

No. 38 (3/2022)

perspektywy **kultury**

perspectives on culture

Czasopismo naukowe
Instytutu Kulturoznawstwa i Dziennikarstwa
Akademii Ignatianum w Krakowie

**Studia o kulturze cerkiewnej
w granicach dawnej Rzeczypospolitej**

**Studies on Eastern Churches Culture
within the Borders of the Former
Polish-Lithuanian Commonwealth**

Czasopismo naukowe Instytutu Kulturoznawstwa i Dziennikarstwa Akademii Ignatianum w Krakowie
Academic Journal of the Institute of Cultural Studies and Journalism, Jesuit University Ignatianum in Krakow

PISMO RECENZOWANE / PEER-REVIEWED JOURNAL

Redaktorki tematyczne/ Thematic editors

dr hab. Agnieszka Gronek, prof. UJ; dr hab. Alicja Nowak, prof. UJ

Redaktor naczelny / Editor-in-chief

dr Łukasz Burkiewicz (Akademia Ignatianum w Krakowie)

Zastępca redaktora naczelnego/ Deputy Editor-in-chief

dr Agnieszka Knap Stefaniuk (Akademia Ignatianum w Krakowie)
dr Paweł Nowakowski (Akademia Ignatianum w Krakowie)

Sekretarz / Editorial Assistant

mgr Magdalena Jankosz (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie)

Zespół redakcyjny / Editorial Board: doc. dr Sabire Arik (University of Ankara); prof. dr Luca Bernardini (Università degli Studi di Milano); dr hab. Andrzej Gielarowski, prof. AIK (Akademia Ignatianum w Krakowie); dr Ricardo Godinho Bilro (Instituto Universitário de Lisboa); prof. dr Alessandro Boccolini (Università degli Studi della Tuscia); dr hab. Bogustawa Bodzioch Bryła, prof. AIK (Akademia Ignatianum w Krakowie); prof. dr Alberto Castaldini (University of Bucharest); dr hab. Stanisław Cieślak, prof. AIK (Akademia Ignatianum w Krakowie); prof. dr Nela Filimon Costin (Universitat de Girona); dr Nicholas Coureas (Cyprus Research Center); prof. dr Pasquale Pazienza (Università degli Studi di Foggia); prof. dr Christopher Schabel (University of Cyprus); dr Danuta Smołucha (Akademia Ignatianum w Krakowie); dr hab. Monika Stankiewicz Kopec, prof. AIK (Akademia Ignatianum w Krakowie); prof. dr Sergiej A. Troicki (Estonian Literary Museum); dr M. Antoni J. Üçerler SJ (Boston College)

Rada Naukowa / International Advisory Council: prof. dr Eva Ambrozova (Newton University, Brno); dr Josep Boyra (Escola Universitària Formatic Barcelona); prof. dr Caterina De Lucia (Università degli Studi di Foggia); dr Jarosław Duraj SJ (Ricci Institute, Macau); prof. dr hab. Tomasz Gaśowski (Akademia Ignatianum w Krakowie); prof. dr Jakub Gorczyca SJ (Pontificia Università Gregoriana); prof. dr Marek Ingłot SJ (Pontificia Università Gregoriana); doc. dr Petr Mikuláš (Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre); prof. dr hab. Henryk Pietras SJ (Pontificia Università Gregoriana); dr Joan Sorribes (Escola Universitària Formatic Barcelona); dr hab. Stanisław Sroka, prof. AIK (Akademia Ignatianum w Krakowie); prof. dr David Ullrich (Univerzita obrany v Brne); dr Zdeněk Vybíral (Husitské Muzeum, Tabor); dr hab. Leszek Zinkow, prof. PAN (Polska Akademia Nauk)

Redaktor tekstów / Copy editor: Magdalena Jankosz

Projekt graficzny / Graphic design: Joanna Panasiewicz

Tłumaczenia / Translation: Karolina Socha-Duško

Okladka / Cover: Code People Błażej Dąbrowski

Skład i opracowanie techniczne / DTP: Jacek Zaryczyński

ISSN (print): 2081-1446

e-ISSN 2719-8014

Deklaracja / Declaration: wersja papierowa czasopisma jest wersją pierwotną /
The original version of this journal is the print version

Nakład / Print run: 80 egz. / copies

Artykuły zostały sprawdzone systemem antyplagiatowym iThenticate.
The articles have been checked for plagiarism with iThenticate software.

Adres redakcji / Publisher Address

ul. Kopernika 26, 31-501 Kraków

e-mail: perspektywykultury@ignatianum.edu.pl

tel. 12 399 96 62

Spis treści / Table of Contents

- Łukasz Burkiewicz, *Od Redakcji*
7
- Łukasz Burkiewicz, *From the Editors*
9
- Studia o kulturze cerkiewnej w granicach dawnej Rzeczypospolitej
/ Studies on Eastern Churches Culture within the Borders
of the Former Polish-Lithuanian Commonwealth
- Alicja Zofia Nowak, Agnieszka Groniek, *Wstęp*
11
- Alicja Zofia Nowak, Agnieszka Groniek, *Introduction*
13
- Jan Stradomski, *Księdza Mateusza Bembusa SJ poglądy na temat schizmy
kościelnej i propozycje pojednania z Cerkwią prawosławną*
15
- Nazar Fedorak, *The Question of Genre and Historical Contexts of the Lviv
Proshonema of 1591*
41
- Laurent Tatarenko, *Filip Limont, trocki duchowny wobec zagadnień religijnych
swojego czasu: studium przypadku z pierwszych dziesięcioleci unii brzeskiej
w Wielkim Księstwie Litewskim*
59
- Vera Tchentsova, *Мелетий Охридский и синаиты в Нежине в конце XVII в.*
85
- Maria Grazia Bartolini, *"A garden enclosed, a fountain
sealed": The Song of Songs and its Ecclesiastical Significance
in Seventeenth-century Ukraine*
123
- Volha Barysenka, *Dzieje ikony Matki Bożej Nowodworskiej
w czasach nowożytnych*
137
- Marzanna Kuczyńska, *Bóg – człowiek – (nie)szczęście
w ujęciu Stefana Jaworskiego*
151
- Liliya Berezhnaya, *„Jako niepokonanym murem, bronicie ziemię ruską”.
Temat przedmurza w nowożytnych kronikach ukraińskich*
175

Denys Pilipowicz, <i>Praktyki komemoratywne w eparchii przemyskiej w XVII–XVIII w.</i>	199
Alicja Zofia Nowak, <i>Przedmowa Leona Kiszki do supraskiego druku Sobraniye prypadkov (1722) w tradycji nauk dla kapłanów</i>	215
Wioletta Zielecka-Mikołajczyk, <i>Działalność namiestników (dziekanów) w unickiej diecezji przemysko-samborsko-sanockiej w „krótkim” XVIII w. (na przykładzie namiestnictwa muszyńskiego i bieckiego)</i>	227
Joanna Tomalska-Więcek, <i>Ikony doby baroku na Podlasiu. Rekonesans</i>	243
Paweł Sygowski, <i>Kaplica w Jabłonce w dekanacie kaszogrodzkim w 1800 r. Przyczynek do dziejów cerkwi unickiej na terenie Wołynia w początkowych latach zaboru rosyjskiego</i>	261
Agnieszka Gronek, <i>Zabytki sztuki cerkiewnej Drohobycza na rysunkach Stanisława Wyspiańskiego z podróży w sierpniu roku 1887</i>	271
Anna Geldon, <i>Cerkiew św. Aleksandra Newskiego w Warszawie i Zmartwychwstania w Sankt Petersburgu. Nieznane analogie ikonograficzne</i>	289
Olga Kich-Mastej, <i>Wielokulturowość dawnej Rzeczypospolitej z perspektywy postmigracyjnej XX w. – cmentarz miejski w Uhnowie</i>	317
Prezentacja źródeł / Presentation of Sources	
Katarzyna Winnicka, <i>Ikony Mandylionu w zbiorach Muzeum Historycznego w Sanoku</i>	335
Marek Wojnarowski, <i>Antyminy w kolekcji Muzeum Archidiecezjalnego im. św. Józefa Sebastiana Pelczara Biskupa w Przemyślu</i>	351
Alicja Zofia Nowak, <i>Taras Shmanko, Dziennik Maksymiliana Ryfły</i>	375
Przestrzenie cyberkultury / Areas of Cyberculture	
Konrad Chmielecki, <i>Jak „widzą” niewidomi? Problematyka nowych widzialności i reprodukcji pola społecznego „widzenia” u osób niewidomych jako „podmiotów wizualnych” w perspektywie studiów kultury wizualnej</i>	387

Zarządzanie i marketing/ Management and Marketing

Łukasz Burkiewicz, Agnieszka Knap-Stefaniuk, *Multiculturalism as a Challenge for Contemporary Leadership – an Analysis within the Context of Hotel Management in the 21st Century*

411

Religia i media / Religion and media

Paweł Maciaszek, *Wzorzec dziennikarza według przekazu tygodnika katolickiego „Niedziela”*

425

Varia

Edyta Koncewicz-Dziduch, *Nowe życie głagolicy. Reaktywacja pierwszego alfabetu Słowian we współczesnej kulturze w Chorwacji*

443

Wiktor Szymborski, *Zabytki materialne na przykładzie schronów Obszaru Warownego „Śląsk” a nauczanie historii osób niewidomych i niedowidzących*

465

Józef Maria Ruszar, *Metafizyczna potęga bieli*

501

Komunikaty / Announcements

Ihor Isichenko, *Cerkiew przyfrontowego Charkowa*

513

Recenzje / Review *Agnieszka Gronek, Review: Oleh Bolyuk, Wooden sacred artefacts (as based on Ukraine’s western regions)*

525

Łukasz Burkiewicz

<http://orcid.org/0000-0001-9115-0837>

Akademia Ignatianum w Krakowie

lukasz.burkiewicz@ignatianum.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2022.3803.01

Od Redakcji

Numer bieżący jest obszerniejszy od typowych zeszytów „Perspektyw Kultury”. Jest to przede wszystkim związane z działem tematycznym „Studia o kulturze cerkiewnej w granicach dawnej Rzeczypospolitej” pod gościnną redakcją pracowników Zakładu Studiów Polsko-Ukraińskich na Wydziale Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego: dr hab. Alicji Zofii Nowak, prof. UJ oraz dr hab. Agnieszki Groniek, prof. UJ. Ten dział zostanie przedstawiony we wstępie przygotowanym przez wspomniane Panie Profesor i jest kontynuacją wcześniej podejmowanych przez nie projektów o podobnej tematyce (wydania monograficzne z 2016 i 2019 r.). Dodam jedynie, że znajduje się w nim 19 artykułów napisanych przez autorów z Polski, Ukrainy, Białorusi, Niemiec, Francji oraz Włoch. Dział ten dopełniają również dwa odrębne teksty. Pierwszy z nich jest krótkim komunikatem autorstwa arcybiskupa Ihora Isichenki (Charkowski Uniwersytet Narodowy im. Wasyla Karazina; Uniwersytet Narodowy Akademia Kijowsko-Mohylańska) przedstawiający Charków, a właściwie jego świątynię, w pierwszych tygodniach rosyjskiej inwazji na Ukrainę. Drugi tekst to recenzja książki Oleha Bolyuka zatytułowanej *Wooden sacred artefacts (as based on Ukraine's western regions)* sporządzona przez wspomnianą już Agnieszkę Groniek (Uniwersytet Jagielloński).

W niniejszym numerze zostały zachowane stałe działy oraz pojawił się nowy związany z obszarem dziennikarstwa i komunikacji społecznej („Religia i Media”). Stałe działy otwiera sekcja „Przestrzenie Cyberkultury” z tekstem Konrada Chmieleckiego (Uniwersytet w Białymstoku) dotyczącym nowej widzialności i reprodukcji pola społecznego „widzenia” u osób niewidomych jako „podmiotów wizualnych” w perspektywie studiów kultury wizualnej. W kolejnym dziale – „Zarządzanie i Marketing” – Łukasz Burkiewicz oraz Agnieszka Knap-Stefaniuk (oboje z Akademii Ignatianum w Krakowie) podjęli się przedstawienia zagadnienia związanego z branżą turystyczną. W kontekście współczesnego zarządzania hotelem dokonali analizy roli i znaczenia wielokulturowości we współczesnym przywództwie oraz podjęli się próby określenia odpowiedzialności liderów w zarządzaniu pracownikami w środowisku

wielokulturowym. W nowym dziale „Religia i Media” został opublikowany tekst Pawła Maciaszka (Akademia Ignatianum w Krakowie) dotyczący wzorca dziennikarza kształtowanego według przekazu tygodnika katolickiego „Niedziela”. Autor postawił sobie pytanie o sposób, w jaki dziennikarze katolickiego tygodnika powinni wykonywać swoją pracę, oraz o to, czy posiadają oni objaśnienia, dzięki którym mogą dokładniej rozumieć dziennikarskie zadania i właściwie je realizować. W dziale „Varia” znalazły się trzy teksty. Pierwszy jest autorstwa Edyty Koncewicz-Dziduch (Akademia Ignatianum w Krakowie); autorka zajęła się w nim alfabetem głogolickim i jego rolą we współczesnej kulturze w Chorwacji. W czasach współczesnych można zaobserwować stale rosnącą popularność tego pisma, które traktowane jest jako element chorwackiej tożsamości narodowej. Drugi w kolejności tekst w tym dziale to artykuł autorstwa Wiktora Szymborskiego (Uniwersytet Jagielloński) dotyczący nauczania historii osób niewidomych i niedowidzących. Autor zwrócił uwagę nie tylko na wybrane aspekty nauczania historii osób z dysfunkcją wzroku, ale również zaprezentował przykłady tego, w jaki sposób można wyjaśnić złożoną historię XX w. na przykładzie umocnień pochodzących z czasów II wojny światowej (schrony Obszaru Warownego „Śląsk”). Dział ten zamyka artykuł Józefa Ruszara (Akademia Ignatianum w Krakowie), w którym autor dokonuje analizy wiersza Jana Polkowskiego *Morze białe*. Przedstawiony tekst opisuje fenomen istnienia współczesnej poezji religijnej niekoniecznie tematycznie zajmującej się Bogiem.

Życzymy przyjemnej i pożytecznej naukowo lektury!

Łukasz Burkiewicz

<http://orcid.org/0000-0001-9115-0837>

Jesuit University Ignatianum in Krakow

lukasz.burkiewicz@ignatianum.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2022.3803.02

From the Editors

The current issue is larger than the typical issues of *Perspectives on Culture*. This is primarily related to the theme section, Studies on Eastern Churches Culture within the Borders of the Former Polish-Lithuanian Commonwealth, under the guest editorship of staff members of the Department of Polish-Ukrainian Studies at the Faculty of International and Political Studies of the Jagiellonian University: Associate Prof. Alicja Zofia Nowak, PhD, Professor of the Jagiellonian University, and Associate Prof. Agnieszka Gronek, PhD, Professor of the Jagiellonian University. This section is presented in the Editorial written by the two Professors, and is a continuation of their previous projects on similar topics (2016 and 2019 monograph editions). I would only add that it contains 19 articles written by authors from Poland, Ukraine, Belarus, Germany, France and Italy. The section is also complemented by two articles. The first is a short communiqué by Archbishop Ihor Isichenko (V.N. Karazin Kharkiv National University, National University of Kyiv-Mohyla Academy) presenting Kharkiv, and more precisely, Kharkiv churches in the first weeks of the Russian invasion of Ukraine. The other one is a review of Oleh Bolyuk's book *Wooden sacred artifacts (as based on Ukraine's western regions)* by Agnieszka Gronek (Jagiellonian University).

In this issue, the regular sections have been retained and a new one, related to the field of journalism and social communication (Religion and Media), has been added. The permanent sections open with Areas of Cyberculture which hosts a text by Konrad Chmielecki (University of Białystok) on new visibility and reproduction of the social field of “seeing” in blind people as “visual subjects” in the perspective of visual culture studies. In the next section, Management and Marketing, Łukasz Burkiewicz and Agnieszka Knap-Stefaniuk (both from the Jesuit University Ignatianum in Cracow) undertook to present an issue related to the tourism industry. They analyzed the role and importance of multiculturalism in contemporary leadership in the context of contemporary hotel management, and attempted to identify the responsibilities of leaders in the management of staff in a multicultural environment. In the new section, Religion and Media a text by Paweł Maciaszek (Jesuit University Ignatianum

in Cracow) is presented, on the model of journalism shaped according to the Catholic weekly *Niedziela*. The author posed the question of how the journalists of the Catholic weekly should do their job, and whether they have the explications to more accurately understand journalistic tasks and perform them properly. The Varia section includes four items. The first one is by Edyta Koncewicz-Dziduch (Jesuit University Ignatianum in Cracow) and deals with the Glagolitic script and its role in modern Croatian culture. In present times, one can observe an ever-increasing popularity of this alphabet, which is seen as part of Croatian national identity. The second text in this section is by Wiktor Szymborski (Jagiellonian University) on teaching history to the blind and visually impaired. The author focused not only to selected aspects of teaching history to visually impaired people, but also presented examples of how the complex history of the 20th century can be taught on the example of World War II fortifications (shelters of the Fortified Area of Silesia). The section concludes with an article by Józef Ruszar (Jesuit University Ignatianum in Cracow), wherein the author analyzes the poem by Jan Polkowski, *Morze białe* [*The White Sea*]. The text the phenomenon of contemporary religious poetry that does not necessarily thematically deal with God.

We wish you a pleasant and useful reading.

Alicja Zofia Nowak

<http://orcid.org/0000-0001-5549-7550>

Uniwersytet Jagielloński

alicja.z.nowak@uj.edu.pl

Agnieszka Gronek

<http://orcid.org/0000-0002-4066-2864>

Uniwersytet Jagielloński

a.gronek@uj.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2022.3803.03

Wstęp

Jedną z bardziej znaczących zmian w polskich studiach historycznych po 1989 r. jest wzrost zainteresowania tematami przywracającymi pamięć o wielokulturowej tradycji dawnej Rzeczypospolitej. Uwolnienie Polski spod rosyjskiej strefy wpływów i uzyskanie niepodległości przez Litwę, Ukrainę i Białoruś otworzyły nowy rozdział nie tylko w dziejach politycznych Europy i świata, ale także w badaniach nad dziedzictwem kulturowym tych narodów. Dziś możliwe jest stawianie pytań zarówno na temat wspólnoty dziedzictwa Rusinów i Polaków, jak też ich odrębności, autonomiczności i niezależności, dziś możliwa jest obiektywna ocena oryginalności kultury cerkiewnej w Rzeczypospolitej, jak i jej zależności od innych prawosławnych centrów intelektualnych oraz wzorców cywilizacji zachodniej. W poszukiwaniu odpowiedzi na te niełatwe pytania od lat pomagają nam badacze z Polski i z zagranicy, młodzi naukowcy oraz doświadczeni specjaliści, reprezentanci środowiska uniwersyteckiego, tzw. otoczenia społecznego oraz niezależni badacze. Wierzymy, że w ten sposób budowany szeroki i międzynarodowy zespół badaczy reprezentujących różne dyscypliny i metody naukowe, tradycje konfesyjne i kulturalne, mający różne doświadczenia zawodowe i życiowe, jest w stanie w pełni odtworzyć zatarte karty wspólnych dziejów, dziś odrębnych narodów: Polaków, Litwinów, Ukraińców, Białorusinów.

Studia o kulturze cerkiewnej w granicach dawnej Rzeczypospolitej jako odrębny numer „Perspektyw Kultury” są kolejną publikacją, po dwóch edycjach monograficznych w latach 2016 i 2019, przygotowaną z inicjatywy pracowników naukowych Zakładu Studiów Polsko-Ukraińskich na Wydziale Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Niniejszy tom współtworzony przez historyków, kulturologów, literaturoznawców, historyków sztuki z Polski, Ukrainy, Białorusi, Niemiec, Francji i Włoch pragniemy poświęcić pamięci profesora Ukraińskiego Katolickiego Uniwersytetu we Lwowie, Ihora Skoczylasa. Ten niezwykle

przyjazny człowiek, niestrudzony badacz historii kijowskiej eklezjalnej wspólnoty, inicjator wielu naukowych wydarzeń i autor przełomowych publikacji stanowi dla nas wzór naukowej rzetelności, uczciwości i obiektywizmu.

Ігоре, вічна пам'ять Тобі

Alicja Zofia Nowak, Agnieszka Groniek



Prof. Ihor Skoczylas (1967–2020)

Ukraiński Katolicki Uniwersytet we Lwowie

(zdj. z archiwum domowego Iryny Skoczylas)

Alicja Zofia Nowak

<http://orcid.org/0000-0001-5549-7550>

Jagiellonian University
alicja.z.nowak@uj.edu.pl

Agnieszka Gronek

<http://orcid.org/0000-0002-4066-2864>

Jagiellonian University
a.gronek@uj.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2022.3803.04

Introduction

One of the most significant changes in Polish historical studies after 1989 has been the increased interest in restoring the memory about the multicultural traditions of the Former Polish-Lithuanian Commonwealth. The liberation of Poland from Russian influence and the independence of Lithuania, Ukraine and Belarus have opened a new chapter not only in the political history of Europe and the world, but also in research on the cultural heritage of these nations. Today, it is possible to ask questions about the common heritage of Ruthenians and Poles, on top of their distinctiveness, autonomy and independence. Today, it is possible to objectively assess the originality of the Orthodox culture in the Commonwealth, in addition to its dependence on other Orthodox intellectual centers as well as models of Western civilization. Researchers from Poland and abroad, young scientists and experienced specialists, representatives of the academia, the so-called academic social environment and independent researchers have been helping us in the search for answers to these difficult questions for years. We believe that the thus formed broad and international team of scholars representing various scientific disciplines and methods, confessional and cultural traditions, and having different professional and life experiences, is able to fully recreate the obliterated pages of common history of the now separate nations: Poles, Lithuanians, Ukrainians and Belarusians.

Studies on Eastern Churches Culture within the Borders of the Former Polish-Lithuanian Commonwealth, as a separate issue of *Perspectives on Culture* follows two monographic editions from 2016 and 2019, prepared on the initiative of researchers of the Polish-Ukrainian Studies Department at the Faculty of International and Political Studies at the Jagiellonian University.

