nie poznanie istotowe. Twórca fenomenologii, Edmund Husserl, opisując proces poznania mówi o zjawianiu się fenomenowi i tylko fenomenowi. Poznanie dotyczy fenomenowi, a nie jakiejś głębszej istoty, na fenomenie kończy się poznanie, bo on do niczego nie odsyła. Podobieństwo dogmatu palamickiego jest uderzające, dzięki temu język fenomenologii, może być przydatny do współczesnego ujęcia doświadczenia hezychastycznego. Teologia-*bogosłowije* za swoje granice obiera także doświadczenie, ale nie wszelkie doświadczenie, a konkretne doświadczenie osobowej relacji człowieka z Bogiem. Tak więc granicą prawosławnej teologii jest różnorodność doświadczenia Boga przez człowieka, a sama teologia-*bogosłowije* jest opisem *bogowidienija*²² – widzenia Boga, przy współdziale władz intelektualnych.

ΠΑΡΑΚΛΗΤΟΣ

W poprzednich częściach staraliśmy się wskazać granice filozofii i teologii-*bogosłowija*, ukazując ich podobieństwo z myślą współczesną próbowaliśmy udowodnić, że metodologicznie filozofia z teologią-*bogosłowijem* nie różni się. Po takim stwierdzeniu pozostaje jedynie ukazać drogę do poznania, proces jaki musi przebyć myśl do pełni poznania-*bogowidienija*.

Diakon Andrej Kurajew²³ mówiąc o Cerkwi używa następujących słów: „Przychodząc do Cerkwi należy przed wejściem do niej pozostawić przed progiem wszelkie wyobrażenie jakie się o niej miało

²² *Bogowidienije* – z gr. θεωπρία, θεωρία, widzenie, kontemplacja.

²³ Andrej Kurajew, współczesny rosyjski teolog i misjonarz.

dotychczas, wejść i przyjąć ją taką jaką ona jest”. Słowa te, choć wypowiedziane zapewne z innym zamiarem, dotyczą bardzo istotnej kwestii. To nie Bóg musi się dostosować do człowieka, ale człowiek musi się otworzyć na inną rzeczywistość. Podobnie, jak w tej przykładowej kwestii, jest z działalnością teologiczną. Teolog nie mówi od siebie, przez jego usta mówi Kościół, a raczej Ten, kto go natchnął i który prowadzi Kościół, teolog jedynie uczestniczy w samoobjawianiu się Prawdy. Jednak rola teologa w tym wszystkim nie jest bierna, nie jest on tylko megafonem Ducha. To od niego zależy w jaki sposób to, co niewypowiedziane zostanie przekazane innym. Każdy zajmujący się teologią powinien we współczesnym mu języku opowiadać, o tym, co widział i słyszał²⁴, ale by móc opowiadać musi znać treści jakie chce głosić, musi je w jakiś sposób zdobyć, a zdobywanie nie może polegać na wymyślaniu (tworzeniu intelektualnego projektu), ale na rzeczywistym gromadzeniu treści objawienia, które w następstwie mają być objawione innym.

Powracając jeszcze raz do słów Kurajewa zaznaczmy, że teolog przed rozpoczęciem swej działalności powinien oczyścić swoją świadomość, podejść bez uprzedzenia do kwestii objawienia. Już w tym miejscu zauważamy, że samo mówienie o rozpoczęciu działalności przez teologa jest niejasne i co najmniej dziwne. Czyż nie grzeszy pychą ten, kto zakłada na początku możliwość poznania Boga i pretenduje do nauczania o Nim? Czyż poprzez to nie pozostawia swej świadomości nieoczyszczonej? Odpowiedź na te pytania znajdujemy u apostoła Pawła: „Kto o biskupstwo się ubiega, pięknej pracy pragnie”²⁵. Jeśli tak wysoko ceni apostoł pragnienie bycia duchownym, to tym bardziej powinno się cenić pragnienie poznania Boga. I o ile to pragnienie jest oparte na pierwotnym objawieniu, to przy przystąpieniu do procesu poznania Boga (o którym poniżej) wszystko, co dotychczas było w naszej świadomości musi przejść przez etap *epo-*

²⁴ Por.: J 3,11.

²⁵ 1 Tm 3,1.

che, wszystkie sądy powinny zostać zawieszone. Jest to koniecznym warunkiem ponownego narodzenia, o którym mówi Chrystus Nikodemowi²⁶, narodzenia człowieka duchowego. Nie można przychodzić do Boga z własnym sposobem Jego rozumienia, a trzeba się na niego otworzyć i Jego jako takiego przyjąć. Pokora niezbędna w działalności teologa jest punktem wyjścia. Pycha umysłu, który z łatwością poddaje się wyobraźni, uniemożliwia poznanie, ponieważ stara się on do swoich kategorii nagiąć Boga. Poznanie w takim wypadku jest poznaniem rozumowym, do którego Bóg wchodzi jako jego część, a nie, jak w przypadku teologii-*bogosłowija*, od Boga i w Bogu konstryuuje się poznanie człowieka. *Epoche* jest etapem pierwszym, a jego konieczność można wytłumaczyć prostym przykładem. Przecież możemy dopuścić do siebie taką myśl, że wszelkie nasze dotychczasowe przedstawienia o Bogu były nieprawdziwe, były np. konstruktem powszednim, nie mającym nic wspólnego z Bogiem objawionym. Przecież bardzo często zdarza się tak, że w miarę poznawania przedmiot okazuje się zupełnie innym niż na początku. Dlatego początkowe odrzucenie wszelkich sądów nie jest sceptycyzmem, a jedynie wyrazem pokory i „strachu Pana”²⁷, od którego rozpoczyna się długi, bo nigdy niekończący się, proces zbliżania człowieka do Boga i Jego poznawania.

Kolejny etap, przejście od pokornego zgodzenia się ze swoją słabością i niemocą własnego rozumu do poszukiwania punktu zaczepienia, jest poszukiwaniem zakorzenienia. Zakorzenienie polega na odnalezieniu sobie właściwego miejsca, polega na odczuciu zgodności między sobą jako całością, a czymś, co jedynie się przejawia, ale dzięki czemu ja jako całość odnajduję sens istnienia (odnalezienie Domu Ojca, w którym „Dobrze nam być”²⁸). W przejawach-fenomenach Innego Ja odnajduje sens i możliwość nawiązania głębszej więzi, w której realizuje się maksymalnie. Poszukiwanie zaś zakorzenie-

²⁶ Zob. J 3,3.

²⁷ Ps 111,10.

²⁸ Mk 9,5.

nia jest aktywnością człowieka²⁹, wyjściem z miejsca, w którym się obecnie znajduje i przejście na inne, by odnaleźć to, czego brakowało w miejscu poprzednim. Takim poszukiwaniem dla człowieka są praktyki duchowe, w całej swojej różnorodności. Uczestnicząc w różnych praktykach, człowiek doświadcza różnych fenomenów, w których odnajduje albo nie właściwe sobie miejsce. Spośród wielu różnych praktyk duchowych wyróżnia się ta, która odsyła do innej rzeczywistości. W poszukiwaniu zakorzenienia człowiek znajduje coś, co go odsyła do Bytu doskonałego, innego, a zaangażowanie w tę praktykę odsłania nie tylko ten doskonały Byt, ale także umożliwia człowiekowi lepsze poznanie samego siebie, konstytuuje człowieka w horyzoncie Boskiego bycia. Dla chrześcijan właśnie to jest zakorzenieniem, odnalezieniem sobie właściwego miejsca w Boskiej perspektywie.