This volume, co-created by historians, cultural scientists, literary scholars, and art historians from Poland, Ukraine, Belarus, Germany, France and Italy, is dedicated to the memory of Ihor Skochylias, Professor of the Ukrainian Catholic University in Lviv. This extremely amiable man,

tireless researcher of the history of the Kyiv ecclesial community, initiator of many scientific events and author of groundbreaking publications is for us a model of scientific reliability, honesty and objectivity.

Ігоре, вічна пам'ять Тобі.

Alicja Zofia Nowak, Agnieszka Groniek

Jan Stradomski<http://orcid.org/0000-0002-7318-6534>

Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

jan.stradomski@uj.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2022.3803.05

Księdza Mateusza Bembusa SJ poglądy na temat schizmy kościelnej i propozycje pojednania z Cerkwią prawosławną

STRESZCZENIE

Synod biskupów unickich we Lwowie z 1629 r. był jedną z prób doprowadzenia do zgody dwóch chrześcijańskich wyznań obrządku wschodniego w Rzeczypospolitej – obecnej na ziemiach ruskich od stuleci Cerkwi prawosławnej oraz nowo powstałego w wyniku zawarcia unii brzeskiej (1596) Kościoła grekokatolickiego. Podjęty z zaangażowaniem metropolity Józefa Welamina Rutskiego i króla Zygmunta III Wazy wysiłek unijny nie przyniósł spodziewanych rezultatów, a jednym z niewielu namacalnych owoców zjazdu stała się homilia krakowskiego jezuita, Mateusza Bembusa, wygłoszona w dniu otwarcia synodu. Tekst mowy znany jest z dwóch XVII-wiecznych edycji, jakie ukazały się w odstępie zaledwie kilku miesięcy w Krakowie i Lwowie. W dziele tym jezuita zawarł szereg wątków dotyczących historii chrześcijaństwa oraz propozycję sposobu przełamania schizmy kościelnej. Całość ubrana została w klasyczną strukturę mowy retorycznej, wyrażonej barwnym językiem i nietypowymi argumentami. Studium stanowi analizę formalno-treściową pracy Bembusa przedstawioną na tle wydarzeń historycznych, których dotyczy.

KEYWORDS: polemika religijna, unia kościelna, synod we Lwowie, jezuita, Rzeczpospolita Obojga Narodów

ABSTRACT

Father Mateusz Bembus, S.J., Views on Church Schism and Proposals for Reconciliation with the Orthodox Church

The Synod of the Greek Catholic Bishops in Lviv of 1629 was one of the attempts to bring about an agreement between two Eastern-rite Christian denominations in the Polish-Lithuanian Commonwealth – the Orthodox Church, which had been present in Ruthenia for centuries, and the newly

Sugerowane cytowanie: Stradomski, J. (2022). Księdza Mateusza Bembusa SJ poglądy na temat schizmy kościelnej i propozycje pojednania z Cerkwią prawosławną. © ⓘ *Perspektywy Kultury*, 3(38), ss. 15–39. DOI: 10.35765/pk.2022.3802.05.

Nadesłano: 04.06.2022

Zaakceptowano: 29.08.2022

established Greek Catholic Church which stemmed from the proclamation of the Brest Union (1596). Efforts for the union undertaken by Metropolitan Józef Włamin Rutski and King Sigismund III Wasa did not bring about the expected results, and one of the few concrete effects of the congress was the sermon of the Jesuit from Krakow, Mateusz Bembus, preached on the day of the opening of the synod. The text of the speech is known from two 17th-century editions, which were published just a few months apart in Kraków and Lviv. In this work, the Jesuit included a number of threads concerning the history of Christianity and a proposal on how to break the church schism. The content has been put into the classic structure of rhetorical speech, expressed in vivid language and unusual arguments. The paper is a structural and content analysis of Bembus' work presented against the background of historical events.

KEYWORDS: religious polemic, church union, the Synod in Lviv, Jesuits, Polish-Lithuanian Commonwealth

Zasługi członków Towarzystwa Jezusowego na polu umacniania pozycji Kościoła rzymskokatolickiego w dawnej Rzeczypospolitej są dziś dość dobrze znane, a badacze różnią się zwykle jedynie w ocenie ich wpływu na wydarzenia polityczno-społeczne, skutków działania i rzeczywistych intencji. Rozkwitły w okresie potrydenckim zakon jezuitów doczekał się swoich wybitnych przedstawicieli również w prowincji polskiej. Jednym z nich był niewątpliwie ksiądz Mateusz Bembus, następca księdza Piotra Skargi w zaszczytnej funkcji nadwornego kaznodziei królewskiego i nie mniej od niego utalentowany pisarz religijny. Wywodzący się z Wielkopolski Bembus był dość znaczącą postacią w życiu naukowym, politycznym, kulturalnym i kościelnym I Rzeczypospolitej¹. Gruntownie wykształcony,

1 Urodzony w Poznaniu w 1567 r. Mateusz Bembus wyrósł i ukształtował się w środowisku katolickim, choć nie jednowyznaniowym. W 1587 r. w wieku 20 lat wstąpił do Towarzystwa Jezusowego, z którym związał się już na całe życie. Studia wyższe odbył w Wilnie (1592–1596), tam też przyjął święcenia kapłańskie (1596). Uzupełniwszy formację zakonną o trzecią probację, rozpoczął kilkunastoletnią (1597–1610) pracę w charakterze prefekta studiów, wykładowcy (filozofii i teologii scholastycznej) i kaznodziei (Lublin, Poznań, Wilno). Stopniowo piął się po szczeblach struktury Towarzystwa (w latach 1606, 1607, 1611, 1615, 1619, 1623, 1628 brał udział w obradach Kongregacji Prowincji), uzyskując wpływ na funkcjonowanie zakonu i jego przywileje. Po powrocie z Litwy i krótkim pobycie w rodzinnym Poznaniu Bembus objął (1611) stanowisko nadwornego kaznodziei króla Zygmunta III w miejsce sędziwego już i schorowanego Piotra Skargi (zm. 27 listopada 1612 r.). W czasie sejmów 1613, 1616 i 1618 r. udzielał się jako kaznodzieja, choć mowy jego nie ukazały się drukiem. Oddalony z dworu królewskiego (1618), dalszą część życia dzielił pomiędzy pracę wykładowcy w kolegiach jezuickich (Poznań, Kraków), kaznodziei, pisarza oraz pełniąc wysokie funkcje w strukturach Towarzystwa Jezusowego (wiceprowincjał w okresie 1625–1629, delegat jezuitów polskich na Kongregację Prokuratorów w Rzymie 1629 r.). Od 1626 r. aż do śmierci związany z krakowskim Domem Profesów

dysponujący intelektem i nieprzeciętnymi umiejętnościami retorycznymi był typowym reprezentantem swojego środowiska oraz epoki ukształtowanej przez kontrreformacyjne uchwały soboru trydenckiego. Prócz osiągnięć na polu akademickim i kaznodziejskim, Bembus napisał szereg dzieł teologiczno-filozoficznych, apologetycznych, polemicznych i panegirycznych, jakie zachowały się w rękopisach bądź ukazały drukiem w okresie niemal sześciu dekad jego intensywnej pracy w służbie Kościoła (zob. Estreicher, 1891; Nowy Korbut, 1964; Darowski, 1985). Wśród tych pism jest też dość rzadko wspomiana w pracach naukowych broszura zatytułowana *Wzywanie do jedności katolickiej narodu ruskiego religiej greckiej z Kościołem rzymskim*, będąca bezpośrednim owocem pobytu Bembusa we Lwowie w 1629 r. na odbywającym się tam synodzie unickim².

Pierwsze trzy dekady realizacji postanowień synodu brzeskiego (1596) upłynęły pod znakiem niekończących się sporów zwolenników i przeciwników idei zjednoczenia Cerkwi prawosławnej z Kościołem rzymskim. Unia, która z definicji miała na celu przełamanie stanu schizmy, wprowadziła w społeczności chrześcijan w Rzeczypospolitej nowe podziały i napięcia wymagające często zdecydowanych interwencji ze strony władz świeckich i kościelnych. Podjęte działania na rzecz „uspokojenia Rusi” przynosiły tylko pozorne skutki, bowiem opór przed unią wśród prawosławnych nie malał, a Cerkiew, zdawałoby się w stanie poważnego kryzysu, zdołała z czasem okrzepnąć, a nawet odtworzyć częściowo swoją hierarchię (1620). Napiętym stosunkom unicko-prawosławnym nie pomagało przejmowanie (nierzadko siłowe) dóbr cerkiewnych, jawne faworyzowanie duchowieństwa unickiego przez instytucje i urzędy państwa, dwuznaczne kontakty prawosławnych biskupów ruskich z Moskwą czy wywołujące konflikty z władzami znoszenie (a przynajmniej ograniczanie) przywilejów bractw cerkiewnych. Przysłowiowej oliwy do ognia dołała męczeńska śmierć unickiego arcybiskupa połockiego Jozafata Kuncewicza (1623), skutkująca represjami nie tylko względem witebskich sprawców tego zabójstwa. Promowanie unii w państwie powodowało odkładanie na później przez kolejne sejmy spraw dotyczących Cerkwi, co wywoływało nie tylko frustrację prawosławnego duchowieństwa

przy kościele św. Barbary, gdzie na stanowisku prepozyta doradzał prowincjałom i aktywnie uczestniczył w życiu zakonu. Mateusz Bembus zmarł 30 lipca 1645 r. w Krakowie w wieku 78 lat. Pochowany został w kryptach kościoła św. Barbary w Krakowie obok 138 znamienitych współbraci swego zakonu oraz wielu świeckich dobrodziejów kościoła i zakonu. Na temat życia i działalności Bembusa zob. Pelczar, 1896; Wielewiczki, 1899; Załęski, 1900; Załęski, 1901; Bednarski, 1935; Nowy Korbut, 1964; Grzebień, 1981; Darowski, 1985; Paszenda, 1985; Witkowski, 1989; Encyklopedia, 1996; Teresińska, 2002; Buszewicz, 2017.

2 Krótkie ekscerpty lub parafrazy zob. Przyłęcki, 1854; Harasiewicz, 1862; Załęski, 1901, s. 68–70.

i szlachty, ale też czyniło status prawny wyznawców „religii greckiej” co najmniej niejasnym. Wbrew oczekiwaniom i deklaracjom brzeskim kler unicki nie został zrównany w prawach z duchowieństwem łacińskim, a opór stawiany przez wiernych prawosławnych skłaniał unickich hierarchów do podjęcia myśli o konieczności pojednania z prawosławnym episkopatem i zawarcia z nim jakiejś formy porozumienia (najlepiej na gruncie synodu unijnego), pozwalającego na złagodzenie napięć i ustabilizowanie relacji między wyznaniem. Pojawiające się w tym czasie projekty utworzenia osobnego patriarchatu ruskiego w zasadzie nie znalazły zrozumienia u żadnej ze stron. W kurii rzymskiej i wśród decydentów obozu katolickiego zaczęła przeważać opinia o konieczności dalszego zwalczania prawosławia i popierania wyłącznie interesów Kościoła unickiego. Dla biskupów ruskich Rzym miał jedynie ofertę przejścia na unię, a pomysł zwołania kolejnego synodu unijnego w Rzeczypospolitej uznano wręcz za szkodliwy, ponieważ mógł zostać odebrany jako podważający ustalenia zawarte w Brześciu. Nadto obawiano się sytuacji, w której porozumienie zostałoby wypracowane przez dwa wyznania obrządku wschodniego bez obecności i wiodącego udziału przedstawicieli Kościoła katolickiego (Przekop, 1984; Mironowicz, 2001). Po stronie prawosławnej też nie było widać entuzjazmu, gdyż władcy musieli się liczyć z rosnącymi antyunijnymi i antykatolickimi nastrojami na Rusi (zwłaszcza w Kijowie) oraz naciskami ze strony Kozaków, coraz chętniej występujących w roli obrońców „wiary ojców”. Choć pomysł metropolity Józefa Welamina Rutskiego torpedowano z dwóch stron, to król Zygmunt III był mu przychylny, widząc w tym jakieś szanse na „pojednanie Rusi z Rusią”, tak potrzebne zagrożonej z zewnątrz Rzeczypospolitej. Pierwszą próbę podjęto w 1626 r. w Kobryniu, gdzie z woli króla zawieszano na synod unijny biskupów zarówno unickich, jak i prawosławnych. Zjazd nie przyniósł oczekiwanych efektów, choć pewne nadzieje na przyszłość dawała konwersja arcybiskupa Melecjusza Smotryckiego, która dokonała się nieco później (1627).

Podobnie bezowocny w kontekście pojednania unicko-prawosławnego okazał się synod w Kijowie (15 sierpnia 1628 r.), na którym władcy zajęli się głównie osądem postępku Smotryckiego i potępieniem jego *Apologii peregrynacji do krajów wschodnich*. Sejmy z lat 1627 i 1628 tradycyjnie nawoływały do uspokojenia relacji wyznaniowych, ale odkładały dyskusje i decyzje w tych sprawach na kolejne obrady. Idea unii grekokatolików z prawosławnymi poprzez powołanie nowego patriarchatu w Kijowie powróciła w 1629 r. ponownie z inicjatywy metropolity Rutskiego. Tym razem starano się ją zrealizować poprzez dwa odrębne synody – prawosławny w Kijowie i unicki we Włodzimierzu, gdzie niezależnie od siebie hierarchowie mieli się pochylić nad założeniami przyszłej unii. Trzecim

krokiem projektowanego dzieła zjednoczenia miał być wspólny synod duchowieństwa ruskiego we Lwowie, na którym planowano ogłosić unię i powołanie patriarchatu ruskiego na czele z ówczesnym archimandrytą peczerskim Piotrem Mohyłą. Starania metropolity Rutskiego oraz króla Zygmunta III i tym razem napotkały opór. Stolica Apostolska nie tylko negatywnie oceniła inicjatywę króla i biskupów unickich, ale wręcz skarciła surowo architektów porozumienia za takie działania jako wychodzące poza zakres kompetencji władzy świeckiej. Przypomniano, że zasady unii zostały już ustalone we Florencji i Brześciu, a drogą do jakichkolwiek zmian struktury organizacyjnej Kościoła na Rusi, postrzeganej już jako wyłączone dominium Kościoła rzymskiego, miało być złożenie katolickiego wyznania wiary przez prawosławnych władcyków. Kontynuowane więc niejako na siłę działania króla i metropolity praktycznie skazane były na niepowodzenie. Prawosławny synod w Kijowie (9–11 lipca 1629 r.) wprawdzie się odbył, jednak został zbojkotowany przez Kozaczyznę i prawosławną szlachtę ruską. Obecne na tym zgromadzeniu nieliczne duchowieństwo prawosławne skupiło się po raz kolejny na różnicach doktrynalnych między wyznaniem prawosławnym i unickim, natomiast kluczową decyzję o udziale w jesiennym synodzie lwowskim zaopiniowano negatywnie. Choć przedstawiciele episkopatu w kolejnym dniu (12 lipca) posłali do króla list z zapewnieniem o swej lojalności, jednak wypunktowali w nim rzekome przeszkody uniemożliwiające im podjęcie decyzji o udziale w synodzie unijnym³. Wyluszczone w piśmie różnice dogmatyczne i obrzędowe nie pozostawiały wątpliwości, że biskupi trwają na dotychczasowych pozycjach i utrzymują powściągliwe stanowisko względem doktryny katolickiej, ograniczając się zaledwie do deklaracji nieatakowania jej w kwestiach odmienności. Sprawa zgody na jurysdykcję papieską i uznanie prymatu nie zostały rozpatrzone zgodnie z duchem unii florenckiej i brzeskiej, co było równoznaczne z odrzuceniem jedynej akceptowalnej przez Rzym drogi do zjednoczenia (Długosz, 1938; Przekop, 1984; Mironowicz, 2001; Kempa, 2012).

Na synodzie unijnym we Włodzimierzu (9 lipca 1629 r.) też brak było optymistycznych ustaleń. Za pośrednictwem nuncjusza Antoniego Santacrocego (1598–1641) Kongregacja Propagandy Wiary zablokowała jakiegokolwiek możliwości dyskusji o sprawach dogmatycznych i różnicach doktrynalno-obrzędowych między Kościołami wschodnim i zachodnim, rezerwując prawo do inicjowania takich dyskusji wyłącznie zwołanemu przez papieża soborowi powszechnemu, a nie synodowi lokalnemu. Odsyłano więc tradycyjnie do dokumentów Florencji

3 Wśród nich znalazły się m.in.: brak zgody patriarchy ekumenicznego na synod, nieobecność szlachty ruskiej, brak gwarancji sejmowych dla projektu unii.

i Brześcia, a warunkiem brzegowym uczestnictwa prawosławnych władków w jakimkolwiek wspólnym zgromadzeniu z unitami było przyjęcie przez nich katolickiego wyznania wiary, co czyniło potencjalny synod unijny już *de facto* niepotrzebnym. Groźba ekskomuniki władków unickich w przypadku niezastosowania się do wytycznych Rzymu i samowolnego organizowania synodu unicko-prawosławnego zadziałała paraliżująco. Wprawdzie metropolita Rutski nie odwołał planowanego zjazdu we Lwowie, jednak udział w nim ograniczył się już tylko do obecności duchowieństwa grecko- i rzymskokatolickiego w celu omówienia spraw wewnętrznych dotyczących unitów. Taki scenariusz synodu był zresztą i tak przesądzony z powodu wspomnianych ustaleń synodu kijowskiego, niemniej brak delegacji prawosławnej, niezależnie od powodu jej absencji, był wymownym znakiem relacji panujących pomiędzy wyznaniem i braku rzeczywistej woli porozumienia (Długosz, 1938; Przekop, 1984; Mironowicz, 2001).

Zatem już bez szans na przełomowe decyzje synod we Lwowie odbył się jednak, choć trwał zaledwie jeden dzień – 28 października (liturgiczne wspomnienie św. apostołów Szymona i Judy). Dla podniesienia prestiżu tego zgromadzenia lub też z resztkami nadziei na przybycie delegacji prawosławnej do Lwowa zaproszono dwóch uczonych teologów jezuickich z Krakowa – Mateusza Bembusa i Stanisława Szczytnickiego⁴ (Szczytnickiego), którzy stanowić mieli intelektualne wsparcie dla miejscowych współbraci i przybyłych unitów⁵. Obrady duchowieństwa unickiego odbyły się w cerkwi św. Jura. Jeszcze tego samego dnia uroczyste nabożeństwo w rycie grecko-słowiańskim metropolita Rutski odprawił, za zezwoleniem miejscowego arcybiskupa Jana Andrzeja Próchnickiego, w łacińskiej bazylice archikatedralnej Wniebowzięcia NMP. To tu, po mszy św., ksiądz Mateusz Bembus wygłosił swe okolicznościowe kazanie (Harasiewicz, 1862), które nieco później ukazało się w postaci druku zatytułowanego *Wzywanie do jedności katolickiej narodu ruskiego, religiej greckiej, z Kościołem rzymskim*. Ostatnim akcentem dnia był akatyst ku czci Najświętszej Marii Panny, uroczyscie odśpiewany na kłęczkach (!) w tzw. cerkwi wołoskiej⁶, gdzie po liturgii metropolita udał się wraz z całym synodem (Załęski, 1901). Dopiero nazajutrz, już po formalnym zakończeniu

4 W literaturze postać jezuitę odnotowywana jest pod obiema formami nazwiska, zob. Encyklopedia, 1996, s. 608.

5 Wysłani przez o. prowincjała K. Drużbickiego, na wyraźną prośbę arcybiskupa J.A. Próchnickiego, nie dla dysputy teologicznej, ale – jak twierdzi S. Załęski – „aby łagodnymi sposobami i prywatną rozmową” przygotować umysły do zgody i połączenia obu wyznań, zob. Załęski, 1901, s. 68.

6 Nazywana tak, ponieważ ufundował ją gospodarz mołdawski, Aleksander Łopuszanin (zm. 1568).

synodu, do Lwowa przybyła prawosławna delegacja składająca się z przedstawicieli szlachty ruskiej i bractwa wileńskiego. Wprawdzie podjęła ona nieformalne rozmowy z hierarchią unicką, jednak wobec braku prawosławnych biskupów i zakończenia synodu nie miały one już mocy wiążącej. Obecność prawosławnych Rusinów starano się jednak wykorzystać do omówienia spraw służących przyszłemu porozumieniu i projektowi powołania patriarchy. Metropolita Rutski zorganizował więc „przyjacielskie konferencje”, na których krakowscy i lwowscy jezuita dysputowali o sposobach szerzenia unii i skutecznego stawiania oporu jej bezkompromisowym przeciwnikom. Wiodącą postacią tych narad był świeżo nawrócony Melecjusz Smotrycki, który atakował zarówno pisma patriarchy Cyryla Lukarisa, jak też *Katechizm* metropolity Hioba Boreckiego, obu hierarchom wytykając rzekome „błędy kalwińskie”. Argumentacja i ton perswazyjny oratorów musiały być na tyle wyraziste, że prawosławna szlachta ruska postanowiła wysłać do Lukarisa posłów z oświadczeniem, że jeśli ten nie wyprze się wpływów protestanckich, to prawosławni Rusini przejdą pod posłuszeństwo papieskie (Harasiewicz, 1862; Wielewicki, 1889; Długosz, 1938; Przekop, 1984; Mironowicz, 2001; Kempa, 2012). Napisany pod dyktando unitów i Smotryckiego list do patriarchy carogrodzkiego mógł zrobić wrażenie na urzędnikach królewskich i potwierdzać pojednawcze zamiary poddanych, jednak nie był wyrazicielem rzeczywistych postaw prawosławnych dystansujących się coraz bardziej względem unii, która w zasadzie bardziej potrzebna była ruskim władcom niż zwykłym wiernym.

Okolicznościowe kazanie księdza Mateusza Bembusa zostało wydane w dwóch edycjach – krakowskiej (1629, w drukarni Andrzeja Piotrkowczyka) oraz lwowskiej (1630, w drukarni Jana Szeligi). Jest to niewielka broszura, składająca się zaledwie z 13 nienumerowanych kart, której struktura, treść i forma graficzna są typowe dla polskojęzycznych druków z pierwszej połowy XVII w.⁷ W strukturze dzieła wyodrębniono *Przedmowę* z adresem wojewodzie kijowskiemu księciu Aleksandrowi z Ostroga Zasławskiemu, po której znajduje się tekst właściwego kazania-mowy (*contio*). Dedykowanie pracy możnemu magnatowi kresowemu wynikało przynajmniej z dwóch przyczyn. O pierwszej dowiadujemy się

7 Korzystam z egzemplarza edycji 1629 r. ze zbiorów Biblioteki Jagiellońskiej w Krakowie, sygn. 39051 I, dostępnego również w formie cyfrowej pod adresem: <https://jbc.bj.uj.edu.pl/dlibra/publication/601647/edition/756934>. Karta tytułowa zawiera podstawowe informacje na temat zawartości publikacji, autora, okoliczności i czasu ogłoszenia mowy oraz daty i miejsca wydania. Edycja niemal pozbawiona jest elementów graficznych z wyjątkiem drzeworytowego herbu książąt Zasławskich-Ostrogskich (k. 1v), dwóch inicjałów i prostych zastawek z krzyżami (k. 2 i 4), skromnej winiетки-finaliku (k. 13) oraz bordiur składających się z prostych linii, obramowujących tekst na kolejnych kartach i wyznaczających pola marginesów. Typograficznie więc praca ta nie wyróżnia się spośród innych druków tego rodzaju.

z treści przedmowy i była ona natury losowej. Złożony niemocą fizyczną komisarz królewski nie był obecny na uroczystym nabożeństwie w katedrze lwowskiej, a zatem nie mógł też wysłuchać kazania księdza Bem-busa⁸. Druga przyczyna miała, jak się można domyślić, uzasadnienie praktyczne i wynikała z przyjętej strategii promowania idei unijnej wśród ruskiej magnaterii. Książę Zasławski był znany na Rusi i miał tam znaczny majątek, a nadto piastując od niedawna urząd wojewody kijowskiego, posiadał więzy krwi z wpływowymi rodami prawosławnymi, zatem idealnie nadawał się na patrona sprawy unijnej. Mateusz Bembus odnosi się więc do niego z szacunkiem i życzliwością należnymi osobie tej rangi, upatrując w księciu przedstawiciela warstwy szlacheckiej „zacnej krwi ruskiej”, którą – jak powiada – należy pozyskać „Chrystusowi i namiestnikowi Jego” (k. 2v–3)⁹. Mimo iż przeznaczona była do wygłoszenia podczas kościelnego nabożeństwa, mowa w większym stopniu porusza problematykę społeczną i polityczną aniżeli teologiczną, choć wszystkie jej punkty odnoszą się do szeroko rozumianego zagadnienia eklezjologii. Powodem wygłoszenia kazania był, jak pamiętamy, synod biskupi w Lwowie, zwołany z woli króla dla pojednania dwóch stron „w nabożeństwie swym greckim przeciwnych” (k. 4)¹⁰. Bembus przypomina więc,

-
- 8 Aleksander Zasławski był świeżo mianowanym komisarzem królewskim i w tym celu przybył do Lwowa. Podczas pobytu w mieście, a być może nawet jeszcze przed przybyciem, ciężko się rozchorował i zmarł zaledwie dwa tygodnie po zakończeniu synodu, 14 listopada 1629 r. (Harasiewicz, 1862). Stan zdrowia księcia musiał być poważny, skoro Bembus powiada: „Widział z żalem niemalym wszystkie Lwów, iżżeś W.X.M. o swej własnej mocy na miejsce stromom naznaczone dojść nie mógł, aż W.X.M. cudze ramiona tam zanieść, jakoby do jakiego grobu musiały” [k. 5] (wszystkie cytaty za edycją Kraków 1629). Ponieważ przedmowa datowana jest na dzień 31 października (*ultima Octobris*), a autor zwraca się w niej do księcia jako do osoby chorej, ale wciąż żywej, prawdopodobnie autor przedstawił księciu jedynie rękopis dzieła z nadzieją na lekturę przy poprawie zdrowia. Tekst został opublikowany w niezmienionej już postaci zapewne wkrótce po rychłej śmierci Zasławskiego. By publikacja mogła bowiem zastać go jeszcze żywym, druk musiałby być błyskawiczny, co biorąc pod uwagę odległość od Krakowa i czas konieczny na prace typograficzne, wydaje się wręcz niemożliwe. W wydaniu lwowskim 1630 r. dedykację księciu Zasławskiemu pominięto, w zamian umieszczając wykaz obecnych na synodzie unickich hierarchów kościelnych (*Graeci ritus, cum Ecclesia Romana Unitorum, ad Synodum Provinciale, Leopoli in Anno Domini 1629 die 28 Octobris congregatorum nomina. Illustrissimus ac Reverendissimus Metropol. Kijovien. D. Josephus Velamin Ruski. Reverendissimi...*). Nie mając dostępu do egzemplarza tej edycji, korzystam z informacji i przedruków opublikowanych w „Dzienniku Literackim” nr 30 (29 lipca 1854 r.).
- 9 Edycja nie posiada oryginalnej paginacji, w związku z czym wskazania stron pochodzą ode mnie – J.S. Wszystkie cytaty podaję w współczesnionej pisowni i ortografii, kierując się zasadami stosowanymi dla wydawania tekstów staropolskich (typu B).
- 10 Z frazy tej należy wnioskować, że przygotowując tekst kazania, Bembus był przekonany o obecności na synodzie reprezentantów Cerkwi prawosławnej, a nie tylko strony unickiej. Do sprawy tej jeszcze wracam w dalszej części niniejszego studium.

że jest to usankcjonowany tradycją starożytną, jedynie właściwy sposób pokonywania niezgód i różnic w Kościele, przez co biskupie zgromadzenie i intencja jego zwołania uzyskują *a priori* wysoki status soborowości i nieomyślności.

Jak łatwo przewidzieć, myślą przewodnią kazania jest przekonanie (a w zasadzie przypomnienie słuchaczom/czytelnikom) o tym, że „dawni Grecy”, czyli chrześcijanie wschodni greckiej kultury i greckiego języka, „prawowierni i pobożni”, od samego początku pozostawali w łączności i zależności kanonicznej względem Rzymu. Przynależąc bowiem do wspólnoty Kościoła, rozumianego jako mistyczne ciało Chrystusa (zob. J 6, 56; 15, 4–5), uznawali głowę tegoż Kościoła, którą z namiestnictwa Chrystusowego był św. Piotr i jego następcy na rzymskim tronie biskupim. To aksjomatyczne założenie umożliwia jezuitę rozwinięcie mowy w dwóch kierunkach tematycznych: pierwszym – poprzez sięgnięcie do wczesnych dziejów chrześcijaństwa pozwala na poszukiwanie argumentów potwierdzających pierwotną jedność i zrzucenie winy za kościelne rozerwanie na „hardych” i „śmiałych” patriarchów Konstantynopola (zwłaszcza późniejszych, carogrodzkich); drugim – nawołując do zjednoczenia, czyli unii, jako koniecznego odtworzenia dawnego modelu Kościoła opartego na pełnych szacunku i miłości (choć nie równoprawnych!) relacjach Wschodu i Zachodu.

Osią pierwszej części homilii, a zarazem oryginalnym pomysłem na organizację struktury mowy, jest motyw tablicy umieszczonej z rozkazu Pilata nad krzyżem Chrystusa, na której w trzech językach – hebrajskim, greckim i łacińskim został zapisany tytuł winy skazańca (J 19, 19–22; zob. Mt 27, 37; Mk 15, 26; Łk 23, 38). Dobrany celowo, jak powiada autor, „dla pożytku pospolitego, zwłaszcza ludzi nabożeństwa cerkiewnego” (k. 5), ten barokowy koncept ma ukazać zadziwiające działanie Ducha Świętego, który przez osobę rzymskiego prefekta i „ręką poganina” sporządził, a następnie obronił przed żądaniami korekty tekst posiadający głęboki sens teologiczny i znaczenie eklezjalne. Egzegeza motywu i samego napisu na tablicy tworzą ciąg objaśnianych przez jezuitę „tajemnic”, w których zawarte są zakodowane przesłania odnoszące się do historii Kościoła, a przede wszystkim jego zaprojektowanej przez Boga hierarchicznej struktury.

Pierwsza „tajemnica” trójjęzycznego tytułu winy, zdaniem mówcy, odsłania się w przekonaniu, że Chrystus przez swoją śmierć na krzyżu „miał królem i panem przez wiarę i miłość zobopólną zostać” trzech ludów („narodów”) – żydowskiego, greckiego i rzymskiego, które „na on czas po wszystkim świecie rozproszone” Zbawiciel pragnął zgromadzić w jednym Kościele. Biblijnym kontekstem tej interpretacji jest oczywiście znana wypowiedź Jezusa nadająca zapowiadanej wspólnocie chrześcijan

wymiar ekumeniczny (J 17, 20–26). Posiłkując się autorytetem utytułowanych komentatorów tekstów ewangelijnych – „Cyrillusa Greczyna” i „Theophilakta”¹¹, Bembus rozwija swoje objaśnienie w duchu utrwalonego w dawnej historiografii przypisywania starożytnym ludom charakterystycznych cech i umiejętności. Stereotypowo więc kojarzy Rzymian¹² z potęgą, Greków z mądrością, a Żydów z „nabożeństwem”, czyli pobożnością, rozumianą tu z pewnością jako przywiązanie do religii, a nie postępowanie zgodnie z duchem jej zasad. Dlatego też, jak czytamy, jedyną „zasługą” narodu żydowskiego stało się to, że narodził się w nim Mesjasz, podczas gdy udziałem Greków było przechowanie i podanie następnym pokoleniom nauk i „wszelkiej mądrości filozofów pogańskich”. Jak nie trudno się domyślić, na czele zgromadzenia umieszczeni zostali Rzymianie – „monarchowie świata wszystkiego”, którzy władali narodami i podawali im prawa (k. 5–5v).

W objaśnieniu drugiej „tajemnicy tytułu” autor skupia się na uproszczonej i anachronicznej wizji kształtu pierwotnej wspólnoty chrześcijan, która w jego przedstawieniu zredukowana zostaje do „narodu” greckiego i łacińskiego jako „przedniejszych członków jednego ciała” (k. 5v). Odpadnięcie, a raczej wykluczenie (się), Żydów ze wspólnoty zbawionych jest oczywiście skutkiem odrzucenia przez nich mesjańskiego charakteru działalności Jezusa i następstwem aktywnego udziału w Jego skazaniu na śmierć (zob. Mt 27, 15–26). Przemilczany przez Bembusa udział w Kościele judeochrześcijan, posługujących się przecież językami aramejskim i hebrajskim, pozwala mówcy zbudować dwubiegunowy obraz Kościoła pierwotnego rozpiętego pomiędzy pogańskim (wciąż jeszcze) światem grecko- i łacińskojęzycznym, który – jak czytamy – w swoich strukturach kościelnych trwał w jedności wiary i sakramentów „pod jednym pastorem i głową”. Różnice (a w zasadzie odmienności) obrzędowe w tym

11 Chodzi o dwóch cieszących się znacznym autorytetem i popularnością egzegetów pism biblijnych – św. Cyryla, biskupa Aleksandrii (zm. 444), oraz Teofilakta, arcybiskupa Ochrydy (zm. ok. 1107). Wprawdzie Cyryl urodził się w Egipcie (Theodosios), jednak był grekojęzyczny, a literacka i hagiograficzna tradycja bizantyńska utrwaliły jeszcze taki jego wizerunek. Teofilakt natomiast był rodowitym Grekiem z Eubei. Pisma obu pisarzy przez stulecia traktowane były jako miarodajne źródła egzegetyczne i teologiczne, a ich spuścizna obecna zarówno w przednowożytnych rękopisach, jak też XVI- i XVII-wiecznych edycjach drukowanych.

12 Choć w omawianej edycji nazwy własne Grecy, Rzymianie i Żydzi wydrukowane zostały zgodnie z zasadami dzisiejszej ortografii, czyli od wielkiej litery, to jednak w dziele Mateusza Bembusa nie odnoszą się do etnonimów w obecnym rozumieniu, ale oznaczają grupy ludów posługujących się (umownie zresztą) trzema odnotowanymi w ewangelicznym przykładzie językami. Nazwy te odsyłają zatem nie do konkretnych etnosów, ale reprezentantów trzech starożytnych modeli religijno-kulturowych – judaistycznego, hellenistycznego oraz rzymskiego, których znakami rozpoznawczymi są właśnie używane w kulturowej komunikacji wspomniane trzy języki.

czasie dotyczyć miały przede wszystkim podstawowej kwestii używania różnych języków i niektórych własnych „porządków”, czyli obrzędów i ceremonii. Dla odmienności tych uczony jezuita nie ma jednak zastrzeżeń, a nawet uważa je za cenne i celowe działanie Ducha, bowiem tym sposobem *Ecclesia* – Oblubienica Chrystusowa, strojna była „jako w szatach farb rozmaitych” i trwała w jedności oraz wzajemnym poszanowaniu (k. 6).

Wątek językowy stanowi źródło egzegetycznej inspiracji również w przypadku trzeciej „tajemnicy”. Tym razem Bembus zwraca uwagę na nieprzypadkowo jego zdaniem zachowany porządek, czyli kolejność (pozostałych) dwóch języków. Pierwszeństwo greki przed łaciną w napisie Pilata miało mieć znaczenie prorocze i zapowiadać, że Grecy wcześniej niż Rzymianie porzucą pogaństwo i stanowią będą zrab wspólnoty Kościoła, której „szerokością i prędkim rozmożeniem swoim, miał zachodni łaćniński poprzedzić” (k. 6). Poszukując na Wschodzie pierwocin chrześcijaństwa, Bembus wskazuje na postać setnika Korneliusza, łacinnika wprawdzie i rzymskiego żołnierza, który przyjąwszy wraz ze swym domem chrzest od św. Piotra Apostoła (zob. Dz 10, 1–48), „do nawrócenia pogan, szerokie wrota, jako królestwa niebieskiego klucznik, otworzył”. Potwierdzone licznymi świadectwami biblijnymi i historycznymi początki chrześcijaństwa na Wschodzie mogły stanowić niewygodny argument dla zwolenników rzymskiego prymatu, dlatego jezuita wysuwa ponownie na plan pierwszy osobę św. Piotra, który „na wschód słońca w Antiochii stolicę swego apostołskiego urzędu pierwiej niż w Rzymie na Zachód zasadził”. Idąc tropem doskonale znanej tradycji literackiej (liturgicznej i patrystycznej) topiki światła jako synonimu rozszerzającej się na cały świat wiary Chrystusowej, osadzonej w łatwym do zaobserwowania w naturze motywie słońca podążającego ze wschodu na zachód, autor przywołuje szereg osób i zdarzeń kojarzonych z chrześcijańskim Wschodem, a uznawanych przez Kościół zachodni również za część własnej tradycji¹³. Pojawia się tu dość zaskakująca konstatacja, gdy jezuita powiada:

13 Wspomniałszy postaci św. św. Marii (Bogurodzicy), apostołów – Barnaby, Jana i Marka, Dionizego (Areopagity) oraz Ignacego Antiocheńskiego, kaznodzieja konstatuje: „Wieleby się tu mogło mówić o różnych ozdobach, którymi Kościół wschodni od Boga opatrzony i nadany, na wszytek świat sławnym został: mogłoby się wyliczyć tak wiele zacnych i uczonych doktorów i pisarzy tego Kościoła, których nauką i pisanem Kościół Boży ustawicznie się posila i przeciwko najazdom heretyckim zastawia; mogłoby się wspominać tak wiele walnych św. soborów, które się na umocnienie prawdy katolickiej i na zatłumienie błędów heretyckich, w Kościołach greckich, od biskupów greckich odprawowały; mogłoby się jeszcze przypomnieć tak wielkie roje i wojska pustelników i zakonników św. św., którymi pustynie i miejsca inne wschodniego się Kościoła napelniały” (k. 6v).

Z tych tedy i inszych miar Kościoł wschodni grecki, przodek swój bez żadnej Kościoła zachodniego łacińskiego zawisności, i owszem z chętnym przyznawaniem otrzymał. A zatem za tym przodkowaniem Kościoła wschodniego, nie szło nigdy przodkowanie władzy i zwierzchności nawszytek inny Kościoł (k. 6v).

Ewidentnie celem tej protekcyjnie brzmiącej uwagi było zakwestionowanie aspiracji wschodnich hierarchów do potencjalnych roszczeń wynikających z historycznego starszeństwa. Wspomniane bowiem „przodkowanie władzy i zwierzchności” ma być prymarnie względem kształtowania się organizacji kościelnej i przypisane personalnie osobie św. Piotra i jego następców na tronie biskupa Rzymu. Zagadnienie prymatu odnosi się bowiem nie do chronologicznego starszeństwa, ale prerogatyw uzyskanych bezpośrednio od Zbawiciela na podstawie niepodlegającego reinterpretacji posłannictwa (zob. Mt 16, 15–19; J 21, 15–19) i wynikających z tego tytułu skutków prawnych. Klasycznym argumentem takiej zależności jest ochoczo przywoływany przez polemikę religijną przykład powołania dwóch pierwszych apostołów – Andrzeja i Piotra. Wprawdzie z przekazu ewangelicznego jasno wynika, że Andrzej wcześniej niż Piotr poznał Jezusa (zob. J 1, 40–42), jednak to Piotr – jak przypomina kaznodzieja – z woli Jezusa zajął pierwsze miejsce wśród apostołów i wymieniany jest w ewangeliach zawsze przed Andrzejem (Mt 10, 1–4; Mk 3, 16–19; Łk 6, 12–16). Podobnie historyczne pierwszeństwo Kościoła jerozolimskiego nie przełożyło się na aspiracje jego biskupów do zwierzchności nad innymi wspólnotami i nie przeszkodziło patriarchatowi Jerozolimy zająć ostatniego miejsca w pentarchii¹⁴. Poszukując koronnego dowodu za „przełożeniem i władzą” św. Piotra nad wszystkimi Kościołami, Bembus zaskakuje kolejnym konceptem, gdy powiada, że

przełożństwo tego Kościoła [tj. rzymskiego – J.S.] i to też znaczyło, iż na tytule Krzyża Pańskiego, łaciński język na miejscu ostatnim w porządku, ale pierwszym zacnością, bo głowy Pana naszego na krzyżu przybitego najbliższym Piłat położył, jako ten język, który jemu był przyrodzony, i którego on jako Rzymianin względem greckiego żadną miarą znieważać nie chciał (k. 7).

Ta dość kuriozalna w swej pokrętnej logice, choć niewątpliwie zapadająca w pamięć argumentacja niesie ze sobą specyficzne dla XVII-wiecznych

14 Co ciekawe, w tym miejscu, przedstawiając Jerozolimę jako patriarchat, Bembus nie wspomina nawet o Konstantynopolu, z którym hagiograficzna legenda wiąże osobę Andrzeja Apostoła. Wątek ten znany był doskonale literaturze religijnej (w tym polemicznej) w XVII w., zob. Stradomski, 2003b, s. 89, 127–130.

sporów międzywyznaniowych poczucie wyższości kulturowej i przywiązania do własnej tradycji językowej. Dalsza część wyводу nie wychodzi również poza ramy nakreślone przez ustalenia soboru trydenckiego i odnosi się do narzuconego przez Rzym monarchicznego modelu Kościoła. W sprawach rządów kościelnych Bembus jawi się jako zdeklarowany przeciwnik soborowej demokracji („co go arystokracją Grecy zowią, to jest przełożęństwo wielu osób, władzą i zwierzchnością sobie równych”), a dla papieża rezerwuje prerogatywy zaczerpnięte wprost ze świeckiego, cesarskiego albo królewskiego modelu sprawowania władzy. Jezuita bez ogródek powiada: „monarchią albo jedynowładaniem Chrystus Kościół swój opatrzył, bo i nad samemi Apostołami, którzy w Kościele Jego najwyższą moc i władzą mieli, Piotra św. jako urzędnika i namiestnika swego, a głowę wszystkich postawił” (k. 7)¹⁵. Sięgając znów do wypowiedzi cieszących się autorytetem „Kościoła greckiego doktorów” – Teofilakta Ochrydzkiego i Jana Chryzostoma, umacnia tezę o hierarchiczności apostołów, „dowodząc”, że projekcja otrzymanej od Chrystusa władzy pasterskiej umożliwiła św. Piotrowi scedowanie jej później na pozostałych apostołów, którzy już w jego imieniu „zawiadywali owcami”, jako że był „ustami apostołskimi (...) także gromady onej apostołskiej wierzchem i księciem” (k. 7v). Idąc dalej w stronę uzasadnienia modelu monarchicznego Kościoła, Bembus odwołuje się do teologicznej figury Chrystusa Króla, rozwijając interpretację w stronę argumentacji logicznej i pragmatycznej. Powiada bowiem, że skoro Chrystus jako „duchowny” król włada w swoim „duchownym” królestwie (Kościele), to nie sposób uznać, by wolą Jego było powołanie dla tegoż królestwa wielu królów i to na dodatek równych sobie. Skuteczna władza królewska to jedynowładztwo i hierarchia, dlatego proponowany przez Wschód model soborowy jest, jego zdaniem, po prostu wbrew naturze („wielogłowie”). Konstatuje zatem, że „[Jezus] który do nieba odchodzić miał, namiestnikiem obecnym Piotrem św. i następnikami jego Kościół swój opatrzył, chcąc, aby to ciało Jego jedną głową, nie wiele głów sobie równych rządziło” (k. 8). Wprawdzie Bembus gotów jest warunkowo (a raczej hipotetycznie) dopuścić równość „mocy i władzy” starożytnych patriarchów Kościoła wschodniego i Rzymu, jednak względem biskupa Carogrodu możliwość taką stanowczo wyklucza. Kategoryczność wypowiedzi Bembusa w tej sprawie nie jest zaskakująca, bowiem Konstantynopol i jego kościelni hierarchowie, przynajmniej od czasów patriarchy Focjusza, stanowili problem dla polityki kościelnej Rzymu i ponad osiemset lat później w tej kwestii niewiele się zmieniło. W obszarze sporu o prawo sukcesji apostołskiej powodów podniesienia lokalnej stolicy biskupiej Bizancjum do rangi patriarchatu oraz

15 Należy pamiętać o domyślnych (i deklarowanych) adresatach mowy, którzy w większości przynależeli do broniącego swoich „przyrodzonych” praw szlacheckiego stanu Rzeczypospolitej.

okoliczności, w jakich doszło do schizmy kościelnej, zestaw przywołanych przez mówcę „dowodów” w zasadzie należy uznać za klasyczny, tj. nieodbiegający treściowo, argumentacyjnie i interpretacyjnie od podobnych wątków XVI- i XVII-wiecznej katolicko-unickiej polemiki z prawosławiem. Roztaczając obraz niemal tysiącletniej (sic!) podległości Konstantynopola Stolicy Apostolskiej, jezuita sięga raz po raz głęboko w przeszłość, by słuchaczy/czytelników utwierdzić w przekonaniu, że strona rzymska odwołuje się do treści starożytnych praw i pierwotnych zasad, które wiele więcej znaczą niż późniejsze zwyczaje, wolty i ambicje kapryśnych patriarchów greckich¹⁶. Wykazanie odwiecznej podległości Kościołów wschodnich następcom Tronu Piotrowego nie było tylko kwestią porządkującą wizję dziejów kościelnych, ale stanowiło platformę ideową wszelkich działań unijnych, jakie podejmowane były od czasów wielkiej schizmy (1054) aż do początku XVII w. Kolejny zestaw argumentów przywołanych przez Bembusa dotyczy więc dwóch kluczowych dla relacji z Kościołem bizantyńskim soborów średniowiecznych – w Lyonie (Lugdunie) oraz Florencji. Oba zakończyły się, jak wiadomo, formalnym zawarciem aktów unii, dlatego traktowane są przez pisarzy zachodnich jako skuteczne dzieła powrotu do stanu pierwotnej (starożytnej) jedności i apostołskiego uporządkowania. Udział cywilnych i kościelnych reprezentantów Konstantynopola na obu soborach traktowany jest w źródłach katolickich jako dowód uznania zwierzchności papieskiej przez patriarchów carogrodzkich. Na potwierdzenie prawdziwości takich opinii Bembus przytacza w łacińskim oryginale i własnym przekładzie fragment tekstu florenckiego wyznania wiary (k. 9–9v). Nie wdając się oczywiście w historyczne niuanse, twierdzi, że przywrócona wówczas jedność Kościoła została zaprowadzona w szczególności na ziemiach Korony i Rusi, gdzie przyniesione przez metropolitę Izydora florenckie wyznanie wiary miało ochoczo przyjąć „duchowieństwo wszystkie i stany świeckie”. Dowodem tego jest chętnie wskazywany przez katolickich polemistów list do papieża Sykstusa IV, zachowany w starych kopiach przynajmniej w dwóch cerkwiach ruskich (k. 9v). Unia florencka, jak wiadomo, była ideową i kanoniczną platformą dla późniejszej unii brzeskiej, na której temat – co już teraz należy wyraźnie podkreślić – w całym swoim tekście kazania Mateusz Bembus nie wspomina ani słowem!