Odnalezienie odpowiedniej praktyki pociąga za sobą umiejscowienie się w pewnej tradycji, którą, w interesującym nas przypadku, jest tradycja hezychastyczna. Praktyka duchowa wymaga całościowego skoncentrowania wszelkich aktywności człowieka na dążeniu do celu praktyki – do Boga. To dążenie posiada swoją wewnętrzną dynamikę, ale także jest z zewnątrz podtrzymywane poprzez energie Boga, które są zewnętrzne wobec świadomości. W tej energicznej relacji świadomość jest od wewnątrz i z zewnątrz kierowana ku celowi *telosowi*, uczestniczy cała w procesie transcendowania, czyli dążeniu ku granicom własnego istnienia. Osiągnięcie granicy jest jednocześnie realizacją wszelkich możliwości bytu ludzkiego, bo poza granice człowieka może wyprowadzić jedynie energia Boga, wszechogarniająca energia, w której Bóg jawi proporcjonalnie do możliwości przyjęcia Go przez człowieka. Celem praktyki duchowej jest przebóstwienie, czyli poznanie Boga w Jego energiach, a nie w istocie, która jest ponad poznaniem. W doświadczeniu przebóstwienia ludzki byt zostaje zrealizowany, osiąga pełnię swoich możliwości, pełnię poznania. Przebóstwienie jest doświadczeniem, w którym człowiek doświadcza

29 Por.: Łk 11,9-10.

rzeczywistości teologicznej, można powiedzieć, że ile doświadczy tej rzeczywistości tyle też będzie mógł o niej mówić, opowiadać (teologizować). Mówiąc w języku filozoficznym możemy przebóstwienie porównać do widzenia sensu znaku u Husserla. W jednym i drugim doświadczeniu widzenie jest niezmiernie ważne, w doświadczeniu przebóstwienia następuje widzenie światłości, czego podobny wyraz pojawia się u Husserla. Oczywiście nie chcemy tu porównywać i opisywać obydwu wizji i sposobów poznania, ale jedynie wykazać, że na płaszczyźnie pojęciowej pojawia się uderzające podobieństwo, które, być może, umożliwi filozoficznej dyskusji korzystać z tradycji prawosławnego doświadczenia. Cel praktyki – przebóstwienie, doświadczenie sensu – okazuje się osiągnięty, a przez niego poznanie staje się już nie spekulacją, a opowiadaniem, które na sposób pojęciowy stara się zdać relację z tego, co ponadpojęciowe i ponadjęzykowe.

Takie są źródła *bogosłowia*, które jest żywą opowieścią o poznaniu Boga przez człowieka, z której wyłania się cała dogmatyka i która może stać się materiałem dla teologii (w rozróżnieniu powyżej dokonany) i filozofii. *Bogosłowije* jawi się więc jako wynik poznania Boga, jako wynik uczestnictwa *bogosłowa*-teologa w relacji z Boskimi energiami. Tym samym jest subiektywnym, bo indywidualnym, poznaniem tego, co obiektywne. Jest to najintymniejsza sfera ludzkiego poznania, ale również ludzkiego istnienia, bo teologia-*bogosłowije* przygotowuje człowieka do przyjęcia Pocieszyciela, który napełnia i obdarowuje człowieka sowimi darami. Dlatego mówiąc o teologii-*bogosłowiju* należy przypomnieć, że w historii tytuł *bogosłowa* otrzymali jedynie trzej ojcowie. Jan Teolog, Grzegorz Teolog i Symeon Nowy Teolog zasłużyli na tę nazwę właśnie dlatego, że nauczali o jedynej, prawdziwej i charakterystycznej jedynie chrześcijaństwu drodze do Boga. Nie byli oni teoretykami, a praktykami, podporządkowali umysł sercu i tym samym wskazali jakim teolog być powinien. Byli oni współpracownikami Ducha Świętego, przepełnieni Jego mocą stawali się Jego organami. Dla tych ojców poznawane przez nich energie Boga nie są jedynie symbolem, czy znakiem, ale egzystencją Boską, Boskim życiem, w którym i którym żyć powinien

człowiek. Oczywiście zdać relację z takiego doświadczenia może jedynie ten, kto przeżył to, co opisuje i kto żyje praktyką duchową na co dzień.

Opisując powyżej doświadczenie teologiczne i porównując je do doświadczenia fenomenologicznego chcieliśmy jedynie ukazać pewne podobieństwa metodologiczne w sposobie ich opisywania. Jednak gdybyśmy się bliżej przyjrzeni, to mimo wielu podobieństw należy wyróżnić dwie znaczące różnice. Pierwszą, która została już wcześniej wskazana, jest fakt, że praktyka hezychastyczna jest pierwotna wobec pojawienia się teologii-*bogosłownia*, a nawet można powiedzieć, że jest warunkiem koniecznym do jakiegokolwiek mówienia o Bogu. Opis procesu transcendowania ma bardzo zbliżoną metodę do opisywania procesu poznawania fenomenów przez fenomenologów. Jednak w momencie najważniejszym pojawia się druga, ważniejsza od pierwszej różnica. Dotyczy ona tego, co poznajemy. Wizja światłości i uczestnictwo w Boskich energiach jest kontemplowaniem, doświadczaniem bezpośrednim tego, co Boskie i choć nie jest to poznanie istoty Boga, to jednak do istoty odsyła. Poznanie istoty Boga jest niemożliwe, bo przekracza możliwości stworzonego bytu, ale poznawane energie odsyłają do istoty, bo od niej pochodzą, są jakby naturalnym przejawem istoty, ale nie są istotą. Widzimy, że za energiami istnieje coś, mimo, że tego czegoś poznać się nie da. W fenomenologii Husserla³⁰ poznający także nie dociera do istoty poznawanego przedmiotu, ale nie dlatego, że jest on poza poznaniem, ale dlatego, że nie wiadomo w ogóle czy on istnieje. Fenomenolog wypowiada sądy jedynie o tym co jest mu dane w doświadczeniu, trzymając się zasady,

30 Fenomenologią, jako niejednorodnym nurtem filozoficznym, zajmowali się różni filozofowie i oczywiście nie każdy twierdził, jak Husserl, że za fenomenami nie kryją się żadne rzeczy. Polski filozof Roman Ingarden był skłonny do stanowiska stwierdzającego, że za fenomenami kryją się rzeczy, a pełne poznanie i analiza fenomenów umożliwia dotarcie do tych rzeczy. Jednak klasyczna fenomenologia o rzeczach, czy istotach, jakie miałyby się ukrywać za fenomenami nie mówi, z tego powodu, że dane wprost i są jedynie fenomeny, a filozof tylko o tym, co dane wprost może się wypowiadać.