Ostatnia, czwarta, „tajemnica” napisu na krzyżu staje się jednocześnie kontrapunktem wezwania do jedności stanowiącego retoryczną oprawę finalnej części mowy. Tym razem zagadka zawiera się w umieszczeniu

16 Paradoksalnie do dokładnie tych samych idei, choć odmiennie argumentowanych i interpretowanych, odwoływali się polemiści prawosławni, którzy w modelu Kościoła starożytnego (rozumianego przez nich jako apostołski, ale soborowy) widzieli jedyną drogę do odtworzenia dawnej jedności chrześcijan. Zob. Stradomski, 2003b.

obok siebie napisów tytułu winy w języku greckim i łacińskim. Zdaniem egzegety, stało się to z woli Ducha Świętego po to, by te dwa „narody” – łaciński i grecki, jednoczyły się wspólną wiarą i wzajemną miłością. Napisy znalazły się bowiem celowo na wspólnej tablicy, a nie na dwóch osobnych, co należy odczytać jako zachętę do utrzymania jedności (pojednania), a nie rozerwania kościelnego. Budując klimat woli porozumienia, kaznodzieja zapewnia, że Chrystus chce „mieć za syny” zarówno greków, jak i łacinników, by wspólnie czerpali z niosących zbawienie owoców Jego męki¹⁷. W takiej zgodzie i miłości Kościoły Wschodu i Zachodu trwały, jak twierdzi, przez tysiąc lat, co sugeruje, że stan pojednania (unii) jest naturalny i oczekiwany przez Boga. Dawnych i współczesnych przeciwników unii mówca napomina takimi oto słowami:

Kto tedy tej jedności i miłości przyjacielem nie jest, ten napis Krzyża Chrystusowego psuje, i co On chciał zjednoczyć i w kupę zebrać, rozdwa i rozrywa. To pewna, iż który się naród z tego tytułu wypisuje, i który sobie inszego miejsca, nie przy Kościele rzymskim szuka, ten nie chce Chrystusa za króla mieć, który samym tylko narodom zjednoczonym, i wiarą i miłością spojonym, panuje i króluje (k. 10).

Ostrzeżenie zawarte w tej wypowiedzi jest aż nadto czytelne. Pobrzmiewa w nim echo wspomnianego w objaśnieniu drugiej „tajemnicy” wykluczenia Żydów z Kościoła i jego zbawczych uprawnień, ale też dostrzegamy przyganę względem protestantów (kacerzy) i prawosławnych (schizmatyków) atakujących Kościół rzymski osobno, a niekiedy też razem. Jedność kościelna rozumiana jest tu jednoznacznie jako uczestnictwo we wspólnocie z chrześcijaństwem rzymskim, które posiada, zdaniem Bembusa, wyłączność na łaskę Chrystusa i dziedzictwo Jego (nie tylko niebieskiego, jak się wydaje) królestwa. Stan schizmy, a zwłaszcza świadome w nim pozostawanie, jest równoznaczne z odrzuceniem owoców zbawczej męki, przez co posiada znamiona apostazji. Retorycznie zapytuje więc kaznodzieja: „czemuż się różnić i od siebie niezgodą oddzielać mamy? czemu z tytułu Krzyża Pańskiego wypisować? Łacińskiego rzymskiego języka nikt z napisu krzyżowego nie wymaże, kto grecki z niego wymazać usiłuje, i od łacińskiego oderwać, ten napisu tego gwałtownikiem się staje” (k. 9). Motyw wykluczenia (się) kontestatorów unii z udziału w soteriologicznych prerogatywach Kościoła rzymskiego, poza którym – jak naucza sobór trydencki – nie ma zbawienia, będzie powracał w wypowiedziach Bembusa do końca homilii.

17 Jednocześnie w tekście pojawia się stwierdzenie (k. 12v–13), że pełnię owoców tego zbawienia można pozyskać wyłącznie w Kościele zachodnim.

Inwokacyjna apostrofa: „Cny narodzie ruski, do ciebie na końcu mowę moję obracam” sygnalizuje początek drugiej części retorycznej oracji Bembusa. Tutaj struktura kazania także zorganizowana jest w cztery główne „argumenty”, ilustrujące opozycyjny wątek schizma-unia. Utrzymując protekcyjny styl wypowiedzi, jezuita zaczyna od dającej psychologiczną przewagę nad adresatami mowy konstatacji, w której wyraża wątpliwość co do czasu i okoliczności, w jakich Ruś została ochrzczona. Sam fakt wczesnej chrystianizacji i udziału w niej przedstawiciele patriarchatu Konstantynopola nie jest kwestionowany, co zresztą nie było możliwe, w obliczu licznych źródeł historycznych i mocno utrwalonej wśród prawosławnych Rusinów pamięci kulturowej. Łacińska historiografia i polemika religijna starała się zamiast tego nadać tym wydarzeniom nieco mniej formalny charakter, utrwalając przede wszystkim przekonanie o łączności kanonicznej Konstantynopola i Rzymu w tym czasie, a zatem domyślnej zależności jurysdykcyjnej greckiego i słowiańskiego chrześcijaństwa od Stolicy Piotrowej. Jezuita powiada:

Nauczyłeś się [narodzie ruski – J.S.] wiary od Greków, wzięłeś porządkę i obrzędy z Carogrodu. Tęgoć Łacinnicy nie ganiają, ani cię w tym bynajmniej nie winują, i do tego cię koniecznie nie wiedzą, abyś ceremonij greckich i nabożeństwa z porządkami odstąpił, bo wiedzą iż przy tych ceremoniach, w jedności i posłuszeństwie Kościoła rzymskiego trwając, zbawienia wiecznego możesz dostąpić (k. 10v).

Przekonanie o potrzebie trwałej komunii narodu ruskiego z Rzymem jest tak silne, że jezuita podaje kolejno cztery argumenty (w zasadzie zbiory argumentów) niezbędne, jego zdaniem, dla zbawienia Rusinów.

Pierwszy dotyczy wydarzeń tzw. schizmy focjańskiej, a w zasadzie już stanu jej przełamania. Panujący wówczas w Konstantynopolu i wspomniany w źródłach historycznych w związku z pierwszym chrztem Rusi cesarz Bazyli Macedończyk ukazany zostaje jako orędownik jedności kościelnej, który „posły Adriana papieża (...) z pokorą (...) całując uczcił” (k. 10v). Winą za wprowadzenie schizmy tradycyjnie obarczony zostaje patriarcha Focjusz, który kierując się „złością i pychą (...) niesprawiedliwie osiadł stolicę” biskupią, wpierw doprowadzając do usunięcia z niej legalnie sprawującego urząd patriarchy Ignacego. Kontekst odtworzonego powagą „soboru powszechnego”¹⁸ stanu jedności Kościoła jest zasadniczy dla zrozumienia głównego argumentu katolickiej polemiki z ruskim

18 Chodzi o synod biskupi w Konstantynopolu na przełomie 869 i 870 r., który zakończył się potępieniem patriarchy Focjusza. Przez Kościół zachodni traktowany jest jako VIII sobór powszechny, natomiast przez Cerkiew prawosławną uznawany za synod lokalny.

(słowiańskim) prawosławiem, jaki w tym miejscu się zwykle pojawia, czyli postaci i dzieła św. św. Konstantyna-Cyryla i Metodego. Posiłkując się „sobornikami słowackimi” (tj. cerkiewnosłowiańskimi prologami) oraz annałami kardynała Baroniusza, Bembus przytacza historię pobytu świętych braci w Rzymie, zwyczajowo akcentując fakt przyniesienia relikwii św. Klemensa oraz liturgicznych ksiąg słowiańskich, przełożonych z greki, które „po pilnym przeczytaniu Adrian papież potwierdził”. Jezuita wspomina również o wyświęceniu z rozkazu papieskiego pierwszych słowiańskich kapłanów i uroczystym sprawowaniu liturgii w języku słowiańskim. Konkluzja nasuwa się więc sama:

Z Rzymu tedy służba Boża po słowieńsku jest potwierdzona, i od Stolicy Apostolskiej rzymskiej powagę swoją ma, i pierwszy apostołowie słowieńscy, od Kościoła rzymskiego jako od matki się swojej znali. Urodził was tedy Kościół carogrodzki, ale w zgodzie i miłości Kościołowi rzymskiemu zjednoczony; i tak was do tytułu Krzyża Pańskiego podle łacinników przypisał, od którego jako się oderwał, z matki kiedyś życzliwej, w macochę się wam szkodliwą i nieprzyjazną odmienił (k. 11).

Utrwalony w ten sposób obraz „greckiego odszczepieństwa” i korzeni chrześcijaństwa ruskiego pozostającego w jedności z Rzymem znajduje swoje rozwinięcie w drugim i trzecim „argumentie”. Kaznodzieja stara się wyłączyć Kościół ruski z udziału w grzechu schizmy Cerulariusza, przywołując postaci kolejnych metropolitów kijowskich – Ilariona, Efrema i Jana, którzy „z patriarchą carogrodzkim nie przestawali”¹⁹. Nadto podaje przykłady podtrzymywania przez Kijów relacji z Zachodem (wprowadzenie święta przeniesienia relikwii św. Mikołaja do Bari, listy do papieży), a przede wszystkim gesty troski o utrzymanie jedności Kościoła. W tym ostatnim aspekcie szczególne znaczenie miały mieć działania na rzecz wprowadzenia na Rusi postanowień soboru florenckiego, a zatem na szczególną pochwałę w ustach kaznodziei zasłużyły tu postaci metropolitów – Izydora

19 Ilarion (Hilarion, zm. ok. 1054/ok. 1088) był pierwszym metropolitą kijowskim, który przejął tradycję powoływania na ten urząd kandydatów wysuwanych przez patriarchat ekumeniczny. Ten dość wymowny gest polityczny księcia Jarosława Mądrego w sposób oczywisty postawił Ilariona w sytuacji konfliktowej z Konstantynopolem, co przez niektórych dziejopisów odbierane było jako wyraz osobistego sprzeciwu metropolity wobec polityki patriarchy Michała Cerulariusza, kojarzonego jednoznacznie ze schizmą kościelną. Wspomniany przez Bembusa Efrema to zapewne otoczony kultem prawosławny metropolita perejaślawski św. Efrema Peczerski (zm. ok. 1091/ok. 1100), często mylony z przypuszczalnym metropolitą kijowskim Efremem II Grekiem (zm. 1093), zob. Mironowicz, 2003, s. 60–61, 290. Natomiast w przypadku metropolity Jana IV, który rzeczywiście prowadził korespondencję z papieżem Aleksandrem III, Bembus podaje mylną datę 1170 r. (k. 11), podczas gdy źródła wskazują rok 1166 jako datę śmierci kijowskiego hierarchy.

i Grzegorza Bułgara²⁰. Wychodząc nieco dalej, Bembus cytuje treść kwestionowanego przez stronę grecką rzekomego testamentu patriarchy carogrodzkiego Józefa na potwierdzenie uznania przez Konstantynopol prawdziwości zachodnich dogmatów oraz jurysdykcji biskupa Rzymu²¹ (k. 11v). Co więcej, przywilej króla polskiego Władysława (Warneńczyka) z 1443 r., dany duchowieństwu ruskiemu, uznaje za dowód trwałej jedności kanonicznej Rusi z Rzymem przynajmniej do połowy XV w. (k. 12). Argumentację ponownie spina centralny wątek napisu na krzyżu Chrystusa. Widzimy go w pochwalnej decyzji księcia Jarosława Mądrego o powołaniu własnego kandydata na stolicę biskupią w Kijowie²² oraz przyzwanie królowej Helenie Moskiewskiej (Rurykowiczównie), żonie króla Aleksandra Jagiellończyka, ale i „schizmatyczne”, za doprowadzenie do osadzenia na metropolii kijowskiej biskupa Jony, który „jedność onę świętą i zgodę zrzucił, i w schizmie z królową swoją żył”²³.

Ostatni zestaw argumentów dotyczy już czasów współczesnych mówcy i słuchającym. Dwuznacznym bohaterem tej części jest patriarcha carogrodzki Cyryl Lukaris, którego Bembus z jednej strony chwali za rzekome uznanie prymatu papieskiego, a z drugiej gani za heretyckie odstępstwa

20 Dwaj metropolici kijowscy, Izydor (zm. 1463) i Grzegorz II Bułgar (zm. 1473), zasłynęli w historiografii głównie jako najwyżsi prawosławni hierarchowie ruscy, którzy przyjęli dekrety unii florenckiej. Izydor został nawet mianowany kardynałem i legatem papieskim na Polskę, Litwę i Ruś z misją wprowadzania postanowień unii. Nominacja Grzegorza na metropolię kijowską, która odbyła się w porozumieniu z papieżem Piusem II i królem polskim Kazimierzem Jagiellończykiem, również ściągnęła na niego opinię żarliwego zwolennika układów z Rzymem. Z tego powodu w literaturze prawosławnej obaj hierarchowie oceniani są jednoznacznie negatywnie. Warto nadmienić, że w pewnym aspekcie Bembus myli postać metropolity kijowskiego Grzegorza Bułgara z jego nieco wcześniejszym poprzednikiem, Grzegorzem Camblakiem (zm. 1420), który choć w podobnym celu pojednania Cerkwi ruskiej z Kościołem rzymskim został wysłany na sobór do Konstancji (1414–1418), to nie doprowadził do zawarcia unii i pozostał wierny ortodoksyjnej, wschodniej perspektywie dogmatycznej i eklezjologicznej. Nieprzeciętna spuścizna literacka (gł. homiletyczna) Grzegorza Camblaka utrwaliła pamięć o nim na ziemiach ruskich (i nie tylko), zatem to do niego, a nie Grzegorza Bułgara, odnosi się uwaga Bembusa o „niektórych kazaniach w sobornikach ruskich, na pewne święta opisanych” (k. 12).

21 Wyraźną obecność tego wątku w katolicko-unicko-prawosławnym sporze po unii brzeskiej zob. Stradomski, 2003b, s. 174–175.

22 Dostrzegając parenetyczny potencjał tego przykładu, Bembus zakrzykuje: „patrzcie jako się ten napisu krzyżowego trzymał, ani się z niego wypisować nie chciał, i bez pohyby schizmą od Kościoła rzymskiego się brzydził” (k. 11).

23 Poczynania te niosły za sobą poważne następstwa w postaci oporu duchowieństwa łacińskiego przed koronacją, aby – jak powiada autor – „ta, która się z napisu Chrystusa króla w ciernie ukoronowanego wypisała, korony królewskiej na głowie swojej nie nosiła” (k. 12). Rzeczywiście odmienną wyznaniową Heleny była jednym z głównych powodów braku zgody Kościoła rzymskiego na ceremonię, co jednak nie przeszkodziło królewskiej małżonce posługiwać się oficjalnym tytułem królowej Polski.

w doktrynie („kalwińskie bluźnierstwo”)²⁴. Odwołanie się do autorytetu głowy patriarchatu carogrodzkiego było niewątpliwie zabiegiem celowym i wynikało zarówno z wiedzy o jurysdykcji duchowieństwa ruskiego w Konstantynopolu, jak też pomysłu zastąpienia jej patriarchatem w Kijowie, który w takiej sytuacji mógł się wydawać opcją bezpieczniejszą. Dlatego Bembus podaje w wątpliwość zarówno ortodoksję nauczania patriarchy Cyryla, jak też kanoniczność sprawowanego (nie tylko przezeń) urzędu. Zwracając się do słuchaczy, tak powiada:

Jeżeli teraz co inszego [patriarcha – J.S.] rozumie, jakoż się masz przy nim cny narodzie wiązać i opowiadać? Jako na jedność z nim i zgodę zbawienie twoje wieczne spuszczać? Acz i to niemala, kto cię w tym upewni, iż on na carogrodzką stolicę, na którą się częstokroć u Turczyzna wkupują i podkupują, porządnie wstąpił (k. 12v)?

Pobrzmiwający tu zarzut symonii jest jednym z częściej występujących wątków w polemice z Kościołem prawosławnym w okresie potrydenckim (zob. Stradomski, 2003b, s. 252–254). Nie stanowi on jednak dla kaznodziei przeszkody tak poważnej, jak brak więzów z Kościołem rzymskim i uprawnień płynących z tytułu podległości papieżowi. Bembus powiada:

Skąd pewność masz, iż mu władza i moc na sprawowanie Kościoła carogrodzkiego według kanonów św. jest powierzona, jeżeli się do namiestnika Piotra św., papieża rzymskiego, nie zna, od którego jako głowy wszytka władza, do rządu kościelnego należąca, na inne biskupy, jako przedniejsze członki splywa i stępuje, może li członek od głowy odcięty ruchomość swoją i władzą od niej brać i zatrzymać? (...) Jakoż za takim pasterzem cny narodzie masz iść, który cię w tak głęboką heretycką przepaść chce prowadzić, i który z heretykami się woli, niż w Kościele katolickim rzymskim bracić (k. 12v).

24 Mówca powołuje się na fragment listu przypisywanego patriarche, który rzekomo miał go napisać w czasie swego pobytu we Lwowie w 1601 r. „przy nieboszczyku sławnej pamięci x. Solikowskim, arcybiskupie lwowskim”. Przytoczony w łacińskim (sic!) oryginale i polskim przekładzie wyimek jednoznacznie potwierdza akceptację prawosławnego autora względem prawowierności biskupa rzymskiego oraz jego niekwestionowanego prymatu. W tekście czytamy: „Nie brzydzim się (...) stolicą św. Piotra, a jej powinna uczciwość i pocztę [tj. cześć, szacunek – J.S.] oddajem, i za pierwszą ją, i jako za matkę, przyznawamy” (k. 12v). W dalszej części jednak Bembus zauważa: „Acz to jeszcze większa, iż ci którzy z twej strony z nim mówili, i którzy go znają, herezję mu zadają, i samo pismo jego w kalwińskiej go herezjej wytyka. Bo śmiał po grecku napisać: *iż my Ciała Pańskiego w Sakramencie św. gardłem nie polykamy, ale wiarą tylko uczestnikami jego bywamy*, co właśnie jest kalwińskie bluźnierstwo” (k. 12v).

Przesłanie tego akapitu nie pozostawia wątpliwości. Zwrócenie się hierarchii ruskiej w stronę Rzymu jest krokiem nie tyle korzystnym, ile wręcz niezbędnym dla utrzymania mocy zbawczej Cerkwi prawosławnej. Jezuita przypomina ruskim słuchaczom, że stawką unijnego zjednoczenia (bądź upartego trwania w schizmie) jest zbawienie wieczne, „którego się oprócz Kościoła katolickiego próżno ma kto spodziewać”²⁵.

- 25 Choć zarzuty stawiane prawosławnym Rusinom w analizowanym tu dziele wydają się bardzo ostre, to jednak dostrzegamy pewną powściągliwość wypowiedzi jezuita, motywowaną okolicznościami wygłoszenia mowy na synodzie unijnym. Również dekadę wcześniej Bembus bardziej wprost wyraził swoje stanowisko względem Cerkwi prawosławnej i „schizmatyków” w dziele zatytułowanym *Kometa to jest pogrózka z nieba na postrach, przestrożę i upomnienie ludzkie* (Kraków 1619, drukarnia A. Piotrkowczyka). Wyliczając kolejne „jawne grzechy” narodu Rzeczypospolitej, które wywołały gniew Boży zwiastowany przez komętę z 1618 r., na drugim miejscu umieścił „odszczerpienie greckie, i oderwanie od jedności Kościoła katolickiego rzymskiego, i Pasterza jego, który grzech wiele innych grzechów sprośnych i brzydkich, za sobą tych oplakanych czasów prowadzi” (s. 23). Wśród szeregu zarzutów stawianych tu prawosławnym znajdują się: nienawiść względem łacinników i „jakiś jad śmiertelny nieuleczony, głębokoboku w serca ludzi nabożeństwa greckiego wszczepiony”; agresywna niechęć do unii i unitów, których „potwarzami je rozmaitemi nakrywają, językami szczypią, na sławę się ich, ba i na zdrowie i majątkości targają, i w ohydę do wszystkich przywodzą”; słaba wiedza teologiczna (zwłaszcza w obszarze sakramentów), nieuctwo duchowieństwa („grubi pospolicie i nieukowie wielcy”) i brak troski o zbawienie wiernych, wiara ludu w zabobony, gusła i czary, przyzwolenie na rozwody, wielożeństwo i związki kazirodce (sic!). Retorycznie autor pyta czytelnika: „Czegoż się pod takimi nauczycielami mizerna Ruś nauczyć i jako zbawienie duszne swoje bezpiecznie opatrzyć ma?”. Przyrównane niemal do pogańskich obyczajów prawosławnych Greków niemiłe są Bogu, dlatego – jak powiada – sprowadziły Jego zasłużony gniew i skarcenie. Bembus pisze: „Nie dziw tedy, iż Bóg takimi grzechami i sprośnościami jawnymi barzo, i nieukaranymi obrażony, tatarskim pogańskim okrucieństwem, ten lud tak często karze, i w niewolę między drugie Greki, pod ciężką turecką ręką stęskające, zaganiać dopuszcza”. Niepojęta krnąbrność Greków i ich upór trwania w schizmie sprowadzają na trzymających z nimi Rusinów równie oplakane w skutki kary, bowiem „iż poprawy żadnej choć po tak częstym surowym nawiedzeniu [Bóg – J.S.] nie baczy, bać się potrzeba, iż przez tę przeszłą komętę tak się na kraje ruskie załuje i przegraża, jako się kiedyś na krainę żydowską u Izajasza żałował i przegrażał [dalej cytat Iz 1,5–8 – J.S.]” (s. 24). W kontekście całej pracy Bembusa, wzywającego naród Rzeczypospolitej do nawrócenia, przewiny trwania Rusinów w schizmie i ich związki z Grekami nabierały charakteru poważnego przestępstwa politycznego, bowiem narażały na szwank bezpieczeństwo obywateli i pomyślność rozwoju państwa. Zmieniające się okoliczności polityczne, religijne i społeczne sprawiły, że w kolejnych wydaniach dzieła (*Trąba gniewu bożego gromiąca grzeszników, na przestrożę i upamiętania narodu ludzkiego. Wystawiona w Komecie...*, Kraków 1648; b.m. 1746; Berdyczów 1764) ten akapit został w zasadzie usunięty, a w silnie przeredagowanym tekście fragmentu główny nurt niechęci względem innowierców skierowany został w stronę protestantów oraz Żydów, a nie prawosławnych. Niemniej przedstawiona przez Bembusa w *Komecie* charakterystyka „dyzunii” wpisuje się doskonale w wykreowany w okresie potrydenckim i utrwalaony przez ówczesną polemikę międzywyznaniową obraz zacofanego kulturowo prawosławia z jego rzekomo nie(do)uczonymi hierarchami i wiernymi. Najnowsze wydanie pierwodruku *Komety* zob. Bembus, 2009.

Finał mowy brzmi koncyliacyjnie, ale też protekcyjnie. Wzywając „naród ruski” do dyskusji („upominania”) na rozpoczynającym się zjeździe, Bembus zachęca do korzystania z wiedzy „strony, na którą w tym Kościele patrzysz”, czyli zasięgania opinii uczonych katolickich i unickich, gotowych „na pokazanie i dowodzenie tego wszystkiego z samych słowieńskich ksiąg, których pewnie łacinnicy nie pisali, a przeto w podejrzeniu żadnym u ciebie byź nie mogą”. Czując niewątpliwie przewagę kompetencyjną strony rzymskiej i biegłość w sztuce argumentacji, śmiało rzuca wyzwanie uczonym ruskim, proponując, by ujawnili, jeśli są w posiadaniu, „lepsze i pewniejsze” dowody w kwestiach spornych. Bembus był świadomy tego, że duchowni przedstawiciele Cerkwi prawosławnej nie stawią się na synodzie, nie omieszkał więc skorzystać z okazji, by nieobecny zarzucić nieczyste intencje i prowokacyjnie zasugerować jakieś niedostatki w wykształceniu. Powiada więc:

Czas teraz tego i miejsce jest, która się tu strona stawić i porządnie rozmówić nie chce, słusznego podejrzenia nie ujdzie, iż sprawie swojej nie dufa, i do zgody świętej przystąpić nie jest gotowa. Mam za to iż oboja strona ma ludzkie godne, którzy jeżeli uczeni są, z równie uczonymi znosić się mogą; jeżeli nie uczeni, czego nie twierdzą, uczonych się radzić i dokładać mają (k. 13).

Sięgając bowiem do wiedzy i mądrości „doktorów w piśmie biegłych”, których Chrystus w Kościele swoim zostawił, by wierni mieli skąd czerpać „pokarm zbawienny”, Rusini – jak powiada – najłatwiej mogą do „jedności i miłości braterskiej” przystąpić, co „jako za czasów apostołskich” z Bożym błogosławieństwem stać się może na rozpoczynającym się właśnie synodzie.

Pewien kłopot z drukowaną wersją dzieła Mateusza Bembusa polega na tym, że nie potrafimy dziś dokładnie określić, w jakim stopniu jego treść odpowiada oryginalnej postaci kazania wygłoszonego w lwowskiej katedrze. Choć mowa została szybko wydrukowana i jej główne tezy pokrywają się z relacjami świadków, to należy zakładać, że poddana została przynajmniej częściowej redakcji. Nie chodzi tu tylko o *Przedmowę*, w sposób oczywisty napisaną *ex post* (data w druku 31 października), ale o pewne miejsca sugerujące wiedzę autora na temat wydarzeń, do których doszło przed synodem lwowskim, w jego trakcie i po nim. Mowa skonstruowana jest bowiem w taki sposób, że sugeruje obecność wśród słuchaczy wpływowych reprezentantów Cerkwi prawosławnej, a przynajmniej grona wiernych. Powody mogą być dwa: albo Bembus przygotował kazanie jeszcze przed ujawnieniem ustaleń synodu kijowskiego (około połowy lipca 1629 r.), zanim stało się jasne, że prawosławna hierarchia nie weźmie

udziału w planowanym zjeździe lwowskim, albo ostateczną wersję opracował, mając w pamięci treści niedawnych dyskusji z przedstawicielami szlachty ruskiej i bractwa wileńskiego, którzy przybyli do Lwowa dzień po zakończeniu synodu. W drugim przypadku inwokacyjne kierowanie mowy do prawosławnego „narodu ruskiego” ma większy sens, jako że unitów zgromadzonych we lwowskiej katedrze nie trzeba było już zachęcać do unii z Rzymem ani przekonywać o ortodoksji nauczania rzymskich katolików. Wydrukowanie dzieła, wygłoszonego w pierwotnej wersji niejako „w próżnię”, było więc obliczone na działania na rzecz zjednoczenia w przyszłości i promocję unii wśród prawosławnej szlachty ruskiej potrafiącej czytać po polsku i mającej dostęp do książki drukowanej. Cel taki może objaśniać zaskakujące wręcz zbycie milczeniem unii brzeskiej, zarówno jako faktu historycznego i wydarzenia mającego swoich znanych uczestników, jak też jej konsekwencji, dla których zjechali przecież do Lwowa w 1629 r. unicy i katolicycy duchowni. Brzeskie ustalenia, a w szczególności ich oporne wprowadzanie w życie, były wystarczająco kontrowersyjne dla prawosławnego „narodu ruskiego”, by dyplomatycznie je pominąć i odwołać się do bardziej oddalonych w czasie, a przez to cieszących się (przynajmniej w teorii) większym autorytetem aktów soborowych z Lyonu i Florencji. W kolejnych dziesięcioleciach nie nastąpił, jak wiemy, radykalny przełom w dziele pojednania z Cerkwią prawosławną, a praca Bembusa znikła w gąszczu innych, pisanych też okazjonalnie, ale bardziej wyrazistych, dzieł XVII-wiecznej polemiki. Pisarze nie podjęli pewnych ciekawych pomysłów, które widzimy w mowie Bembusa, jak chociażby motyw napisu na krzyżu Chrystusa i skonstruowanie wypowiedzi opartej na wątku językowym; nie powoływali się też na pisma krakowskiego jezuita, który pozostawał wyraźnie w cieniu polemicznych dzieł swego zakonnego współbrata, Piotra Skargi. Bembus stracił zresztą najwidoczniej zainteresowanie sporem z prawosławnymi Rusinami i oddał się pracy administracyjnej na rzecz Towarzystwa. Nim pochłonęły go w pełni obowiązki prepozyta w Domu Profesów przy krakowskim kościele św. Barbary, wypuścił jeszcze w oficynie Andrzeja Piotrkowczyka kolejną pracę apologetyczno-polemiczną stanowiącą owoc jego pobytu we Lwowie, w której tym razem zachęcał Ormian do zjednoczenia z Kościołem rzymskim²⁶.

Wraz z zakończeniem jednodniowego synodu lwowskiego upadła najpoważniejsza inicjatywa unijna od ponad trzech dekad, która mogła wnieść nową jakość w stosunki wyznaniowe w Rzeczypospolitej. Na przeszkodzie w porozumieniu unickich i prawosławnych biskupów, projektowanym pod patronatem instancji świeckiej (króla polskiego), stanęły dwa

26 *Ormiańskie nabożeństwo i wzywianie ludzi narodu tego zacnego do jedności w wierze i w miłości Kościoła św. katolickiego rzymskiego...*, Kraków 1630.

skrajne czynniki w zasadzie blokujące nowe działania zjednoczeniowe – Stolica Apostolska, która twierdziła niezmiennie, że unia już została zawarta, a więc można się do niej tylko przyłączyć poprzez złożenie katolickiego wyznania wiary, oraz wierni prawosławni negatywnie ustosunkowani względem wszelkich kontaktów religijnych z łacinnikami, w tym też z unitami traktowanymi jako odstępcy. Za fiasko idei pojednania w rzymskiej propagandzie obwiniono w całości stronę prawosławną, w szczególności Kozaków, niższe duchowieństwo i mieszczan ruskich, jeszcze bardziej utwierdzając ich w przekonaniu, że porozumienie z łacinnikami nie ma sensu, gdyż niesie ze sobą liczne pułapki i zagrożenia (Mironowicz, 2001). Choć, jak widzieliśmy, synod lwowski nie doprowadził do oczekiwanego „pojednania Rusi z Rusią”, to pozostawił po sobie przynajmniej jeden trwały ślad, a jest nim omówiona tu krótka broszura księdza Mateusza Bembusa, z której dowiadujemy się, jaki obraz kościelnej jedności, schizmy i unii miał przed oczyma oraz w jaki sposób nakreślił go przed prawosławnymi Rusinami.

BIBLIOGRAFIA

- Bembus, M. (1619). *Kometa to jest pogróżka z nieba na postrach, przestroge i upomnienie ludzkie*. Kraków: Drukarnia Andrzeja Piotrkowczyka.
- Bembus, M. (1629). *Wzywanie do jedności katolickiej narodu ruskiego, religiej greckiej, z Kościołem rzymskim*. Kraków: Drukarnia Andrzeja Piotrkowczyka.
- Bembus, M. (1630a). *Wzywanie do jedności katolickiej narodu ruskiego, religiej greckiej, z Kościołem rzymskim*. Lwów: Drukarnia Jana Szeligi.
- Bembus, M. (1630b). *Ormiańskie nabożeństwo i wzywanie ludzi narodu tego zanego do jedności w wierze i w miłości Kościoła św. katolickiego rzymskiego...* Kraków: Drukarnia Andrzeja Piotrkowczyka.
- Bembus, M. (2009). *Kometa, to jest pogróżka z nieba na postrach, przestroge i upomnienie ludzkie (1619)*, oprac. S. Baczewski i A. Nowicka-Struska. Lublin: Wydawnictwo UMCS („Lubelska Biblioteka Staropolska”, t. 6).
- Bednarski, S. (1935). Bembus Mateusz. W: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 1. Kraków: Polska Akademia Umiejętności, 419–420.
- Buszewicz, E. (2017). Koncepcja jedności Kościoła i idea Polski katolickiej w twórczości pisarzy potrydenckich. W: J. Dąbkowska-Kujko (red.), *Formowanie kultury katolickiej w dobie potrydenckiej: powszechność i narodowość katolicyzmu polskiego*. (= *Kultura Pierwszej Rzeczypospolitej w dialogu z Europą. Hermeneutyka wartości*, t. VI). Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 388–434.

- Darowski, R. (1985). Mateusz Bembus S.J. (1567–1645), profesor filozofii w Poznaniu. *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*, t. 31, 214–217.
- Długosz, T. (1938). Niedoszły synod unicko-prawosławny we Lwowie 1629 r. *Collectanea Theologica*, 19/4, 479–506.
- Encyklopedia (1996). *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy, 1564–1995*, oprac. L. Grzebień SJ przy współpracy zespołu jezuitów. Kraków: Wydawnictwo WAM, 35, 608.
- Estreicher, K. (1891). *Bibliografia polska*, t. 12 (cz. 3, t. 1). Kraków: Wydawnictwo UJ, 456–461.
- Grzebień, L. (1981). Mateusz Bembus (1567–1645). W: E.H. Wyczawski (red.), *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 1. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 124–126.
- Harasiewicz, M. (1862). *Annales ecclesiae Ruthenae*. Leopoli: Typis Instituti Rutheni Stauropigiani, 445–448.
- Kempa, T. (2012). Protopop słucki Andrzej Mużyłowski – antagonistą unii brzeskiej z pierwszej połowy XVII wieku. W: M.R. Drozdowski, W. Walczak i K. Wiszowata-Walczak (red.), *Od Kijowa do Rzymu. Z dziejów stosunków ze Stolicą Apostolską i Ukrainą*. Białystok: Instytut Badań nad Dziedzictwem Kulturowym Europy, 745–772.
- Mironowicz, A. (2001). *Kościół prawosławny w dziejach dawnej Rzeczypospolitej*. Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku.
- Mironowicz, A. (2003). *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*. Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku.
- Nowy Korbut (1964). *Bibliografia literatury polskiej. Nowy Korbut*, t. 2. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 19–20.
- Paszenda, J. (1985). *Kościół św. Barbary w Krakowie z domem zakonnym księży Jezuitów. Historia i architektura*. Kraków–Wrocław: Wydawnictwo Literackie.
- Pelczar, J. (1896). *Zarys dziejów kazańdziejstwa w kościele katolickim. Cz. 2, Kaznodzieje polscy*. Kraków: Spółka Wydawnicza Polska, 159–161.
- Przekop, E. (1984). Sprawa synodu unicko-prawosławnego we Lwowie (1629). *Studia Warmińskie*, t. XXI, 248–264.
- [Przyłęcki S.] (1854). Xiądz Mateusz Bembus i pisma jego. (Wyciąg z Księgoznawstwa polskiego Stanisława Przyłęckiego). *Dziennik Literacki* (Lwów), nr 23, 24, 25, 29, 30, 31.
- Stradomski, J. (2003a). Model Kościoła starożytnego jako fundament prawdziwej jedności w literaturze polemicznej okresu unii brzeskiej. W: A.W. Mikołajczak i M. Walczak-Mikołajczakowa (red.), *Tradycja łacińska i bizantyńska wobec idei jedności europejskiej*. Gniezno: Wydawnictwo Collegium Europaeum Gnesnense, 111–121.
- Stradomski, J. (2003b). *Spy o „wiarę grecką” w dawnej Rzeczypospolitej*. Kraków: Wydawnictwo „Scriptum”.

- Teresińska, I. (2002). Mateusz Bembus. W: *Dawni pisarze polscy: od początków piśmiennictwa do Młodej Polski: przewodnik biograficzny i bibliograficzny*, t. 1: A–H, oprac. R. Loth. Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, 48–49.
- Wielewicki, J. (1889). *Dziennik spraw domu zakonnego OO. Jezuitów u św. Barbary w Krakowie od r. 1620 do r. 1629 (włącznie)*. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Witkowski, W. (1989). Mateusz Bembus. W: *Encyklopedia katolicka*, t. 2. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 212–213.
- Załęski, S. (1900). *Jezuici w Polsce*, t. 1: *Walka z różnowierstwem 1555–1608*. Cz. 1: 1555–1586; Cz. 2: 1587–1586. Lwów: drukiem i nakładem Drukarni Ludowej.
- Załęski, S. (1901). *Jezuici w Polsce*, t. 2: *Praca nad spotęgowaniem ducha wiary i pobożności 1608–1648*. Lwów: drukiem i nakładem Drukarni Ludowej.

Jan Stradomski – doktor habilitowany, profesor nadzwyczajny w Instytucie Filologii Słowiańskiej Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, literaturoznawca, slawista, bułgarysta. Zainteresowania naukowe: mediewistyka i antropologia kulturowa, paleoslawistyka, średniowieczna literatura Słowian południowych i wschodnich, rękopisy (staro)cerkiewnosłowiańskie, kodykologia, tekstologia i paleografia, literatura bizantyńska i cerkiewnosłowiańska, historia Kościoła, polemika religijna, stare druki. Członek międzynarodowych sieci i towarzystw naukowych („Pax Byzantino-Slava”; Centrum Studiów Cerkiewnych – Центр за црквене студии, w Niszu; Ceraneum. Centrum Badań nad Historią i Kulturą Basenu Morza Śródziemnego i Europy Południowo-Wschodniej im. prof. Waldemara Cerana (z siedzibą w Łodzi). Redaktor naukowy serii *Krakowsko-Wileńskie Studia Slawistyczne. Seria poświęcona starożytnościom słowiańskim* (wydaje IFS UJ). Autor dwóch książek (Kraków 2003, 2014), współautor pionierskiego katalogu rękopisów cerkiewnosłowiańskich w Polsce (Kraków 2002, 2004) oraz bibliografii przekładów piśmiennictwa cerkiewnosłowiańskiego na język polski (Łódź 2021), redaktor tomów naukowych, a także ponad 50 artykułów opublikowanych w krajowych i zagranicznych czasopismach oraz tomach zbiorowych. Uczestnik 13 międzynarodowych i krajowych projektów badawczych.

Nazar Fedorak

<http://orcid.org/0000-0002-0976-4862>
Ivan Franko National University of Lviv
Ukrainian Catholic University
nfedorak@ukr.net
DOI: 10.35765/pk.2022.3803.06

The Question of Genre and Historical Contexts of the Lviv *Prosfonema* of 1591

ABSTRACT

The article updates a long-term discussion about the genre of the early baroque *Prosfonema* of 1591 (the first known literary work that came out of the Lviv Dormition Brotherhood) and a number of other texts from the end of the 16th to the first half of the 17th century. The gradual formation of scientific understanding of the genre polysemantics of early Baroque works, along with their belonging to the literary and proto-theatrical spheres is traced. At the same time, the article highlights the direct relationship between the panegyric declamation constructions of the *Prosfonema* to the actual history of the judicial confrontation between the Lviv Dormition Brotherhood and the episcopate in 1590–1591. Such historical contribution may aspire to a separate methodological status in the study of declamatory and panegyric literary forms.

KEYWORDS: declamation, dialog, eulogy, court, synchronous poetics.

STRESZCZENIE

Kwestia gatunkowego i historycznego kontekstu lwowskiej „Prosfonemy” z 1591 roku

Artykuł aktualizuje wieloletnią debatę na temat gatunkowego charakteru wczesnobarokowej *Prosfonemy* z 1591 r. (pierwszego znanego dzieła literackiego, które powstało w Bractwie Lwowskim) oraz szeregu innych tekstów z końca XVI – pierwszej połowy XVII w. Autor pokazuje, jak stopniowo w nauce kształtowało się rozumienie gatunkowej wieloznaczności dzieł wczesnego baroku oraz ich przynależności do literackich form proto-teatralnych. Artykuł dowodzi również zasadności analizy pochwalnej i przeznaczonych do wygłoszenia *Prosfonemy* w kontekście sądowego konfliktu między Bractwem Lwowskim a biskupem w latach 1590–1591. Zaproponowana

Suggested citation: Fedorak, N. (2022). The question of the genre and historical contexts of the Lviv *Prosfonema* of 1591. © ⓘ *Perspectives on Culture*, 3(38), pp. 41–57. DOI: 10.35765/pk.2022.3803.06.

Submitted: 18.05.2022

Accepted: 30.08.2022

aktualizacja wymaga nowego metodologicznego podejścia do badania tego rodzaju literackich zabytków.

SŁOWA KLUCZE: deklamacja, dialog, panegiryk, sąd, poetyka synchroniczna.

Prosphonema, a work which originated in the society of the Lviv Dormition Brotherhood and its school and was published as a brochure in 1591. It stands at the roots of the Ukrainian school theater, and at the same time, it organically fits into the genre of baroque poetry of the late 16th and the 17th century. Such a peculiar duality or syncretism of this work, resulting from the time of its appearance in early modern social and early baroque literary circumstances, led to different generic attributions of the *Prosphonema*, depending on adopted research perspectives. Some occasional or even superficial generic definitions of this work became certain *topoi* in the history of Ukrainian literature, sometimes distorting the early baroque genological duality of this and later similar texts that formed both the dramatic and poetic canon of the Ukrainian Baroque.