że granicą filozofii jest granica doświadczenia. Widzimy w tym miejscu nie tylko niezgodność, ale istotną różnicę w myśleniu teologicznym i filozoficznym. Teolog-*bogostów* poznaje Boga w energiach, nie jakąś Jego część, ale Boga jako takiego. Tak więc energie odsyłają do Bytu Boskiego, Którego istota pozostaje niepoznana. Fenomenologia za fenomenami-zjawiskami nie dostrzega bytu i o nim nic nie mówi. Będąc uczciwym fenomenologiem opisując proces przebóstwienia chrześcijańskiego nie można energii odnieść do Boga, a należy zawiesić swoje sądzenie w tej sprawie. Tak więc o ile dla teologa istnieje pocieszenie w Bogu i istnieje Pocieszyciel, dla filozofa pozostaje niedopowiedzenie i zawieszenie myślenia. Dlatego polski filozof, zapytany o to dzięki czemu jego świat jest uporządkowany, nie odpowiada, że dzięki Bogu, tylko dzięki idei Boga³¹. Idea nie musi istnieć realnie, ale może istnieć abstrakcyjnie, noetycznie. Filozof zapytany o zasadę porządkującą i nieodsyłającą do niczego innego odpowiada, że jest nią idea Boga. I mimo tego, że był człowiekiem wierzącym jako filozof nie mógł odpowiedzieć inaczej.

Filozof nie może przekroczyć pewnych granic, za którymi przestałyby być filozofem. Rozum filozofa musi przestrzegać swoich reguł, nie może dopuścić się ich pogwałcenia, dlatego pełne pocieszenie, jakie jest dostępne chrześcijanom-praktykom, jest nieosiągalne rozumowi filozoficznemu. Jest to w pełni oczywiste, ponieważ teolog, chcąc doświadczyć przebóstwienia, jest wzywany do zawieszenia aktywności rozumowej, a filozof właśnie tej aktywności pozostawić i zawiesić nigdy nie może. Pocieszenie płynące z teologii-*bogostowija* jest zamknięciem się w komórcie³² i oczekiwaniem pocieszenia z zewnątrz, zaś rozum od wewnątrz, sam z siebie, stara się odnaleźć owe pocieszenie. Czytając dzieło Boecjusza³³ „O pocieszeniu jakie daje filozofia” filozofia ukazuje się jako pewien „rodzaj twórczości nauko-

³¹ Zob. J. Tischner, *Spotkanie*, s. 89.

³² Por.: Mt 6,6.

³³ Boecjusz (480–524), filozof rzymski.

wej i artystycznej, bez którego człowiek utraciłby swoje człowieczeństwo ... jest badaniem spraw ludzkich i boskich ... jest ojczyzną człowieka myślącego..."³⁴. Filozofia ukazana jest jako pewna aktywność, nie dla wszystkich, ale nawołująca do myślenia i przybliżania się do tego, do czego nigdy się nie przybliży. Porównując poglądy Boecjusza i jemu współczesnych ojców Kościoła Wschodniego zauważamy jednak, że na Wschodzie pocieszenie w pełni mogło być zrealizowane przez Boga, a nie przez filozofię. Różnica ta wynika z prymatu serca nad rozumem, co jest zasadniczą różnicą między filozofią a teologią.

Pocieszenie płynące z filozofii ma charakter oczyszczający, zaś pocieszenie teologiczne ma charakter zbawiający, bo teologia jest nośnikiem obietnicy Chrystusa, a teolog-*bogostów* jest kimś, kto świadczy o Bogu. Filozof, jako mędrzec nie musi świadczyć, a jedynie wskazywać drogę, ma większą swobodę niż teolog³⁵, bo nie ograniczył się doświadczeniem mistycznym (*bogowidieniem*). Jednak z drugiej strony jest narażony na brak pocieszenia oraz ugruntowania, zakorzenienia w Prawdzie, do której drogę wskazuje. Mimo tego, że zarówno filozofowie jak i teologowie odwołują się do takich słów jak wyzwolenie, pocieszenie czy wolność, to dla tego ostatniego wszystkie te określenia mają głębszy, wieczny wymiar. Filozof, mimo pretensji do absolutnej wolności może osiągnąć jedynie jej część, podobnie rzecz się ma z wyzwoleniem i pocieszeniem. A teolog? Nie pretendując do bycia mędrcelem potrafi w postaci wykształconego bądź nie księdza, niedouczonego laika czy prostego człowieka być świadkiem innej rzeczywistości. Dla niego osobista więź z Bogiem jest źródłem objawienia i punktem odniesienia wszelkich nowych treści, a jego autorytet pochodzi nie z mocy rozumu, a właśnie z doświadczenia życia z Bogiem. Dlatego w historii chrześcijaństwa, jak również prawosławia to właśnie takie osoby – mnisi, jako praktycy duchowi, a nie wielcy filozofowie okazali się wyrazicielami Prawdy, o Której własnym życiem zaświadczyli.

34 G. Kurylewicz, *Posłowie*, [w:] *O pocieszeniu jakie daje filozofia*, Kęty 2006, s. 131-132.

35 Por.: J. Tischner, *Spotkanie*, s. 146.

W jednym ze swoich wykładów, słuchanych przeze mnie jeszcze na kasecie magnetofonowej, diakon Andrej Kurajew zapytany o różnice między filozofią a teologią odpowiedział: „Filozof mówi o Bogu On, a teolog Ty”. I chyba te słowa najbardziej odpowiadają do zarysowanej przeze mnie powyżej relacji między tymi dwiema dziedzinami. Choć chyba nie ma filozofa, który obył by się bez pojęcia Boga, to jednak Bóg rozumu jest zawsze zewnętrzny, można powiedzieć, że jest w pewien sposób starotestamentowy (oczywiście w specyficznym rozumieniu). W Starym Testamencie Bóg człowiekowi objawiał się z zewnątrz, do ludzi przemawiał przez swoich wybrańców, których sobie upodobał i z którymi rozmawiał. Natomiast dla przeciętnego człowieka był Bogiem prawa i kultu, był Panem, w dosłownym rozumieniu tego słowa. Zaś za sprawą Chrystusa nie ma już sługi lecz jest syn, już nie z zewnątrz, a od wewnątrz w sercu, przez Ducha Świętego nauczani, wołamy „Abba, Ojcze”³⁶. Teologia daje człowiekowi możliwość odnalezienia absolutnego spokoju, jest tak jak filozofia umiłowaniem Mądrości, ale nie tej pisanej przez małe „m”, a przez wielkie – Chrystusa, jedynej Drogi, Prawdy i Życia³⁷. Zaś filozofia nie zawsze jest teologią³⁸ i wcale nią być nie musi (choć może), po prostu przez to pozbawia się możliwości przyłgnięcia do Prawdy i zrealizowania w Niej swego powołania. Dlatego największym filozofom, w momencie zwątpienia w samą filozofię pozostaje jedynie wygłoszenie tym podobnych słów: „Filozofia nie będzie mogła spowodować żadnych bezpośrednich zmian w obecnej kondycji świata. Dotyczy to nie tylko filozofii, lecz także każdych ludzkich dociekań i domniemań. Tylko Bóg może nas uratować. Jediną możliwość ratunku widzę w tym, ażeby w myśleniu i twórczości pisarskiej stworzyć warunki na objawienie Boga lub też na jego nieobecność w upadku, a wszystko po to, abyśmy, mówiąc wulgarnie, nie zdechli, lecz zginę-

³⁶ Ga 4,6.

³⁷ Ja 14,6.

³⁸ Myśl wypowiedziana przez biskupa Jerzego (Pańkowskiego) w słowie powitalnym podczas Ogólnopolskiego Zjazdu Filozoficznego, 15 września 2008 roku w Warszawie.

li w obliczu nieobecnego Boga³⁹. Prawdziwemu filozofowi pozostaje tylko takie stwierdzenie, taki głos rozpaczy, że jedynie Bóg, jeżeli istnieje, może nas uratować. Natomiast teolog ma zawsze nadzieję, że słowa Chrystusa wznoszącego się na niebo, zapewniające o posłaniu Pocieszyciela, ciągle na nowo będą się urzeczywistniały. Obietnica Ojca, przez Syna zesłana światu, likwiduje pustkę i rozdzielenie człowieka od Boga, bowiem: „Powiedziały czyste i czcigodne usta: Rozłąki z wami nie będzie, o przyjaciele! Ja bowiem zasiadając na najwyższym tronie Ojca, ześlę obfitą łaskę Ducha tym, którzy zapragną zajaśnieć⁴⁰ i właśnie ci, którzy pragną zajaśnieć, ciągle powtarzając, wzywają „...przyjdź i zamieszkaj w nas...”⁴¹. Dając poprzez te słowa wyraz swojej ufności Bogu oraz miłości do Mądrości i Prawdy, stając się przez to w pełni filozofami.

SUMMARY

Łukasz Leonkiewicz

About the comfort which theology gives

Keywords: theology, philosophy, hesychasm, phenomenology, to save, to make free

Philosophy and theology for ages are connected with themselves. The story of their relation is very long and complicated. In the Western thought theology closely was connected with the philosophy and in the

39 M. Heidegger, *Spiegel – Gespräch vom 23. September 1966*, Der Spiegel, 30. Jahrgang, Nr. 23, 31. Mai 1976, [w:] *Martin Heidegger im Gespräch*, red. G. Neske & E. Kettering, Tübingen 1988, s. 99-100.

40 Troparion pierwszej pieśni drugiego kanonu jutrzni święta Pięćdziesiątnicy, www.liturgia.cerkiew.pl.

41 Fragment modlitwy *Królu Niebieski*.

form of the scholasticism held out until the 20th century. However in the eastern, Orthodox tradition, this relation was never ambiguous. Philosophy has often been used by theologians and she has criticized by them. The dislike of the monk's environment for philosophy is very great, however the environment of theologians cannot do her without. Philosophy is an activity of the mind, however theology is a shout of the heart which wants to throw handcuffs of the mind down from itself. However in the process of getting to know God one and second are cooperating with each other. In the article we will try to analyze the relation philosophy-theology from a point of view of the hesychasm tradition.

Ks. Henryk Paprocki

HOMILIA Z OKAZJI ŚWIĘTA TRZECH ŚWIĘTYCH HIERARCHÓW

(KATEDRA ŚW. MIKOŁAJA W BIAŁYMSTOKU, 12.02.2011 R.)

W imię Ojca i Syna i Świętego Ducha!

Cerkiew prawosławna świętuje dziś pamięć trzech wielkich Ojców Kościoła, Trzech Świętych Hierarchów, trzech wielkich Teologów, będących świadkami jednej i tej samej wielkiej Tradycji. Oni świadczyli całym swoim życiem, nauką i czynami, że Jezus Chrystus jest ten sam, wczoraj, dziś i na całą wieczność. W swojej wieczności jako Bóg, a tutaj na ziemi, w swoim Kościele, jest również jeden. To jest przejawem ciągłości jednej Tradycji, o którą oni walczyli, nie bojąc się zapłacić za nią nawet swoim życiem. Dwóch z nich zapłaciło za wierność Chrystusowi autentycznymi prześladowaniami. Św. Jan Chryzostom umarł na wygnaniu, na Kaukazie. Wierność Chrystusowi była dla nich jednością tej samej nauki, którą otrzymali od swoich przodków i którą nam przekazali. Oni świadczą o tym, że nauka Jezusa Chrystusa musi być głoszona zgodnie z zasadami ustalonymi przez Niego samego w Jego Cerkwi. Dlatego tak wielkim szacunkiem darzymy tych Trzech Ojców Kościoła.

Są oni opiekunami szkół teologicznych, ponieważ w swym życiu potrafili w niezwykle umiejętny sposób pogodzić zajmowanie się teologią z praktyczną stroną chrześcijaństwa. Z ogromną, na niespotykaną nawet w naszych czasach skalę, rozwinęli działalność charytatywną, potrafili zająć się biednymi, sierotami i równocześnie troszczyć się o to, żeby przekaz nauki Chrystusowej pozostawał w Jego Kościele ten sam, niezmienny. Oni swoim życiem zaświadczyli o wierności Chrystusowi w Jego nauce.

Dlatego wspominamy ich i razem z nimi wspominamy tych wszystkich, którzy na przestrzeni dziejów świadczyli właśnie o swojej wierności, o tym, że Jezus Chrystus zawsze jest obecny w swoim Kościele, który On założył, i który w swojej krwi ofiarował Ojcu, abyśmy wszyscy stali się jednością, ponieważ wszyscy jesteśmy Jego ciałem. Stąd też tradycja odgrywa tak ogromną rolę w życiu Cerkwi, ponieważ tradycja uczy nas wierności Chrystusowi na przestrzeni dziejów, od początku, od założenia Kościoła aż do tego dnia, kiedy Pan Jezus powróci, przyjdzie w swojej chwale, aby nas sądzić.

Wierność tradycji jest zarazem wiernością Chrystusowi, który jest głową swego Kościoła. Trzech Świętych Hierarchów całym swoim życiem świadczyło właśnie o tym, że jedyną i najważniejszą wartością w ich życiu jest wierność Chrystusowi. I to jest wzór, który nam pozostawili, że należy Boga bać się bardziej niż ludzi, że należy sprzeciwiać się możnym tego świata w tych sytuacjach, które dotyczą istoty najgłębszego sensu tajemnicy Boga i człowieka, ponieważ tajemnica Boga jest jednocześnie tajemnicą człowieka. Bóg stworzył nas na swój obraz i swoje podobieństwo, i oczekuje, że swoim życiem, i swoimi uczynkami będziemy nieustannie odnawiać ten obraz i upodabniać się do Tego, który w swoim nieskończonym miłosierdziu nas stworzył. Właśnie patroni dzisiejszego dnia są świadkami tego, że można w swoim życiu osiągnąć owo podobieństwo do Chrystusa, a obraz Boży, który jest w nas, ale który przez grzechy zatracą swe podobieństwo do Archetypu, uczynić obrazem jaśniejącej Bożej chwały, bez względu na to, co nas spotka, bez względu na to, jakie będą nasze losy.

Św. Jan Chryzostom umierał na wygnaniu i ostatnie słowa, jakie powiedział, były: „Chwała Bogu za wszystko”. „Za wszystko”, to znaczy za dni triumfu, kiedy był biskupem Konstantynopola, a jednocześnie za wędrówkę na Kaukaz, na zesłanie, daleko od swoich wiernych i od swojej ojczyzny. Za wszystko dziękował Bogu, ponieważ wiedział, że w wiecznej pamięci Boga my wszyscy jesteśmy zapisani, zapisany jest każdy nas uczynek, a zwłaszcza czyny, które są świadectwem wierności. Ci Trzej wielcy Hierarchowie właśnie uczą nas tego,

żebyśmy w swoim życiu umiejętnie łączyli talenty, które Bóg nam powierzył. Talenty uprawiania teologii, czy innej nauki, łączyli z troską o innego człowieka, naszego bliźniego, stworzonego tak jak my, na obraz i podobieństwo Boże. Oni nas tego uczyli całym swoim życiem, całym swoim cierpieniem.