Works such as the *Prosphonema* have long been categorized (Petrov, 1895, p. 77; Žiteckij, 1900, p. 106; Franko, 1980, pp. 367–368; Franko, 1981, pp. 298, 303; Franko, 1983, pp. 273, 277; Franko, 1984a, pp. 91, 92; Franko, 1984b, p. 113) as dialogs or declamations, specifying these literary concepts for years (in addition to the mentioned scholars, the same categorization was made by Volodymyr Peretts (Peretc, 1909, p. 142) and earlier by Volodymyr Rezanov (Rezanov, 1910, pp. 114–115). Perhaps the first one who tried to distinguish between the dialog and declamation by genre was Serhiy Yefremov. In his *Історія українського письменства* (1911) he provided the following list of works in which, in his opinion, the formal and content structures of poetry and drama had not yet been distinguished: *Ляментъ дому Княжатъ Острозскихъ* (1603); *Възерунокъ цнотъ* (1618) by Oleksandr Mytura; Christmas poems (*На Рождѣство Христа въришь для утѣхи православнимъ христіанамъ*) by Pamvo Berynda (1619); *Въришь на жалосный погребъ Зацного Рыцера Петра Конашевича Сагайдачного* (1622) by Kasiyan Sakovych; Passion poetry (*Розмышлян[н]є о муцъ Христа, спасителя нашего*) by Yoanykiy Volkovych; *Ляментъ із приводу відомої острозької трагедії 1636 року*; *Ляментъ людей побожныхъ* (1638); a number of eulogies and congratulations to Petro Mohyla; or *Перло многоцѣнное* (1646) by Kyrylo Stavrovets'kyu (Ėfremov, 1995, p. 130). Even though today in literary criticism as established among the names of genres of Ukrainian baroque literature, in particular, lament and eulogy are noted, the observations of S. Yefremov remain relevant as a kind of

a springboard for new genological way of thinking in the history of Ukrainian literature.

Two years later (1913) the idea of S. Yefremov was developed by the already mentioned V. Rezanov, who devoted a separate study to the issue of distinguishing between dialogs and declamations. His conclusions are following:

1. The terms “dialog” and “declamation” should be distinguished;
2. The term “declamation” in poetics does not have the meaning of a literary genre, but implies a purely school ceremony with the participation of students and teachers; in practice, the term is also used in relation to works intended to be performed during the ceremony – hence the confusion of the two meanings of the term;
3. The basis of “declamations” were recitations of prose and poetry (composed by a teacher or students themselves), which were written at a certain time and performed by one participant after another in the form of consecutive monologues. Gradually, stage attributes and dramatic elements were added to this original basis layer by layer, which made it increasingly complex, and in certain cases, with the general taste for theater, they became dominant;
4. Declamations can be divided in two categories: classroom and festive; the content of the former was quite diverse, while that of the latter was limited mainly to clarifying attitudes towards the events that were celebrated (for certain reasons, which will be discussed later, the *Prosphonema* cannot be included either into the purely classroom or purely festive declamations – N.F.);
5. Declamations were usually performed without a stage setting, but in some cases, on solemn occasions, the stage setting was allowed” (Rezanov, 1913, pp. 39–40).

Then, V. Rezanov proposed a kind of gradation, or hierarchy, of declamations. According to his observations,

in their form, declamations involved: a) recitation of prosaic or poetic works of different literary forms (speeches, poems, odes, elegies, etc.), recited successively by performers, one replacing another; b) the same kind of recitation, but in a larger stage setting: performers were dressed in appropriate costumes of real or allegorical persons, and they recited next to paintings or surrounded by decorations, performing certain actions and motions; the recitation was opened by an introduction in a dialogic form, performed by several participants who conducted a dialog, and ended with an epilogue; c) small dramatic performances in simplified forms; and finally d) whole large dramas – tragedies (ceremonial recitation on the Passion of Christ) (Rezanov, 1913, p. 40).

In my opinion, such a “classification” of declamations is too extensive and therefore vague, because, in fact, most poetic and perhaps all dramatic works of Ukrainian literature – that is, far from just declamations – at least in the 17th century, can easily fit into these parameters.

Nevertheless, V. Rezanov’s observations, based on the material of “the Lviv poetics of the late 17th century,” were supported by Oleksandr Bilets’kyu (1923) in his work on the history of theater in Russia, *Старинный театр в России* (Ukrainian title: *Зародження драматичної літератури на Україні*). He also stressed that a “declamation” is “not so much a literary genre as a kind of a school ceremony”. In his opinion,

declamations sometimes take place in front of an icon or a painting; on solemn occasions, with the permission of authorities, purely theatrical attributes are allowed ... Therein is the importance of dialogs and declamations: in Ukraine they were the first attempt of a dramatic genre; and they continued to exist even after drama appeared – without necessarily being connected to it; their topics became extremely diverse, as well as their style: some are restrained and serious, while others – comical (Bilec’kij, 1965, pp. 307–308).

Actually, the rudiments of these “extremely diverse themes,” as well as the ways of their recitation, are already quite prominently presented in the *Prosphonema* – a work whose organic connection with the school drama has been consistently defended by Rostyslav Pylypchuk, providing more and more arguments (Pilipčuk, 1991; 1996; 1998; 1999; 2001).

Yaroslav Isayevych also paid special attention to *Prosphonema* in the context of school recitations and dramatic dialogs. He stressed that in Lviv,

the Stauropegeion issued a number of declamations and dramatic dialogs performed by students of the brotherhood’s school: *Prosphoneme* (1591), *Вірши о Різді* by Pamvo Berinda (1616), *Христос Пасхон* by Andriy Skul’s’kyu (1630), *Розмишляє о муці Христа* by Yoanykiy Volkovych... Not without reason, in the early 17th century, Ivan Vyshens’kyu accused the Brotherhood preachers that they did not want to work in the church, just stage comedies and play (Īsaēvič, 1966, pp. 164–165).

Lyudmyla Sofronova reduced the distance between the *Prosphonema* as well as other declamations and the theater, stressing that school theater is primarily a rhetorical theater. And, citing examples of “a whole class of oratorical works that were at the intersection of literature and theater,” in particular, she noted that “school declamations could be close to a panegyric (cf. Ukrainian declamation in honor of Mykhaylo Rohoza)” (Sofronova, 1981, p. 127) – and the “declamation in honor of Mykhaylo

Rohoza” – meets, in fact, in addition to the *Prosphonema*, one of its genre-functional parameters.

That is, one and the same text could belong to the literary genre of eulogy, and at the same time be performed as a declamation, which in combination with possible, albeit minimal, elements of theatrical direction, scenery, audience and performance, can already be interpreted as a theatrical genre (of course, at the level of development and ideas about the theater in the 16th and 17th centuries).

L. Sofronova also attempted to add some new points to Rezanov’s list of distinctions between the dialog and declamation. In particular, in her *Поэтика слов’янського театру*, she considered (and later, in her next work on this topic: *Старинный украинский театр*, 1996), she already gave up any distinction, since:

- the dialog was based on verbal conflict, a dispute, while declamation was an extensive description;
- unlike in declamations, in dialogs one could often find fictional characters, historical figures, or allegories;
- dialogs were easily extended with a prologue and epilogue, and turned into more complex works than declamations, even though they were undergoing the same transformations;
- the monologue in declamations did not imitate real expression, but was only “a well thought out, planned speech in which the presentation of a topic, its development and conclusion were distinguished ... This is how the oratorical genre of declamation was created, where the introduction, the treatment of the topic and the epilogue were distinguished” – and at the same time, “dialogs between characters resemble debates that were extremely popular in the Baroque” (Sofronova, 1981, pp. 128, 129, 135, 136).

Finally, R. Pylypchuk emphasized another – seemingly quite simple and obvious, but often neglected thesis – that the distinction between dialog and declamation, which was emphasized by V. Rezanov in 1926 lied in the fact that in declamations, “the pupils-performers stepped out in front of the audience one by one and recited speeches or poems on certain topics, sitting, standing or from the pulpit; this genre of the ‘declamation’ has nothing to do with a ‘dialog’, which necessarily requires at least two interlocutors” (Rezanov, 1926, p. 20). That is, the dialog was fundamentally different from the declamation in that it involved direct address of the interlocutors to each other, and not to the public.

Thus, the declamation is a synthetic genre from the literary point of view, that may contain elements of, for example, lamentation or eulogy, or be written in one of these genres; and from the theatrical point of view, it is a prerequisite of the Ukrainian school theater, covering elements of

such genres as dialog, Christmas play, passion or historical drama, etc. The earliest known example of this synthetic genre is the Lviv *Proshponema*. Based on the works of the early Ukrainian Baroque, it can be observed that later, in the transformation from declamation to dialog, there was inevitably a transition in theatrical parameters from lamentation or panegyric forms of presentation to the mystery, miracle or, for example, tragicomedy. It was only near the end of the 17th and in early 18th century with the development of historical themes in Ukrainian drama, that it became possible to combine stage action and, so to speak, group forms of eulogy, e.g., *Милість Божа, Владимир* by Teofan Prokopovych.

The list of works, generic or oratorical nature of which allows comparing them with *Proshponema* in search of genetic or typological connection, is quite wide even in the 17th century. S. Yefremov's particular "proposals" have already been mentioned above. The tentative list by Ivan Franko, compiled on the basis of a number of his literary and theatrical works, is even longer:

- *Діалог християнський, в котром ся показует, хто ест християнин правдивий* [*Christian dialog, which shows who a true Christian is*];
- *Містерія страстей Христових* [*Mystery of the Passion of Christ*] (*Dialogus de passione Christi*);
- *Київська пасія 1629 р.* [*Kyiv Passion of 1629*] (Franko, 1981, p. 300);
- *Бенкет духовний* [*A spiritual feast*] (conventional title);
- *На Рожество Господа Бога и Спаса нашего Исуса Христа вѣршиѣ* [*On the Nativity of our Lord God and Savior Jesus Christ*] by Pamvo Berynda – these poems were called “a collection of Christmas declamations” (Franko, 1983, p. 274);
- *Възерунок цнот ... Елисея Плетенецького* [*The Paragon of Virtue ... of Yelysey Pletenets'kyu*] by Oleksandr Mytura;
- *Лямент ... на жалосное прѣставленіе ... Леонтія Карповича* [*Lament ... for the pitiful death ... of Leontij Karpovič*] by Meletij Smotryts'kyu;
- *Вѣршиѣ на жалосный погреб зацного рицера Петра Конашевича Сагайдачного ...* [*Back to the mournful burial of the honorable knight Petro Konashevych Sahajdachnyu*] by Kasiyan Sakovych;
- *Лямент по святобливе зешлом ... – Иоанні Васильевичу ...* [*Lament for the saintly passing of Ioan Vasylyevych*] by Davyd Andriyevych;
- *Епикидіон, або Вѣршиѣ жалобнїя на погребеніе Василіси Яцковни* [*Epikidion or eulogy for the burial of Vasyliisa Yatskovna*] by Stefan Polumerkovych (has not been preserved to this day);
- *Імнологія* [*Imnology*] by Pamvo Berynda and Taras Zemka;
- the anonymous *Евфонія веселобрмячая* [*Euphonia cheerful and bright*];

- eulogy *Еводи* [Evodi] by Hryhoriy Butovych in honor of bishop Arseniy Zhelybors'kyu;
- *Вършиль з трагедіи „Христос Пасхон”* [The best from the *Khristos Paskhon* tragedy] by Andriy Skul's'kyu;
- *Розмишляне о муць Христа, спасителя нашего* [Reflection on the martyrdom of Christ, our Savior] by Yoanykiy Volkovych.

In addition, theater expert Petro Rulin pointed out the fact that “the play about Alexei, the man of God is called a ‘dialog’” (Rulin, 1925, p. 210), while Mykola Petrov regarded *Дръйствіе Митрофана Довгалеvського* [*The Works of Mytrofan Dovhalev's'kyu*] a school declamation (Petrov, 1911, p. 292), although the latter was already written in the 18th century.

As for the seventeenth century, the following should be added to the detailed list mentioned by S. Yefremov: *Лямент дому княжат Острозских над зеишлым с того свѣта ясне освещоным княжатем Александром Константиновичем, княжатем Острозским, воеводою Волянским* [*Lament for the house of the dukes of Ostroh over his excellence Prince Alexander Konstantinovič, Duke of Ostroh, leader of the Volhynian army*] (allegedly by Dem”yan Nalyvayko) and the anonymous *Плач, або Лямент по зестю з свѣта сего вѣчной памяти годного Григорія Желиборского* [*Lamentation for the noble Hryhoriy Zhelybors'kyu departed from this world to eternal memory*]. The *Eucharisterion* by Sofroniy Pochas'kyu can also be a clear echo of the *Prosfonema*, which is not only purely literary, but also historical.

Here we should refer to the events in Lviv at the end of the 16th century, in particular 1590–1591 – that were an immediate stimulus for the writing of the *Prosfonema* and formed the specific historical context of the publication and purpose of this work.

At that time, as it is known, relations between the Lviv Stauropegion Brotherhood and the Lviv Bishop Hedeon Balaban deteriorated extremely. After January 1, 1586, when Patriarch Joachim of Antioch approved a new statute for the Lviv Brotherhood with much broader powers than before, the conflict with the bishop steadily intensified.

Some historians emphasized the inevitability and seriousness of this confrontation, citing not only situational but also mental reasons for it. Firstly, as Oleksandr Barvins'kyu wrote, in Ukraine “up to the mid-16th century, the main pillars of the internal order of the Ruthenian Church were such that the clergy were elected, and the secular people had a vital role in church affairs” (Barvins'kij, 1886, p. 7), however, already at the Council of Vilnius in 1509, “the Fathers ... complained that some, for the sake of worldly glory and profit, buy the offices of bishops for themselves during their lives and accept them without the knowledge and consent of the metropolitan and bishops, without the choice of princes and lords of the Ruthenian faith” (Barvins'kij, 1886, p. 12). And it was in this

way that “during the lifetime of Bishop Tuchaps’kyy Hedeon’s father, or rather, Hryhor’s father in secular life, Marko Balaban, ‘obtained’ – as was the custom then – an expletive to rule the Galicia from the Polish king Sigismund Augustus. When Tuchaps’kyy died (1549), the king instructed the then Polish Archbishop Piotr Starzechowski (1540–1554), who was competing for the right to grant it, to present Marko Balaban (1549–1568) for the position. Taking advantage of this “custom, Marko (Arnesniy as a Bishop) gave the rulership to his son Hryhor, monastic name Hedeon, who ruled the whole diocese during his father’s lifetime and was actually the bishop” (Lužnic’kij, 1961, 59).

Secondly, after the Union of Lublin in 1569, as a result of the unification of legislation and customary law according to the Polish model, according to O. Barvins’kyy, a “new order” arrived, which, in particular, affected the Orthodox clergy: not only the secular population was sharply divided into the gentry and the commoners, but the clergy “was also divided into the ‘gentry of the spiritual state’, which soon became angry with the ‘gentry of the secular state’ and the lower clergy of the ‘common state’” (Barvins’kij, 1886, 15). This made ordinary priests and monastic communities completely dependent (even under the fear of physical violence, brutal reprisals, and imprisonment) on persons in authority and facilitated oppression of the former by the latter. Having been brought up on such models and accustomed to such behavior, Hedeon Balaban sought to get rid of the only opposition force in his “possessions” – the Lviv Brotherhood organized on the basis of ancient bourgeois traditions and its subordinate institutions (monasteries, schools, printing houses). After all, according to the charter of the Lviv Dormition Brotherhood in Lviv in 1586, “the brothers themselves chose their elders and judged in their own brotherly court. The court could condemn the irreparable to be expelled from the Church, and a priest had to announce it publicly in church. The bishop could not pardon an offender of this kind until the he surrendered to the brotherhood” (Barvins’kij, 1886, p. 28).

In addition, thirdly, despite the fact that many of the burghers were literate, and some of them were even highly educated for people for that time, especially in such large cities as Lviv or Vilnius, in the eyes of the bishops, the brotherhood mostly appeared as a rugged collection of “farmers, shoemakers, saddlers and tanners” (Barvins’kij, 1886, p. 34). It is interesting that in this view, the Ruthenian bishops, in fact, fully adhered to the position advocated by the Jesuit Piotr Skarga (by the way, the Jesuits finally established their house in Lviv in 1590): secular people should not interfere in church affairs (Barvins’kij, 1886, p. 34). Anyway, Hedeon Balaban’s disdain for the members and leaders of the Lviv Brotherhood was immense.

The culmination of the confrontation between the Brotherhood and Bishop Hedeon came in the aftermath of the visit of Patriarch Jeremiah of Constantinople to Lviv in 1589, who by his authority – more “legitimate” for the Kyiv Metropolitanate than that of the Patriarch of Antioch – fully confirmed all the privileges of the Dormition Brotherhood and finally approved its stauropegic status. The author of the *Хроніка Ставропізійського братства* [*The Chronicle of the Stauropegion Brotherhood*], Denys Zubryts’kyy, following a complaint of the Brotherhood filed in 1590 to King Sigismund III and the Synod, cited a number of shocking facts of Bishop Gedeon’s and his servants’ behavior (by the way, at that time such behavior was less surprising than today).

It is known that the synod heard the complainants and the accused, and on June 22, 1590, it issued a special decree signed by Metropolitan Mykhaylo Rohoza and four bishops. This decree, in particular, once again confirmed that “the brotherhood has never been subject to the authority of the Lviv bishops and in the future need not obey either the authority of Hedeon Balaban or his successors...” (Zubric’kij, 2011, p. 77) Hedeon Balaban himself signed this verdict with his own hand (Zubric’kij, 2011, p. 77). However, he did so in similar situations, of which there were many, both before and after. And then, after the synodal judgment of 1590, the confrontation resumed very quickly.

It is not surprising that the Lviv Brotherhood filed new complaints against Mykhaylo Rohoza, insistently inviting him to come to Lviv, where he would hopefully have a final trial. When these complaints were supported by Prince Konstantyn Ostrohs’kyy, it became known that in early 1591, the Metropolitan of Kyiv would visit Lviv.

The subtitle to the *Prosfonema*, written and printed in the fraternal printing house on the occasion of this visit, indicates the exact date of the planned delivery of this text: “January 17, 1591.” Indeed, January 17 of that year, according to the old calendar (January 28 – according to the new style) fell on a Sunday, for which, probably, a solemn Mass celebrated by the bishop was planned, and on the next day – according to the text of the *Prosfonema* itself (“In the morning, he will come to the school kindly visiting...”, *Prosfonima*, 1988, p. 503) – he visited the Brotherhood’s school. However, for some reason, the Metropolitan was one day late with his arrival (Zubryc’kyj, 2011, p. 78), so it is not known exactly what date the *Prosfonema* was delivered on. According to D. On January 22 (Friday, February 1, new style), Mykhaylo Rohoza consecrated the small church of the Saints Basil the Great, Gregory the Theologian and John Chrysostom, which the Brotherhood built near the bell tower, and instructed to lay the foundation for the large church of the Assumption of the Virgin Mary, the foundations of which were laid soon the same year. Also,

on January 22 (old style), a metropolitan pastoral letter was dated, which stated that Bishop Hedeon oppressed the Brotherhood and announced the summons of the bishop to court on January 25 (Monday, February 4, old style). On January 23 (Saturday, February 2 new style), Metropolitan Mykhaylo Rohoza, at the request of the brotherhood, celebrated the Holy Liturgy in the Monastery of St. Onuphrius (Zubric'kij, 2011, p. 78). It can be assumed that on Sunday, January 24 (February 3, new style), the Metropolitan was to celebrate the service in the main church of Lviv, St. George's Cathedral, which was the seat of Bishop Hedeon Balaban. This allowed maintaining a certain parity between the parties participating in the trial scheduled for the next day.

Taking into account the outlined historical context, the whole artistic fabric of the work seems to be completely permeated with more or less expressive hints, requests and hopes for a fair decision by a fair judge and as if reproduces in advance the desired course of the trial that was to take place. It is because of these circumstances that it is difficult to place this work on the same level as the above-mentioned eulogies-declamations either clearly intended for school or purely festive. Regarding the first type – because of the mainly “non-academic” direction of the work, and as the second one – because of the lack of completeness of the celebration of the Metropolitan's arrival and due to the distinct notes of anxiety that also permeate the work.

Already in the coat-of-arms verse at the very beginning of the *Proshphonema* there is an appeal to the whole Ruthenian community to strengthen themselves: *Мужайся, многоплеменный росский народе, / да Христос начало крепости в тебе буде* [Courage, Ruthenian people of many tribes, / Christ will be the root of strength in you] (503).

If we recall O. Barvins'kij's remark that in the times before the Union of Brest in 1596, “many brotherhoods accepted not only Orthodox, but also people of other faiths, including Latin, and even consecrated persons” (Barvins'kij, 1886, p. 23), then these lines from the *Proshphonema* can be interpreted as an appeal to the Lviv fraternal community.

In “The introduction of the first kind”, the third boy expresses the hope that: *Не завжды бывает тма на воздух мглистая, / ань тривает уставичне нощ чернооблачная* [“It is not always darkness in the air, / nor does the night last forever black-clouded”] (504) – and it seems like the hint to the “darkness” and “black clouds” is to the atmosphere in which Metropolitan Mykhaylo Rohoza arrived. Immediately, the fourth boy, directly addressing the awaited guest, first complaining: *О наставниче добродетели и покоры всякой, / якосмы перше заживали жалости великой...* [“... O preceptor of virtue and obedience of all kinds, / I am the first to feel great sorrow ...”] (04) – and conveys the joy of hope: *Так*

*нам нынѣ, видячи тя, радость наставаєт, / всякого бо нелестнаго душа
умилно въздыхает* [“So now, when we see you, we rejoice, / for every soul
that is troubled sighs with joy”] (504).