Często mówimy, że przyszło nam żyć w bardzo ciężkich czasach, ale zapominamy, że im przyszło żyć również w ciężkich czasach, ponieważ nie ma czasów łatwych. Im przyszło żyć w czasach, kiedy toczyła się autentyczna walka o prawdę chrześcijaństwa, o naukę chrześcijańską. Czy chrześcijaństwo jest religią, czy też jakimś prądem filozoficznym, jak chcieli zinterpretować naukę Chrystusa poganie, aby było jedną z wielu nauk, które ludzie ofiarują ludziom, a Trzej Hierarchowie świadczili, że chrześcijaństwo jest czymś więcej. Owszem, jest nauką, którą przyniósł na świat nie jakiś zwykły człowiek, ale sam Syn Boży. Jesteśmy wyznawcami nie nauki, ale jesteśmy wyznawcami religii, czyli żywego związku człowieka z Bogiem. Ten związek każdy z nas powinien realizować codziennie w swoim życiu, gdyż tylko wtedy, kiedy jesteśmy zjednoczeni z Chrystusem, jesteśmy w pełni ludźmi, rozwija się nasze człowieczeństwo, ponieważ zbliżamy się do naszego Praobrazu, do naszego wzoru, którym jest sam Bóg, a jeśli oddalamy się od Boga, tym samym narażamy obraz Boży, który jest w nas, na całkowite zaciemnienie i na skażenie.

Starajmy się więc zbliżać coraz bardziej swoim życiem i działalnością do Pana naszego Jezusa Chrystusa, aby nasze życie stało się takie, jak życie Trzech Świętych Hierarchów, jednym nieprzerwanym hymnem chwały ku czci Boga w Trójcy Świętej Jedyne. Amen.

Indeks osobowy

A

Aaron 223, 252
Abelson, K. 314
Abijski, Marcin 66, 68-69
Abel 143, 256
Abraham 143, 256
Abulafia, M. H. 306
Adam, praojciec 269
Adon 217
Afanasjew, Nikołaj, ks. 251
Aggeusz, prorok 223
Ajnałow 30
Aleksy, metr. moskiewski 252
Aleksiejuk, Artur, ks. 299, 315, 344
Alighieri, Dante 18
Ałpatow 30
Ałymow, Wiktor 210-212
Ambroży, św. 66
Amélineau, Émile 185
Anastazja, św. 252
Anastazjusz, patriarcha Konstantynopola 42
Anatol, św. 73
Andronik, ihumen 219, 220
Andrzej, apostoł 213, 257
Andrzej, mistrz 35
Andrzej Rublow, św. 31-32, 50
Andrzej z Krety, św. 68, 74, 185
Angel, Konstanty 23
Anna 241
Anna, księżna 78
Anna, sprawiedliwa 252-253
Antemiusz z Tralles 151, 161
Antemus 71
Antoni Wielki, św. 28, 163, 216, 252
Antoni, archimandryta 232-233

Antoninus 303-304
Apollin 64
Arnobiusz 88
Arystoksenes 63
Arystoteles 302, 318-320
Astrapas, Michał 22-23
Atanazy Wielki, Aleksandryjski, św. 19, 89, 91-92, 104, 141, 252, 258, 290
Atanazy z Atosu, św. 252
Atreusz 187
August, cesarz 80
Augustyn, bł. 89-91, 95, 324
Awierincew, Sergiusz 139

B

Bakchus 151, 159, 171
Balthasar, H. Urs von 52
Barbara, św. 227, 228, 230, 236, 237, 240
Barlaam 326
Barlaam z Chutynia św. 252
Baron, A. 44
Bartłomiej, ap. 257
Bazyli II Bułgarobójca 20
Bazyli Nowy, św. 221
Bazyli 141
Bazyli Wielki, św. 46, 88, 89, 103-104, 221, 252-253, 256-260, 262-263
Bazyli z Cezarei, św. 140
Bebis, George S. 214
Beda 217
Bendza, Marian, ks. 5
Bierdiajew, Mikołaj 140
Bleich, J. D. 310
Bloom, Antoni, metr. 206
Bobrinskoy, B. 56

Boccaccio, Giovanni 18
 Boecjusz 333-334
 Bogdanow, E. 60
 Bogurodzica, Matka Boża 14-15, 26,
 33, 43-44, 47, 75, 95, 111, 115,
 118, 150, 169, 171, 174, 195,
 199, 206-207, 218, 234, 239-
 -242, 244, 251-253, 255-259,
 260, 262, 296
 Bogusz, E. 52
 Bojan 78
 Bolszakow, Sergiusz 34
 Bona, królowa 232, 243, 245
 Boriszowicz, Roman 244
 Bornert, R. 184
 Borys, św. 82-83, 227, 229, 239
 Brauer, Jerald C. 142
 Brehmer, L. 18, 30
 Brightman, F. E. 264
 Browning, Robert 18
 Bultmann, Rudolf 51
 Bułgakow, Sergiusz, ks. 12-13, 45,
 268, 326
 Bułhak, E. 49
 Byczkow, W. 16, 87

C

Charkiewicz, Jarosław 205, 225, 344
 Chisda, Rabbi 311
 Chmiel, J. 302
 Choisy, A. 170
 Chomik, Piotr 41, 228, 242-243
 Chorużyj, S. 324
 Chrostowski, W. 314
 Chrystanthos z Madytos 69
 Chwiedorowicz, Marcin 243
 Chysanthus 67
 Codrington, H. W. 259
 Cohen, A. 303

Cohen, E. 307
 Coniaris, Anthony M. 206
 Cortesi, Paoli 17, 20, 23
 Couliano, I. P. 141
 Cyłkow, Izaak 300, 302
 Cyprian, bp Kartaginy, św. 210, 214
 Cyriacja, św. 252
 Cyrus 221, 252
 Cyryl 36
 Cyryl, równy apostołom 252
 Cyryl Jerozolimski, św. 216, 285
 Cyryl, archimandryta 30
 Cyryl Turowski, św. 239-240

D

Damian, św. 150, 252
 Daniel 217
 Daniel, prorok 228, 252
 Daniel, książę 228
 Daniélou, Jean 186, 262
 Daoud, M. 264
 Dawid, król 63, 252
 Dąbek, T. M. 302
 Demetrios Paleolog 20
 Denisowicz, H. 243
 Didymos 63
 Dionizjusz z Furny 19-20, 22
 Dionizy Areopagita, św. 49, 52-53,
 62, 87
 Dirimunt 243
 Dodgson, C. 208
 Dołmat, Konstantyn 238
 Dostojewski, Fiodor 180
 Dowgjałło, D. I. 227
 Downar, W. 175
 Dubrowiecki, Semen Jurewicz 245
 Dubrowiecka, Anastazja 245
 Durakiewicz, Krystyna 36
 Duszan, Stefan 27

Dymitr z Tesaloniki św. 82, 252
Dymitr z Przemyśla 78
Dzjanisawa, A. 242
Dżuricz, W. 22-25, 27

E

Ebert-Kappesowa, H. 45
Eleazar, R. 309
Eliade, Mircea 140-142, 144
Eliasz, prorok 227, 252, 270
Elizeusz, prorok 223, 252
Emanuel 78
Enoch, praojciec 270
Epifaniusz Mądry 30
Epifaniusz z Cypru 14
Eufemia, św. 252
Eufrozyna 252
Eulogiusz, aleksandryjski 222
Eupraksja, św. 252
Eustachy, św. 215
Eutychiusz 22, 23
Eutymiusz, św. 252
Euzebiusz 220
Euzebiusz z Cezarei 12
Evdokimov, Paul 40, 46, 49, 51, 55,
142, 157, 185, 194, 208, 261,
262, 285, 292
Ewa, pramatka 269

F

Febronia 252
Fedorowicz, W. 228
Feldman, David M. 314
Fiedotow, Gieorgij 220
Filaret (Drozdow), św. 186-187,
224
Filatowa, E. N. 228
Filip 252, 257
Filokalus, Furiusz Dionizy 210, 225

Florenski, Paweł św. 49, 108, 114,
326
Florynskij, M. 72
Forstner, D. 153, 187
Frank, Siemion 326
Freedman, H. 303

G

Gabriel, męczennik, św. 251, 262
Gajusz, Awidiusz Kasjusz 303
Galeriusz 149
Gapski, H. 228
Gardner, I. 79, 81
Gardner, J. 60
Germanos z Konstantynopola, św.
181, 184
Giedymina 230
Gil, A. 228
Gleb, św. 82-83, 227, 229, 239
Goar, J. 264
Godebski 233
Goldschmidt, L. 301
Gołubcow, Aleksander 13-15, 19-20,
30-32
Gołubiński, Ewgienij. E. 221
Grabar, Andrej 148, 150
Gramatikos, Jan 45
Gromadzka, R. 303
Grzegorz Peradze, św. 62, 252
Grzegorz Teolog, św. 19, 45, 104,
252, 256-258, 331
Grzegorz, biskup Neocezarei 43
Grzegorz Palamas, św. 105, 325-327
Grzegorza z Nazjanzu, św. 140, 178
Grzegorz z Nyssy, św. 139, 141, 158,
180
Grzegorz, papież rzymski 222
Gustowa, Łarisa 5, 87, 343

H

Habakuk, prorok 223
Hänggi, A. 264
Hani, J. 146, 184, 186
Hanna ben Bizna 305
Haraburda, Raisa Makarewna 238
Hayla z Przemyśla 36
Hazen, B. M. 264
Heidegger, M. 336
Helena, księżna 230
Helena, równa apostołom 220, 253
Herman 198
Hermiasz Sozomen 217
Hermolausz 252
Hertz, P. 306
Hieronim ze Strydonu, bł. 123, 217, 222
Hilarion, biskup 207, 211, 215, 219-221
Hiob, sprawiedliwy 223, 300
Hipolit 213
Hipolit Rzymski 254
Hoffman, D. Z. 308
Holszański, Jerzy Semenowicz 245
Horbacki, Gedeon 229
Horin, S. 245
Horużyj, Sergiusz 325
Husser 331
Husserl, Edmund 321, 327, 332

I

Ignacy Antiocheński, św. 206
Indikopleustes, Kosmas 146, 147
Ingarden, Roman 332
Ireneusz z Lyonu, św. 14, 185-186
Izaak, św. 223, 256
Izajasz, prorok 217
Izydor, św. 221
Izydor z Miletu 151, 161

J

Jakub, patriarcha ST 143
Jakub brat Pański, ap. 185, 206, 208, 212-214, 223, 253, 255-258, 260-262
Jakub syn Zebedeusza 206
Jan Chryzostom, Złotousty, św. 19, 80, 89, 91-92, 96, 212-222, 252-253, 257, 259, 260, 263, 290, 339, 340
Jan Chrzyciel, św. 47, 195, 207, 213-214, 222, 251-252, 255-261, 281, 290
Jan Klimak, św. 199
Jan Kukuzel, św. 84
Jan z Harranu 259
Jan Teolog, ap. 101, 107, 155, 175, 185, 212, 222, 255-257, 234, 258, 331
Jan z Damaszku, św. 8, 42, 68, 74-75, 78, 92-93, 142-143
Jaraszewicz, A. 227
Jarosław I Mądry, książę 77
Jarosławowicz, Fiodor Iwanowicz 230-232, 235, 237, 242, 245
Jarosławowicz, Iwan 242
Jastrzębowska, E. 14
Jazykowa, Irina 31-32, 45
Jeremiasz, prorok 185
Jerzy (Pańkowski), biskup 335
Jerzy Zwycięzca, św. 24, 82, 149, 176, 222, 228, 252
Jesse, praojciec 252
Jewsiejewa, L. M. 16, 19, 31
Jezus Chrystus 14-15, 26-27, 29, 32-33, 40-44, 46, 49-52, 55, 59, 72, 102-107, 110-112, 115-116, 118, 143, 149-153, 155-156, 186-187, 195, 199, 206-207,

214, 221, 234, 252, 255, 261-
-262, 268, 270-272, 275-276,
278-282, 284, 287-296, 323-
-324, 334-335, 339-341
Joachim, św. 241, 252, 253
Johannan, R. 309
Jonasz, prorok 252
Józef Hymnograf, św. 68
Józef Wołokołamski, św. 194
Juda, ap. 257, 303
Juda ha-Nassi 303
Juliusza I 210
Jung, Carl Gustav 47
Justyn, męcz. 254
Justynian 19
Juszko 36

K

Kalinkowski, S. 53
Kallistos, Ware, metr. 186
Kalliergis, Georgios 22
Kant, Emmanuel 321, 322
Karsawin, Lew 326
Kartezjusz 320, 325
Kasja/Kasjana, mniszka 69
Katarzyna, św. 252
Kazimierz Jagiellończyk, król 35-36
Kefas 185
Kettering, E. 336
Kierkegaard, Søren 321
Kimbar, Sergiusz 36
Kiprianowicz, G. 227, 229, 237
Kitagawa, J. M. 142
Kitziger, E. 41
Klein, I. 313
Klemans Aleksandryjski, św. 13, 90,
94
Klinger, Jerzy, ks. 142, 185, 208
Kłoczowski, Jerzy 228
Koch, W. 189

Koheleta 300
Komnen, Aleksy 23
Konstantyn I Wielki, św. 43, 219-
220, 253
Konstantynowicz, J. B. 56
Konstantyn Porfirogeneta 69
Konstantyn V Kopronimos 42
Kopć, Wasyl 242-243
Kosma, św. 150, 253
Kosma Jerozolimski, św. 74, 68, 261
Kostin, A. Ju. 214
Koukouzelis, J. 69
Koziarska-Kowalik, Janina 35
Krug, Grigorij, o. 50
Krusch, B. 223
Kryworuczko, Jurij 5, 99, 137, 343
Kudrawcew, M. i T. 154, 173, 186
Kurajew Andrej 327-328, 335
Kurylewicz, G. 334
Kutuzow, B. 79
Kuźniecowa, A. W. 171-172