In the “Second kind” part, the fifth boy praises Metropolitan Mykhaylo as a warrior of Christ armed with a sword, pointing it out against whom the eulogistic hero steadily directs the double-edged blade of his “theological weapon”:

Припоясан по бедрѣ твоєм меч, богословієм кованный,
добрый воине, меч от всюду наостренный.
Славный и непорочный, с тым ся ти рушаєш смѣле,
и громиш ним богопротивных снадне и умѣле¹

The line of the seventh boy from the same “Second kind” of enemies directly points to Hedeon Balaban and his relatives and servants, while advising the judge (“O sacred head”) how they should be punished:

Нехай же ганьбу отнесуть, нехай ся запалають,
о священная главо, котрыи упадку церкви шукають.
Нехай ся вспачать их рады, нехай ся встыдають явне,
котрыи знищеня наше ради видять марне²

The third boy from the “Third kind” part also speaks about the misadventures of the brothers, continuing to praise the Metropolitan:

Будемо тя пред вѣми велбити, истинный наш пастыру,
не толко на сем едином мѣсти, но и по всем миру.
Абысь нас в пригодах наших нынѣ и всегда раговал,
и от противности людѣй зловѣрных церков заступал³

1 [The sword is belted around your hip, a sword forged by theology,

Good warrior, a sword sharpened all along.

Glorious and blameless, it you are swinging mightily,
and thou slayest the wicked, artfully and wisely] (505).

2 [May they be shamed, may they feel the burn,

O sacred head, those who seek the decline of the church.

May nobody hear their counsel, let them be ashamed of themselves,
those that would be glad to see our destruction] (505).

3 [O our true shepherd, we shall praise thee before all,

Not only in this one place, but throughout the whole world.

May you now and always defend us in our misfortunes,
and protect us from the evil-doers in our churches] (505–506).

The next part of the work is “the Prayer”, which also expresses the hope that Бог Авраамов с нами везде, / и тот валчити за нас буде [“the God of Abraham is with us everywhere, / and he will fight for us”] (506), as well as a call to the praying community: ... *нехай же нам боязнь не панує* [“... Let us not be afraid”] (506). It is also emphasized that

Мѣсто, котрое бог милуєт,
и прибытком своим именуєт,
Тому квалт и грозная зброя,
не может нѣгда зопсовати покоя⁴

Thus, a parallel is drawn between Lviv (although this name is never used, but the context undeniably points to Lviv) and Jerusalem, because: *Мѣсто Іерусалим свѣдоцтво дати може, / иж ты нам оборона певная, весилный боже...* [The city of Jerusalem can give you a proof, / because you are our defense, almighty God...”] (507).

The next section of *Proshonema*, “From the elders,” which is also the final one in the first part of the declamation, that is, in the part that was recited or planned to be recited to the Metropolitan Mykhaylo Rohoza “in the church before the people” (503), becomes the least obscure of the speeches, reaching a thematic culmination. First, according to the rhetoric laws, there are two forces that oppose each other. These are the “infidel winter” which is “keeping the bishops in Jerusalem,” and its Old Testament personification: Sodom and King Nebuchadnezzar on the one hand, and on the other hand – Christ the Spring, “the destroyer of winters” and His “warriors”: Abraham, Lot, *триє отроци во огни суще, ангела...* *Узрѣша”ѣша* [Three young men are in the fire, angel... see”] (507). Further a typical renaissance image of the arrival of spring and awakening of all the forces of nature from the “sinful sleep” of winter is invoked (508). Then, the idea of the inevitable triumph of spring is combined with the expression of hope for the inevitable triumph of justice:

Нынѣ суд, милость и вѣра вящшія суще, поноваяйся,
Стропотная бо исправляет, всяко колѣно не срамяйся...
Трех бо реченных ради, ангелы к человеку ся посылают,
чловеци же суда дѣля нелицемѣрна, бози бывають.
Єгда бо на земли беззаконіє от церкви судом отсѣчется,
тогда лучшему небо и ангели и бог сам совокупится.

4 [The city which God favors
and names as his own estate,
that has power and formidable armor,
Can never rest in peace] (506).

Тобою убо вся сія, о правосуде, чаєм получитьи,
яко не даси церкви христоненависными попраңѣи быти⁵

If the speech of the elders in the church played on the theme of righteousness and unrighteousness, crime and punishment, through the images of winter and spring, the first chapter of the second part of the *Prospho-nema*, that is, a text intended for recitation in the fraternal school, embodies the same theme in the images of darkness and light. At the very beginning of the chapter, the archbishop’s visit to the school is compared to that of a welcome guest and liberator of prisoners: *Радостно же убо в темницах суцим постыщеніе, / радостнѣе же от самыя темница свобожденіе* [“But joyful is the visitation of the prisoners, and more joyful than the prison itself is liberty”] (508).

As if reminding the metropolitan of his duty to “deliver the offended from the offending” (509), the students describe coming to the school and the arrival of Mykhaylo Rohoza to Lviv together: *Се бо предсѣдит Христов истинный дѣлатель, / судія же праведный и беззаконію отмститель* [“Behold, the true follower of Christ, / the righteous judge and avenger of iniquity”] (509). They complain movingly: *Лютю бо тогда, отче, бѣ, лютю воистину, / сего ради тако мню, яко никто же воспомяну* [That time, Father, was fierce, fierce indeed, / for this reason I think so, as no one remembers such.] (509). And they place all their hope in the Metropolitan:

Еже тебѣ (многим не бывшим) zde быти,
и по нас праведным судом отмстити.
Но пройдохом, яко же сквоз огонь и воду,
чающе тобою известися на свободу...
И всю жизнь нашу изведи на строеніе,
да тобою получим от бѣд спасеніе⁶

-
- 5 This is the day of **judgment**, grace, and supreme faith, renew yourself
For the stubborn mend their ways, do not be ashamed...
For the sake of the three things mentioned above, the angels send out to the people,
And the heads of the **judges** of the court of law are merciful, they are godly.
When lawlessness on earth is removed from the church by **judgment**,
Then heaven and the angels and God Himself will unite with Him.
We ask you to obtain all these things, for **justice**,
So that you do not allow the Church of Christendom to be violated (508).
- 6 [Still shall ye be there (where many were not),
and avenge us with a righteous judgement.
But we shall pass through it like through fire and water,
seeking by you to be set free...
And spend all our lives building,
should we by you we may be saved from harm] (509).

Thus, the *Prosphonema* uses words with the root “court” six times (directly the lexeme for “court”, as well as the words for a “judge”, or “justice”), which is certainly not accidental, but at the same time quite atypical for Ukrainian panegyric-declamatory works of the late 16th to early 17th centuries. In fact, only in one declamatory work (one without a panegyric aspect) an anonymous – *Скарга нищих до Бога* [*Complaint of the poor to God*] from the late 1580s – early 1590s, where there is a condemnation of the Latins – judgment is mentioned twice more (that the Latins “condemned themselves with their own mouths”, and that “the judgment of His [i.e., God’s N. F.] threatens to crush their heads” (*Skarga*, 1988). The theme of judgment (in particular, not God’s, but earthly, secular) does not appear in early baroque works of partially or fully recitative nature.

Of course, there are other thematic, figurative-symbolic and rhetorical layers in the artistic fabric of the *Prosphonema*, but the clear emphasis on the theme of the confrontation between the Lviv Dormition Brotherhood and Bishop Hedeon Balaban and the arrival of Metropolitan Mykhaylo Rohoza in Lviv in early 1591 is especially important for the brothers, which encourages modern researchers to study the historical context of certain renaissance and baroque works with special attention, for the fullest possible disclosure of the meanings embedded in various rhetorical figures and – more broadly – in the universal phenomenon of synchronous poetics, which, as we can see, was used to reflect the events of not only the past, but also the actual present.

LITERATURE

Sources

- Prosphonema – Просфонима (1988). In: *Українська література XIV–XVI ст. Апокрифи. Агіографія. Паломн[ицькі] твори. Історіограф[ічні] твори. Полем[ічні] твори. Переклад[ні] повісті. Поет[ичні] твори*. Київ: Наукова думка.
- Skarga – Скарга нищих до Бога (1988). In: *Українська література XIV–XVI ст. Апокрифи. Агіографія. Паломн[ицькі] твори. Історіограф[ічні] твори. Полем[ічні] твори. Переклад[ні] повісті. Поет[ичні] твори*. Київ: Наукова думка.

Editions

- Barvîns'kij, O. – Барвінський, О. (1886). *Ставропигійське братство Успенське у Львові, его заснованє, діяльність і значенє церковно-народне*. Львів.

- Bilec'kij, O. – Білецький, О. (1965). Зародження драматичної літератури на Україні. In: О. Білецький. *Зібрання праць*: у 5 т. т. 1. Київ: Наукова думка.
- Êfremov, S. – Єфремов, С. (1995). *Історія українського письменства*. Київ: Феміна.
- Fedorak, N. – Федорак, Н. (2013). Художня тканина «Просфонемі» та її історично-правовий контекст. In: *Львівська медієвістика*. т. 4. ПРОСФΩΝИΜΑ: текст і контекст. Львів: Свічадо.
- Franko, I. – Франко, І. (1980). Бенкет духовний. In: І. Франко. *Твори*: у 50 т. т. 28. Київ: Наукова думка.
- Franko, I. – Франко, І. (1981). Русько-український театр (Історичні обриси). In: І. Франко. *Твори*: у 50 т. т. 29. Київ: Наукова думка.
- Franko, I. – Франко, І. (1983). Історія української літератури. Часть перша. Від початків українського письменства до Івана Котляревського. In: І. Франко. *Твори*: у 50 т. т. 40. Київ: Наукова думка.
- Franko, I. – Франко, І. (1984a). Українсько-руська (малоруська) література. In: І. Франко. *Твори*: у 50 т. т. 41. Київ: Наукова думка.
- Franko, I. – Франко, І. (1984b). Южнорусская литература. In: І. Франко. *Твори*: у 50 т. т. 41. Київ: Наукова думка.
- Ìsaëvič, Â. – Ісаєвич, Я. (1966). *Братства та їх роль в розвитку української культури XVI–XVIII ст.* Київ: Наукова думка.
- Krisa, B. – Криса, Б. (2013). «Просфонема» як первообраз української барокової композиції. In: *Львівська медієвістика*. т. 4. ПРОСФΩΝИΜΑ: текст і контекст. Львів: Свічадо.
- Litvin L. – Литвин Л. (2013). Структурно-семантичні домінанти «Просфонемі». In: *Львівська медієвістика*. т. 4. ПРОСФΩΝИΜΑ: текст і контекст. Львів: Свічадо.
- Lužnič'kij, G. – Лужницький, Г. (1961). Вступ [до статті: Ящун, В. Судова розправа Гедеона Балабана архимандрита Жидичинського монастиря на основі оригінальних документів]. In: *Записки НТШ*. т. CLXXI. Збірник Філологічної Секції (т. 30). Нью-Йорк–Париж.
- Perets, V. – Перетц, В. (1909). К історії польського и руського народного театра. In: *Известія Отделенія руського языка и словесности Академіи наук*. т. 14, кс. 1. Санкт-Петербург.
- Petrov, N. – Петров, Н. (1895). *Кіевская академія во второй половине XVII и XVIII в.* Київ: Тип. Г.Т. Корчак-Новицького.
- Petrov, N. – Петров, Н. (1911). *Очерки из истории украинской литературы XVII и XVIII веков*. Київ: Акц. О-во «Петр Барскій в Кіеве».
- Pilipčuk, R. – Пилипчук, Р. (1991). Українському театрові – 400 років! In: *Український театр*, 6. Київ.
- Pilipčuk, R. – Пилипчук, Р. (1996). Театр у контексті першого українського національного відродження (кін. XV – поч. XVII ст.). In: *Філософія*.

- Історія культури. Освіта: Матеріали III Конгресу Міжнародної асоціації українців.* Харків: Око.
- Pilipčuk, R. – Пилипчук, Р. (1998). Початки українського шкільного театру: Ярослав Ісаєвич про «Просфониму». In: *Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність*. т. 5. Львів: Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України.
- Pilipčuk, R. – Пилипчук, Р. (1999). До історії українського шкільного театру кінця XVI – початку XVII століть. In: *Записки НТШ*. т. ССXXXVII. Праці Театрознавчої комісії. Львів.
- Pilipčuk, R. – Пилипчук, Р. (2001). Театр: текст і дійство. In: *Історія української культури: у 5 т. т. 2.* Українська культура XIII – першої половини XVII століть. Київ: Наукова думка.
- Pilip'uk, N. – Пилип'юк, Н. (2013). «Просфонема» у світли гуманістичної думки Європи в XVI ст. In: *Львівська медієвістика*. Т. 4. ПРОСФΩΝИМА: текст і контекст. Львів: Свічадо.
- Rezanov, V. – Резанов, В. (1910). К истории русской драмы: Экскурс в область театра иезуитов. В: *Известия Историко-филологического института кн. Безбородко в Нежине*. Т. 25. Ніжин.
- Rezanov, V. – Резанов, В. (1913). К вопросу о старинной драме: Теория школьных «декламаций» по рукописным поэтикам. В: *Известия Отделения русского языка и словесности Академии наук*. т. 18, кс. 1. Санкт-Петербург.
- Rezanov, V. – Резанов, В. (1926). *Драма українська. I. Старовинний театр український*. Cz. I. Київ: З друкарні Української академії наук.
- Rulin, P. – Рулін, П. (1925). Студії з історії українського театру (1917–1924). In: *Записки Историко-філологічного відділу УАН*. кс. 5. Київ.
- Sirotnins'ka, N. – Сиротинська, Н. (2013). «Просфонема» Львівського братства та її прочитання в контексті сакральної гимнографії. In: *Львівська медієвістика*, т. 4. ПРОСФΩΝИМА: текст і контекст. Львів: Свічадо.
- Soifronova, L. – Софронова, Л. (1981). *Поэтика славянского театра XVII – первой половины XVIII в.: Польша, Украина, Россия*. Москва: Наука.
- Soifronova, L. – Софронова, Л. (2004). *Старовинний український театр*. Львів: ЛНУ ім. Івана Франка.
- Voznâk, M. – Возняк, М. (1992). *Історія української літератури: у 2 кн.* Кс. 1. Львів: Світ.
- Zubric'kij, D. – Зубрицький, Д. (2011). *Хроніка Ставропігійського братства*. Львів: Апріорі.
- Žiteckij, P. – Житецький, П. (1899, 1900). Энеида И.П. Котлревскаго и древнейший список ея. In: *Кіевская старина*. Кс. X–XII (1899); Кс. I–III (1900).

Nazar Fedorak – philologist, doctor of humanities (PhD), Associate Professor at the M. Voznâk Department of Ukrainian Literature at Ivan Franko National University in Lviv and in the Department of Ukrainian Philology of the Catholic University (Lviv); Chairman of the Literary Commission of the T. Shevchenko Scientific Society; participant and co-editor of the *Mediaevistica Leopoliensis* (“Львівська медієвістика”) research project. His main research interests are medieval and early modern literature. Author of the monographs *Поетика Галицько-Волинського літопису* (Lviv 2006) and *Вінець і вирій українського бароко. Сім наближень до Григорія Сковороди* (Kharkiv 2020).

Laurent Tatarenko

<http://orcid.org/0000-0001-9163-396X>
Centre National de la Recherche Scientifique
laurent.tatarenko@cnrs.fr
DOI: 10.35765/pk.2022.3803.07

Filip Limont, trocki duchowny wobec zagadnień
religijnych swojego czasu: studium przypadku
z pierwszych dziesięcioleci unii brzeskiej w Wielkim
Księstwie Litewskim

STRESZCZENIE


Nazwisko Filipa Limonta, szlachcica i ruskiego księdza w Trokach, pojawia się w kilku dokumentach dotyczących sporów toczonych w pierwszych dziesięcioleciach XVII w. przez wileńskie bractwo prawosławne z władzami unickimi. Ze względu na swoje powiązania z ruskimi elitami z litewskiej stolicy i wahania między prawosławiem a unią Limont zaangażował się w procesy, które przyczyniły się do powstawania nowych, odmiennych reprezentacji w społeczności ruskiej. Próbując zrekonstruować biografię tej postaci, artykuł zagłębia się w świat społeczno-kulturowy miejskiego duchowieństwa ruskiego i pokazuje jego stosunek do przemian religijnych zachodzących w metropolii kijowskiej w następstwie unii brzeskiej.

SŁOWA KLUCZE: unia brzeska, historia społeczna, Troki, parafialne duchowieństwo, XVII w.

ABSTRACT

Filip Limont, a Priest from Trakai Facing the Religious Challenges of His Time: a Case Study from the First Decades of the Union of Brest in the Grand Duchy of Lithuania

Filip Limont, a nobleman and a Ruthenian priest in Trakai, is known only by the mentions of his name in some of the many disputes that pitted the Vilnius Orthodox brotherhood against the Uniate authorities in the first decades of the 17th century. However, through his connections with Ruthenian elites from the Lithuanian capital and his vacillations between Orthodoxy and the Union, Limont became progressively involved in the processes that animated

Sugerowane cytowanie: Tatarenko, L. (2022). Filip Limont, trocki duchowny wobec zagadnień religijnych swojego czasu: studium przypadku z pierwszych dziesięcioleci unii brzeskiej w Wielkim Księstwie Litewskim. ©  *Perspektywy Kultury*, 3(38), pp. 59–84. DOI: 10.35765/pk.2022.3803.07.

Nadesłano: 18.05.2022

Zaakceptowano: 14.08.2022

the emergence of new competing representations within the Ruthenian community. By attempting to reconstruct the biography of this individual, the article proposes to delve into the social and cultural world of the intermediate elites of Ruthenian clergy and to grasp their attitudes towards religious transformations that took place in the Kyivan Metropolitanate in the aftermath of the Union of Brest.

KEYWORDS: Union of Brest, social history, Trakai, Parish clergy, 17th century

W ciągu ostatnich 30 lat badania nad Kościołami wschodnimi dawnej Rzeczypospolitej – i w dużej mierze nad wschodnim chrześcijaństwem w ogóle – przeszły znaczący rozwój. Stopniowo zaczęto odchodzić od historii kościelnej i dyplomatycznej oraz od studiów filologicznych, wkraczając na nowe obszary badawcze, wprowadzając pogłębioną analizę instytucjonalnych struktur cerkiewnych, a także społeczną i kulturową perspektywę spostrzegania zjawisk religijnych. O ile pierwszy kierunek – rozwijany zwłaszcza przez Ihora Skoczylasa – nadal dominuje w historiografii, w formie monograficznych opracowań na temat dziejów danej diecezji lub regionu, o tyle refleksja nad przemianami społecznymi i kulturowymi wspólnoty ruskiej¹ (i w mniejszym stopniu ormiańskiej) pozostaje bardziej rozproszona i oparta na mniej ugruntowanych podstawach metodologicznych.

To trudne przejście od badania norm do badania praktyk można wyjaśnić przede wszystkim tradycyjnym przywiązaniem do bazy faktycznej, która w przypadku historii metropolii kijowskiej pozostaje różnorodna i często fragmentaryczna, zwłaszcza w odniesieniu do okresu sprzed XVIII w. Wśród wielu specjalistów zajmujących się zwłaszcza XVII stuleciem wciąż panuje opinia, że poza kilkoma rzadkimi wyjątkami nie jesteśmy w stanie poznać reakcji „zwykłych” ludzi na unię brzeską. Nie pozostawili oni żadnych śladów w narracjach historycznych, a zatem wydaje się, że ich opinie pozostają poza zasięgiem badaczy. Ten pogląd wynika nie tylko z konfrontacji ze zbiorami archiwalnymi, ale również z postawy metodologicznej, która wiąże historyczne istnienie z aktem świadectwa i z „wyrwaniem z milczenia”, dzięki istnieniu tzw. egodokumentów (Dekker, 2002; Chorążyczewski, Pačevicius i Roszak, 2015). Z tego powodu kolekcje źródeł opublikowane w ostatnich dekadach (pomijając obszerny materiał wizytacyjny, który dotyczy przede wszystkim XVIII w.) skupiają się często na listach lub na testamentach, które

1 Termin ten jest tu używany w ówczesnym znaczeniu administracyjnym, odnoszącym się do poddanych władców polsko-litewskich, którzy należeli do lokalnego Kościoła „obrzędku greckiego” z użyciem języka cerkiewnosłowiańskiego jako języka liturgicznego.

relacjonują w pierwszej osobie punkt widzenia samych aktorów wydarzeń (Kempa, 2000; 2001; 2004; 2010; Zielecka, 2012). Drugim zespołem źródłowym stały się księgi sądowe zawierające akty postępowania zgromadzone podczas sporów i spraw karnych oraz rejestry publiczne z dokumentacją majątkową (Frick, 2008). Ostatnia z wymienionych kategorii jest również pośrednio wykorzystywana do określenia podziałów wyznaniowych w szlacheckich i mieszczańskich rodzinach na podstawie fundacji religijnych na rzecz kościołów i cerkwi unickich albo prawosławnych (Dovbišenko, 2008; Frick, 2013). W ten sposób baza źródłowa historii religijnej wspólnot ruskich czasów nowożytnych przybliża się do tej wykorzystywanej od drugiej połowy XX w. przez przedstawicieli mikrohistorii zrodzonej we Włoszech i później rozpowszechnionej w innych krajach europejskich oraz w Ameryce Północnej.

Rozwój metodologii następujący wraz z tym historiograficznym nurtem okazał się jednak niedopasowany do rekonstrukcji kultury i religijnych wyobrażeń wiernych obrządku wschodniego i *de facto* wciąż w dużym stopniu jest ignorowany w pracach poświęconych Kościołowi ruskiemu². Brak dokumentacji administracyjnej, która zaczęła się rozwijać w strukturach unickich i prawosławnych od lat 30. XVII w. i uzyskała charakter seryjny dopiero w ostatnich latach XVII w., uniemożliwiał wykorzystanie nawet bardzo sformalizowanych wypowiedzi pierwszoosobowych, które stanowią podstawę badań mikrohistorycznych o charakterze biograficznym³. Jednocześnie trzeba zauważyć, że to dążenie do odtworzenia biografii „zwykłych ludzi” jako anonimowych aktorów opiera się paradoksalnie na spojrzeniu na tych, którzy celowo (w przypadku pism autobiograficznych) albo mimowolnie (jako strony postępowań sądowych) wyróżnili się z masy, którą mają uosabiać (zob. Boudon, 2017). Dlatego rodzi się pytanie na ile i w jaki sposób zarysowanie portretu tego typu postaci pozwala odbudować poprzez „akt interpretacyjny” historyka światopogląd pewnej wspólnoty albo określonej epoki⁴.