L

Lahan, L. 253
Lampe, G. W. H. 39
Lanne, E. 264
Laurencjusz 213
Lavique, A. Q. 146
Lehmann, K. 145-146
Lenczewski, Mikołaj, ks. 72, 74-75
Leon III Izauryjczyk 41-42
Leon V Armeńczyk 45
Leon VI 68
Leoncjusza, biskupa Rostowa, św.
252
Leoncjusz, św. 22
Leonkiewicz, Łukasz 317, 337, 344
Lozickij, A. I. 234
Lucjusz 210

Ł

Łazariew, Wiktor 18, 30
Łoski, Włodzimierz 51, 185, 187
Łotman, J. 140
Łukasz, ewangelista 78, 114, 151,
213, 255, 257
Łukasz, metropolita 246
Łukaszuk, D. 13

M

Maciej, ap. 257
Mackler, A. L. 313, 314
Majmonides, Mojżesz 312
Makary, metr. moskiewski 229, 232,
242
Maksimos, bp 181-182
Maksym Gorlicki, św. 252
Maksym Wyznawca, św. 44, 52-54,
146, 148, 184-186
Malcharek, K. 146
Malinowski, A. 60
Mango, C. 190
Marcin Turowski, św. 239
Maria Egipska, św. 252
Maria (Sokołowa), mniszka 32-33
Marek, ewangelista 214, 254-258
Marek Aureliusz 303
Mateusz, ewangelista 114, 255, 257
Matuszewski, Mateusz, ks. 210, 211,
222
Mauropos 69
Mayer, J. M. 43
Mazurkiewicz, Roman 47, 50, 52
Mączyński, Z. 188
Meir, R. 304
Mesarites, M. 150
Metody, równy apostołom 68, 252
Metrofanos 68

Metzger, M. 264
Meyendorff, John, ks. 50, 52
Michajłowski 30
Michał, archanioł 79, 82, 153, 198,
228, 244-245, 262
Mietaków, W. 63, 78
Migne, J. P. 264
Mikołaj, abp Miry Licyjskiej 79, 185,
244-245, 252
Mikołaj Kabasilas, św. 260
Milewska, Maria 36
Millet 30
Miłowidow, A. I. 228, 236, 237, 238
Mironowicz, Antoni 227-228, 246,
344
Misijuk, Tatiana 5, 193, 200, 201,
343
Mitrofan 215, 229
Mitrofan, mnich 231
Mitus 78
Mizael, archimandryta 230
Mojżesz, prorok 143, 181, 252, 256,
305
Montygierdowicz, Pietrasz 230
Musiuk, Adam 5, 181, 191, 343

N

Narbutt, T. 229
Narymuntowicz, Jerzy 230
Nemanicz, Stefan 24
Neske, G. 336
Nestoriusz 255
Nietzsche, Fryderyk 321
Nikifor, patriarcha Konstantynopola
92-93
Nikita, biskupa Nowogrodu 252
Nikodem 269
Nikodem Sijski 34
Nikolau, T. 56

Nikołaj abp 227, 229, 230, 232, 235,
237, 239, 240-242
Nikon, ihumen 28
Noe, praojciec 143, 223, 256
Nowosielski, Jerzy 47-48, 57, 198-
-199

O

Ockham 326
Olelkowicz, Helena Semenowa 235,
237
Olga (Wołodina), mniszka 82
Onasch, K. 190
Onufry Wielki, św. 252
Orlandos, A. 196
Orygenes 12, 53
Ostrogorski, G. 17, 45
Ostrogski, Konstanty 231, 238, 245-
-246
Ospensky, Leonid 158
Ozolin, Nikołaj 56

P

Pachciarek, P. 153
Pachomiusz Wielki, św. 216
Pahl, I. 264
Paisjusz, bp piński 238
Panselin, Manuel 22
Pantalejmon, św. 23, 252
Paprocki, Henryk, ks. 5, 39, 45-46,
51, 55, 57, 62, 216, 220, 251,
263-265, 339, 343-344
Paraskiewa, św. 227-228, 244
Parnicki-Pudelko, S. 187
Paschazjusz Radbertus 261
Paweł, apostoł 7, 43, 96, 103, 105,
107, 206, 212, 214, 222, 227-
-228, 252, 256, 257, 287, 293,
295, 328,

Paweł Pustelnik, św. 164
Pawluczuk, Urszula 228
Pawłowicz-Bychowiec, Onufry 232
Pecaric, S. 300
Pelagia, św. 252
Pelikan, Jaroslav 45
Pełczycki, Leoncjusz 233
Petrarka, Francesco 18
Petri, Ch. i L. 43
Piątek, M. 45
Pietras, Henryk 44
Pietrowicz, Awwakum 235
Piotr, apostoł 104-105, 212, 214,
222, 227, 228, 252, 256-257,
259
Piotr, metr. moskiewski, św. 239, 252
Piotr I Wielki, car 32
Piotr, mnich 222
Pitagoras 63
Platon 8
Pletenecki, Jelisiej 235
Pocie, Hipacy 235
Poczapowska, Uljana 237
Podgórzec, Zbigniew 47-49
Polemius Silvius 213
Polikarp, św. 207
Połonski, W. 210
Poniatowski, Stanisław August 243
Popowa, Olga 17, 20, 23
Poprzęcka, M. 158
Porębski, M. 49
Pożydajewa, G. 80
Preobrażenski, P. 186
Preuss, J. 313
Prochor z Gorodca 31
Prokofiew, N. I. 31
Pseudo-Dionizy Areopagita 51-53,
104
Pulo, Bohdan 232
Puriszew 30

R

Rafał 232
Rahner, K. 268
Rappoport, P. A. 241
Renard, M. 43
Roman Melodos, św. 68, 72, 75, 95
Roman, mnich 229
Rożko, W. 245
Różycka-Bryzek, A. 35, 37
Różycka, M. Smorąg 19
Ruinart, Th. 207
Rusowski, Jelisiej 235

S

Saba Uświęcony, św. 252
Salomon, król 300
Samuela z Judei 217
Sawa, metropolita warszawski i całej
Polski 5, 343
Sawicki, Doroteusz, ks. 267, 297, 344
Sawa Sebski, św. 24, 25
Schmemmann, Aleksander, ks. 11,
56, 62
Schönborn, Ch. 43
Schultz, H. J. 190
Sendul'skij, A. 245
Serafin z Sarowa, św. 252
Serbin Nektarij Malar 36
Sergiusz (Spasski), abp 210-211,
213, 216-218, 221-222, 224
Sergiusz z Radoneża, św. 32, 252
Sergiusz, św. 151, 159, 171, 198
Sherwin, Byrona L. 314
Siedlecki, Franciszek 182
Siemaszko, Aleksander 36
Sieregina, N. 73, 79

Skabałanowicz, Michał 71, 207-208,
210-215, 223
Skarbka, J. 245
Skowrońska-Plączynta, Grażyna 215
Skowroński, N. 74
Sljunkowa, I. N. 229, 236-242, 244
Ślucki, Jerzy Jurewicz 239
Smirnova, Engelina 17, 20, 23-24
Smorąg Różycka, Małgorzata 20
Snopki, J. 228
Sokołowa, Maria 32
Sorski, Nil 194
Stasiewicz, P. S. 231
Stefan, archidiakon, św. 206, 208,
212-214, 252, 255-257, 259
Stróżewski, W. 158
Strzygowski, J. 190
Studyta, Teodor, św. 7, 44, 68, 92-93
Sulikowska-Gąska, Aleksandra 32
Symeon Pobożny 305
Symeon Stylita Młodszy, św. 221
Symeon Nowy Teolog, św. 331
Symeona Teofor, św. 217
Symeon z Tesaloniki, św. 146, 181
Szymon, W. 43

Ś

Świtkiewicz-Blandzi, Agnieszka 52

T

Tatarkiewicz, Władysław 146
Tekla, św. 252
Teodor Studyta, św. 50
Teodor Tyron, św. 252
Teodora 45
Teodora z Mopsuestii 255
Teodory 23

Teodozja, św. 252
 Teodozjusz 28
 Teodozjusz/Teodozy Pieczerski, św.
 79, 82, 252
 Teodozy, archimandryta 232
 Teodula 252
 Teofanes, św. 68
 Teofan Grek 30-31
 Teofil, cesarz 45
 Terlecki, Atanazy 233-234
 Terlikowski, T. P. 306
 Tertulian 12
 Tillich, P. 144
 Tischner, Józef, ks. 321, 333-334
 Tofiluk, Jerzy, ks. 5, 11, 343
 Tofiluk, Leoncjusz, ks. 5, 176
 Tomasz, ap. 257
 Tomaszewski, M. 64, 71
 Teodor Stratelates, św. 252
 Torgimson, Sheri 62-64
 Troickij, Mikołaj 154-155, 185
 Trojden, książę 229, 230
 Trubeckoj, E. 55, 154
 Truskowski, N. 227
 Turczyński, A. 56
 Turzyński, R. 153
 Tymokles 71
 Tyszkiewicz, Herman 235

U

Uspienski, A. 34
 Uspienski, Leonid 12, 15, 45, 107,
 157
 Uspienski, Nikołaj 77-79, 259, 261,
 263
 Uspienski, Porfiriusz 21
 Uścinowicz, Jerzy 5, 139, 152, 154,
 156, 175-176, 182-184, 186,
 190, 343

V

Vasić, M. 18
 Vauchez, A. 43

W

Walenty 210
 Walter, Ch. 146, 150, 157, 184
 Warłaam, biskup 231
 Warłaam, ihumen 232
 Wawrik, M. M. 228
 Wellesz, Egon 64, 69, 70, 73,
 75
 Wierusz-Kowalski, Jan 140
 Wincenty 213
 Winkler, G. 262
 Witalis, św. 171-172
 Witold, książę 230
 Witold, S. 189
 Wittgenstein, Ludwig 323
 Władysław II 35
 Włodzimierz Wielki, św. 77, 229,
 252
 Wojkowski, B. 143
 Wojna, Grzegorz 243, 235
 Wojsiełk 228, 229, 230
 Wolicka, E. 262
 Wolnicka, E. 206
 Wolska, W. 146
 Wołowicz-Wojna, Apoloniusz
 242
 Wołodkowicz, Grzegorz 239
 Wołosiuk, Włodzimierz 5, 59, 69,
 343
 Woyna, Michał 243
 Wright, W. 211
 Wróbel, Józef 299
 Wulff, O. 190

Y

Yiannias, J. 182

Z

Zachariasz, prorok 217

Zacharowa 20

Zakrzewska, W. 153

Zizani, Ł. 154

Znosko, Aleksy, ks. 15, 156, 209,
218, 220

Zwierinskij, W. W. 227, 246

Zygmunt August 232, 243

Zygmunt III Waza 233

Zygmunt Stary 243

Ż

Żywow, Wiktor M. 52, 214, 216-217

Żurowska, Małgorzata 40, 43, 45,
157

Spis treści

KONFERENCJA NAUKOWA „SZTUKA SAKRALNA I JEJ WPŁYW NA DUCHOWOŚĆ CZŁOWIEKA”

Ks. Metropolita Sawa (Hrycuniak)	
<i>Słowo wstępne</i>	7
Ks. Jerzy Tofiluk	
<i>Bizantyjski kanon ikonograficzny i jego adaptacja w krajach słowiańskich</i>	11
Ks. Henryk Paprocki	
<i>Związki pomiędzy ikoną, teologią i liturgią</i>	39
Włodzimierz Wołosz	
<i>Sakralna muzyka bizantyjska i jej wpływ na staroruską muzykę cerkiewną</i>	59
Łarisa Gustowa	
<i>Церковная музыка и ее духовное воздействие</i>	87
Jurij Kryworuczko	
<i>Світло в сакральній архітектурі</i>	99
Jerzy Uścińowicz	
<i>Struktura symboliczna architektury świątyni: wprowadzenie do teologii wyrazu sztuki sakralnej</i>	139
Adam Musiuk	
<i>Konstrukcja i jej odbicie w strukturze przestrzenno- -liturgicznej świątyni</i>	181
Tatiana Misijuk	
<i>Ikonostas</i>	193

ARTYKUŁY

Jarosław Charkiewicz

*Święci w kalendarzowej praktyce liturgicznej
Kościoła prawosławnego* 205

Antoni Mironowicz

Monastery diecezji turowsko-pińskiej w XVI wieku 227

Ks. Henryk Paprocki

*Wspomnienie Matki Bożej i świętych w anaforach
wschodnich* 251

Ks. Doroteusz Sawicki

Sakrament Świętego Chrztu 267

Ks. Artur Aleksiejuk

Judaizm wobec animacji ludzkiego embrionu 299

Łukasz Leonkiewicz

O pocieszeniu jakie daje teologia 317

Ks. Henryk Paprocki

Homilia z okazji święta Trzech Świętych Hierarchów 339

INDEKS OSOBOWY 343



Święta Liturgia w katedrze św. Mikołaja w Białymstoku.
 Święto Katedry Teologii Prawosławnej Uniwersytetu w Białymstoku,
 Białystok, 11 lutego 2011 r.



Rektor NWSAP w Białymstoku pozdrawia Jego Eminencje Metropolitę Sawę
 ze świętem patronów Katedry Teologii Prawosławnej
 Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok, 11 lutego 2011 r.



Modlitwa przed rozpoczęciem międzynarodowej konferencji naukowej „Sztuka sakralna i jej wpływ na duchowość człowieka”, Białystok, 28 maja 2011 r.



Konferencję „Sztuka sakralna i jej wpływ na duchowość człowieka” prowadzi ks. archim. dr hab. Warsonofiusz (Doroszkievicz)



Za stołem prezydyjnym międzynarodowej konferencji naukowej „Sztuka sakralna i jej wpływ na duchowość człowieka” (od lewej prof. Jurij Kryworuczko, Metropolita Warszawski i całej Polski Sawa, ks. dr Jerzy Tofiluk)



Audytoryum międzynarodowej konferencji naukowej „Sztuka sakralna i jej wpływ na duchowość człowieka”, Białystok, 28 maja 2011 r.



Wystąpienie ks. prof. Mariana Bendzy na konferencji „Sztuka sakralna i jej wpływ na duchowość człowieka”, Białystok, 28 maja 2011 r.



Audytoryum międzynarodowej konferencji naukowej „Sztuka sakralna i jej wpływ na duchowość człowieka”, Białystok, 28 maja 2011 r.