2 Większość autorów zajmujących się społeczną historią poszła tropem prozopograficznym, w formie zdecydowanie faktograficznych biografii zbiorowych, poświęconych niemal wyłącznie duchowieństwu w XVIII w. (Bobryk, 2005; Wereda, 2013; Lišejykaŭ, 2015).

3 Jedną z pierwszych i najsłynniejszych prac tego rodzaju pozostaje książka Carlo Ginzburga wydana po włosku w 1976 r. (Ginzburg, 1989).

4 Oczywiście nie ma tu miejsca na powrót do licznych dyskusji dotyczących metodologii mikrohistorii. Jako przykład warto wymienić komentarz na temat wykorzystania źródeł przez C. Ginzburga w jego słynnej pracy *Ser i robaki* (Jean Boutier i Philippe Boutry, *L'invention historiographique: autour du dossier Menocchio Enquête*, 1996/3, s. 165–176, zob. <https://journals.openedition.org/enquete/473>). W języku polskim odsyłamy czytelnika do syntezy Ewy Domańskiej *Mikrohistorie. Spotkania w międzyswiatach* (Poznań 2005).

Wobec tych wahań i inercji historyków odmienną i jednocześnie nowatorską metodę badawczą zaproponował Alain Corbin, który podjął się próby rekonstrukcji postaci ubogiego rzemieślnika z zachodniej Francji XIX w. (Corbin, 1998). Dysponując wyłącznie kilkoma wpisami administracyjnymi i aktami majątkowymi, historyk zbudował narrację nie przez kumulację nielicznych informacji osobistych, a za pomocą rozproszonych danych związanych z sytuacją geograficzną i społeczną bohatera. W ten sposób Corbin wybrał odwrotną drogę niż proponuje metoda biograficzna, ponieważ przedstawił życie wybranej osoby nie przez spojrzenie samego podmiotu badania, a jako prawdopodobny wyraz połączenia różnych zjawisk historycznych na określonym terenie i w określonym czasie. Innymi słowy przedstawiona przez Corbina postać zyskała rolę narzędzia narracyjnego, na którym opiera się pakt zawarty między autorem i czytelnikiem (Ricoeur, 2000; Ricoeur, 2008).

Wyżej przedstawione refleksje metodologiczne oferują wskazówki do podjęcia zagadnień, które często pozostawały na marginesie historiografii unii brzeskiej lub były traktowane w sposób bardzo schematyczny i naznaczone przez podziały wyznaniowe. W szczególności dotyczy to problemu recepcji unii, ujmowanego najczęściej z perspektywy ukształtowanej przez literaturę polemiczną i badanego na poziomie lokalnym przez pryzmat pojedynczych przypadków związanych z kilkoma głośnymi wydarzeniami. W tym artykule, poprzez prześledzenie losu ruskiego kapłana z Trok, Filipa Iwanowicza Limonta, zostanie nakreślony trzydziestoletni ciąg wydarzeń i sytuacji, w których, w świetle źródeł, uczestniczył. Wybór tego właśnie bohatera motywuje jego pozycja, gdyż przez całą swoją karierę w strukturach cerkiewnych zachował on niemal ten sam status. Innym elementem, który sprawia, że jego przypadek jest szczególnie interesujący, są jego zmiany wyznania między prawosławiem a unią z początku lat 20. XVII w. Wreszcie, przynależność do szlachty i zajmowane stanowisko kapłana w mieście średniej wielkości (dawnej podupadającej stolicy) usytuowały go wśród różnych grup społecznych, a tym samym dały możliwość szerszego spojrzenia na procesy religijne spowodowane przez unię brzeską we wspólnocie ruskiej.

Warto jednak wspomnieć, że pozycja i kariera Limonta nie czynią jego biografii typową dla ruskiego duchownego tego okresu, przeciwnie, jest ona wyjątkowa. Dlatego „wydobycie” jego historii pozwala nie tyle na opisanie konkretnej grupy społecznej, ile na wyodrębnienie tych procesów i czynników, które wiązały się z lokalnym kontekstem, a które pomagają wyjaśnić zjawiska rozwijające się w innych warstwach społecznych lub na innych terenach. Nawet jeśli badacz nie podąża szlakiem Alaina Corbina, świadomie wybierającego zupełnie zapomnianego człowieka, to jego metoda „odtworzenia możliwego i prawdopodobnego” (Corbin,

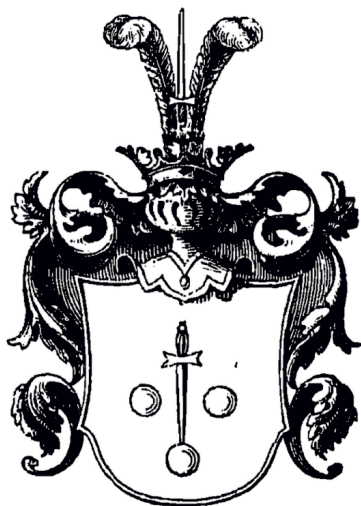
1998, s. 10) może być wykorzystana do rzucenia światła na te aspekty życia Filipa Limonta, o których nie wspominają źródła. Innymi słowy, przyjęcie metodologii mieszanej nie sprowadza się do pominięcia inicjatyw samego trockiego kapłana, aby zwiększyć jego reprezentatywność, ale do próby zrozumienia, w jaki sposób unia była w stanie wpłynąć na przemiany zachodzące w jego życiu.

Takie podejście jest również skromną próbą oddania hołdu wizji bliższej Ihorowi Skoczylasowi, który był przekonany, że postępy w badaniu historii metropolii kijowskiej powinny się dokonywać nie tylko poprzez udostępnienie i badanie nowych zasobów źródłowych, ale także przez rozwój metodologicznej refleksji opartej na porównaniu z pracami powstającymi w innych kontekstach historiograficznych.

Wahanie pamięci

Decyzja, aby połączyć różne podejścia w analizie biograficznej, jest bezpośrednio podyktowana samą naturą śladów archiwalnych, pozostawianych przez bohatera i ujawniających swojego rodzaju intrygi oraz niepozwalających na historyczne „zmartwychwstanie” danej postaci jedynie poprzez przywołanie kontekstu jej działania. Pierwsza niejasność dotyczy pamięci rodzinnej Filipa Limonta, który był wyraźnie określony w źródłach jako urodzony szlachcic (RGIA, f. 823, op. 1, nr 506). W skróconej wersji wybitnego herbarza Alberta (Wojciecha) Wijuka Kojalowicza, zatytułowanego *Compendium*, napisanego w języku polskim w drugiej połowie XVII w., Limontowie są wymienieni po raz pierwszy jako rodzina pochodzenia florenckiego (Piekosiński, 1897, s. 164–165). Kilkadziesiąt lat później informacja ta znalazła się w herbarzu Kaspra Niesieckiego, a następnie, pod koniec XIX w., w herbarzu Seweryna Uruskiego (Uruski, 1912, s. 51–52). Stwierdzenie to zasługuje na znacznie bardziej szczegółowe omówienie. Przede wszystkim, warto zauważyć, że opis rodu Limontów w *Compendium* jest obszerniejszy niż w pracy *Nomenclator*, który był bardziej naukową i pełniejszą wersją herbarza w języku łacińskim (Kojalavičius-Vijūkas, 2015, s. 376). Istnieją więc wszelkie podstawy, by sądzić, że wbrew podstawowej zasadzie, którą różnią się te dwie wersje, Wijuk Kojalowicz nie dokonał w tekście polskim streszczenia łacińskojęzycznego ustępu poświęconego Limontom, lecz kontynuował uzupełnianie tej części *Compendium* do ostatnich lat życia. Świadczy o tym wzmianka o Marcinie Limoncie – kasztelanie witebskim (urząd uzyskany w 1667 r.), a przede wszystkim wzmianka o Krzysztofie Limoncie – urodzonym w latach 60. XVII w., wówczas kapłanie Towarzystwa Jezusowego i przyszłym rektorze Akademii Jezuickiej w Wilnie (lata 1713–1715).

Postać tego zakonnika może tłumaczyć pochodzenie tych informacji, ponieważ przypuszczalnie Wijuk-Kojałowicz znał osobiście Krzysztofa Limonta, stąd tak szczegółowe dane o jego rodzinie. Innymi słowy, włoski rodowód odpowiadał prawdopodobnie informacjom podawanym przez samych członków domu Limontów, a nie jakimkolwiek dokumentowi, który został odnaleziony przez autora herbarza. Nawet jeśli klejnot rodowy – miecz otoczony trzema kulami – mgliście przypomina symbolikę florencką, a jego atrybuty przywodzą na myśl herb Medyceuszy, to nic nie pozwala z całą pewnością powiązać Limontów litewskich z którąkolwiek włoską rodziną szlachecką (Foucault de Daugnon, 1905–1906, 2, s. 170–172). Jeśli trzymać się najbardziej rozpowszechnionej pisowni tego nazwiska, to występuje ona w kilku miejscowościach na terenach francuskojęzycznych, a w szczególności odnosi się do miasteczka w biskupstwie Liège, które było kolebką starożytnego rodu szlacheckiego, ale o zupełnie innej symbolice i bez związku z rodami litewskimi. Ponadto należy zauważyć, że nazwisko Limont, m.in. u Wijuka Kojałowicza, występowało również w formie Limunt/Limunth/Lymont, co tym bardziej może wskazywać na jej lokalne, litewskie pochodzenie. Z tego powodu, można przypuszczać, że Limontowie docelowo przyjęli herb o włoskich rysach, aby – jak czynili to wówczas inni – spróbować nadać swojemu rodowi prestiżowe pochodzenie i w ten sposób wzmocnić swoją pozycję w hierarchii społecznej.



Rysunek 1. Herb Limontów (według K. Niesieckiego, w: Bobrowicz, 1841, s. 100)

W XVI w. odwołanie do włoskich korzeni było sposobem na nawiązanie do mitu opartego na rzymskiej postaci Palemona i jego towarzyszy,

o których mówiono, że byli przodkami największych rodów litewskich (Jurkiewicz, 2012; Orzeł, 2016)⁵. Ta rekonstrukcja była tym łatwiejsza, że kilku kronikarzy nie wahało się utożsamiać Rzymian z Włochami i podkreślało, poprzez bliskość graficzną, że nazwa łacińska ich narodu (*Italiani*) występowała w nieco zmienionej formie w nazwie Litwinów (*L-it(u)ani*)⁶. Takie podejście stosowały również niektóre domy magnackie, które nie mogły się powoływać na książęce pochodzenie⁷. Filip Limont należał więc do jednej z gałęzi rodu doskonale zorientowanego w ówczesnych wzorach kulturowych i zamierzał za ich pomocą zająć poczesne miejsce w hierarchii społecznej. Postępowanie to opierało się w równym stopniu na włoskim, a zatem rzymskim pochodzeniu, i na micie o starożytnej bliskości do władzy książęcej, gdyż pierwszym przedstawicielem Limontów wymienionym w *Compendium* był niejaki Andrzej, podkomorzy Wielkiego Księstwa Litewskiego (dalej: WKŁ) z czasów Aleksandra. Źródła potwierdzają, że osoba o tym imieniu pełniła wspomnianą funkcję w pierwszych latach XVI w., ale należała do rodu Dowojnowiczów, nie zaś Limontów (Rachuba, 1994, s. 150). Podobnie jest z Teodorem (Fiedorem) Limontem, rzekomym kasztelanem mściławskim za panowania króla Stefana Batorego⁸. Mimo tych nieścisłości rod Limontów doskonale wpisywał się w struktury szlacheckie, a jego przedstawiciele zawierali związki małżeńskie nawet z dawnymi rodami książęcymi, takimi jak Sołomereccy czy Połubińscy (Uruski, 1912, s. 52). Ponadto już w drugiej połowie XVI w. rodzina miała klientelistyczne powiązania z Radziwiłłami linii birżańskiej oraz bliskie relacje z innymi znaczącymi rodami litewskimi (AGAD, AR, dz. V, nr 8483–8484; Prochaska, 1892, s. 79, 335).

Należy natomiast wyjaśnić kolejny kłopotliwy szczegół genealogiczny, bezpośrednio związany z podmiotem naszej narracji. Mniej więcej w tym samym czasie źródła wymieniają dwóch Filipów Limontów: Filipa Iwanowicza Limonta, który w 1594 r. został kapłanem prawosławnym w Trokach

5 Idzie tu w ślad za Janem Długoszem oraz Maciejem Strykowskiem, który tezę tę najpełniej sformułował w pracy *O początkach, wywodach, dzielnościach, sprawach rycerskich i domowych sławnego narodu litewskiego, szemajdzkiego i ruskiego achevé vers 1577* (Radziszewska, 1978). Zob. Tygielski, 2005, s. 62–65.

6 W swoim dziele *De moribus Tartarorum, Lituanorum et Moschorum* Michalo Litwin pisał: „cum idioma Ruthenorum alienum sit a nobis Lituaniis, hoc est Italianis, Italico sanguine oriundis” (Grasser, 1615, s. 23).

7 Najwyraźniej widać to na przykładzie Paców, którzy w XVII w. próbowali potwierdzić swoje pokrewieństwo z Pazziami z Florencji (Baniulytė, 2005). Taką samą praktykę można jednak znaleźć w kilku innych rodzinach, np. u Karpów (Kojalavičius-Vijūkas, 2015, s. 303).

8 Jedyny urząd senatorski znany w rodzinie pełnił – właśnie w czasach Wijuka Kojalowicza – Marcin Stanisław Limont, kasztelan witebski (1667–1670).

i jest bohaterem tego artykułu, oraz Filipa Żdanowicza Limonta, szlachcica z powiatu lidzkiego i ciwuna cyryńskiego, który po raz pierwszy pojawia się w 1582 r. w sporze majątkowym z niejakim Filipem Szymkowiczem i później w innych konfliktach sądowych (AGAD, AR, dz. X, nr 67, k. 41; LVIA, LM, nr 285, k. 300r–300v). Tożsamość imion stała się źródłem częstych nieporozumień, ponieważ w wielu tekstach, w tym w dokumentach podpisanych przez samego bohatera, mamy na ogół skrócone określenie „Filip Limont” bez patronimiku. Niestety większość badaczy nie rozróżniała tych dwu osób, tym bardziej że postać z Lidy pojawiła się w notatkach źródłowych w latach 90. XVI w. jako stronnik obozu prawosławnego w różnych konfliktach, które towarzyszyły przygotowaniu i ogłoszeniu unii brzeskiej (Žukovič, 1908, s. 1117; Kempa, 2007, s. 111; Timošenko, 2020, s. 379)⁹.

Także inna, przypadkowo znaleziona informacja mogłaby potwierdzać, że chodzi o tę samą osobę. W odpisie aktu z 12 kwietnia 1563 r. potwierdzającego prowadzenie opisu zamków Goniądza i Rajgrodu z należącymi do nich terenami znajduje się wzmianka o „dworzanie Jego Królewskiej Mości” Żdanie Limoncie (Lumonthie), który najprawdopodobniej był ojcem Filipa Żdanowicza (AGAD, Kopicjana, nr 9, s. 278–280). Dla wybranego tematu istotna jest informacja, że sprawa ta była prowadzona razem z Bazylim (Wassyliem) Rahożą, który był ojcem przyszłego metropolity kijowskiego Michała Rahozy. Świadczy to o bliskich relacjach obu rodzin, co może wyjaśnić przekazanie członkowi rodziny Limontów dwóch cerkwi ruskich w Trokach.

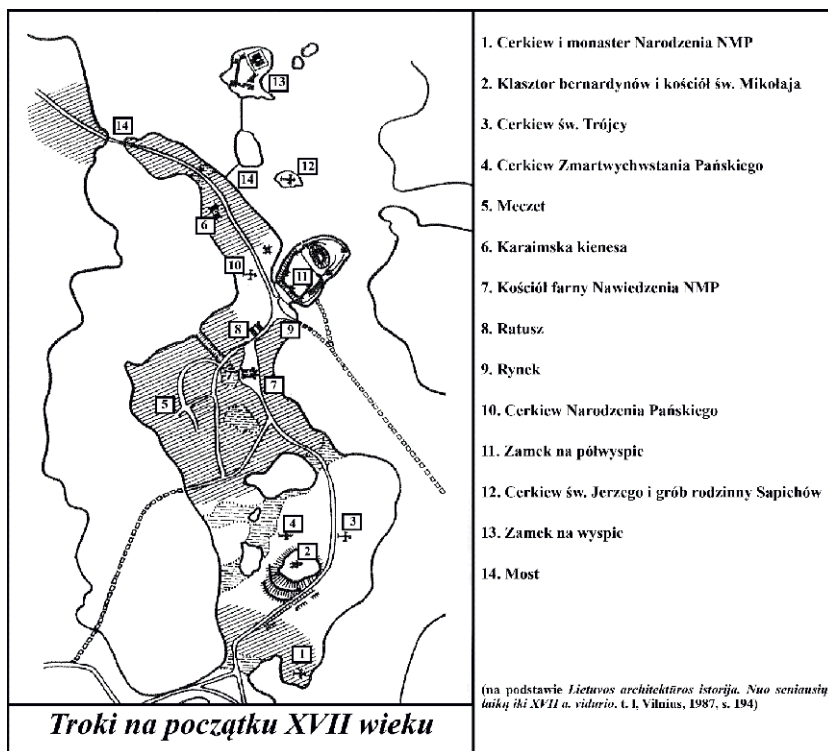
Ta „równoległa” chronologia jest również problematyczna, gdyż „lidzki” Filip Limont jeszcze w 1605 r. zdawał się zachowywać status świeckiej osoby i pełnił funkcję deputata Głównego Trybunału Litewskiego (Rachuba, 2007, s. 12). Wszystko zatem przemawia za przyjęciem hipotezy uznającej, że mamy do czynienia ze wzmiankami o różnych osobach, reprezentujących dwie bliskie gałęzie rodu, co tłumaczyłoby używanie tego samego imienia i przywiązanie do Kościoła prawosławnego w czasie unii brzeskiej. Te faktograficzne rozważania dają niezbędne ramy wstępne do próby wpisania bohatera w sytuację na Litwie w tym bardzo ważnym dla społeczności ruskiej momencie.

Władza świecka i służba duchowna

Urzędy ziemskie sprawowane przez poszczególnych członków rodu świadczą o tym, że byli oni typowymi przedstawicielami średniej szlachty

9 Filip (Żdanowicz) Limont został między innymi wysłany na synod prawosławny w Brześciu jako delegat Głównego Trybunału Litewskiego (Kempa, 2007, s. 110–111).

WKL. Wydaje się, że część rodziny Limontów, która osiadła w województwie trockim, miała mniej korzystną pozycję społeczną niż ta pochodząca z powiatu lidzkiego, nawet jeśli – co trzeba podkreślić – informacje dotyczące XVI w. są bardzo skąpe. O tym społecznym zróżnicowaniu sytuacji rodziny świadczy postanowienie Filipa Iwanowicza o poświęceniu się karierze duchownej w Kościele ruskim w Trokach, które na poziomie politycznym i gospodarczym stopniowo stawały się drugorzędym miastem WKL.



Rysunek 2. Mapa Trok na początku XVII w.

Dawna stolica wielkich książąt litewskich nadal zachowywała swoje symboliczne znaczenie¹⁰, ale od pierwszej połowy XVI w. miasto zaczęło podupadać, stając się miejscem zesłania dla przedstawicieli szlachty, którzy byli postrzegani jako uciążliwi przez władzę książęcą. Konkurencja Wilna odczuwalna w Trokach ze względu na jego bliskie położenie

10 Pod koniec XIV w. albo na samym początku XV w. w Trokach zostało wprowadzone prawo magdeburskie (Baliulis, 2008, s. 7).

była silna, a w mieście nie rozwinęło się samodzielne życie gospodarcze i kulturalne. Jednocześnie Wilno było zbyt daleko, by mogło dzielić się z dawną księżącą siedzibą atrakcjami stolicy¹¹. Już w czasach Zygmunta I miasto, które nadal pełniło funkcję letniej rezydencji, stało się przedmiotem szczególnych starań władców, pragnących podtrzymać jego rozwój. W 1516 r. król wydał specjalny przywilej, który zobowiązywał kupców podróżujących między Wilnem a Kownem do przyjazdu do Trok, aby tam prowadzali działalność handlową oraz wpłacali cła i myto do skarbu miejskiego (Čelkis, 2019, s. 90). Podobne przywileje wydawali jego następcy aż do czasów Jana Kazimierza (Baliulis, 2008, *passim*).

W latach 90. XVI w., kiedy Filip Iwanowicz Limont został kapłanem dwóch trockich cerkwi – dawnego klasztoru Narodzenia Przenajświętszej Bogurodzicy i świątyni pod wezwaniem Narodzenia Chrystusa Pana, miasto liczyło jeszcze kilka tysięcy mieszkańców¹². Zachowywało wówczas całość swoich struktur społecznych, z prawie połową ludności złożoną z karaimów obok katolików i prawosławnych będących głównymi przedstawicielami wyznań chrześcijańskich w społeczności miejskiej, wśród której znajdowali się również protestanci oraz muzułmanie. Tkanka miejska rozciągnięta na kilku wyspach nad jeziorem Galwe ujawniała topografię sakralną zdominowaną przez instytucje ruskie, z pięcioma cerkwiami prawosławnymi (Tatarenko, 2021, s. 510–511) i dwoma kościołami łacińskimi (kościół farny Nawiedzenia Najświętszej Maryi Panny oraz kościół klasztoru ojców bernardynów pod wezwaniem św. Mikołaja) (Baliulis, Mikulionis i Miškinis, 1991, s. 88–89)¹³.

Dawne cerkwie, w których służył Limont, znajdowały się w dwóch różnych częściach miasta: klasztor Narodzenia Przenajświętszej Bogurodzicy był położony na południowym krańcu, zasiedlonym głównie przez Rusinów, natomiast cerkiew Narodzenia Chrystusa wyznaczała wejście do północnej jego części, zamieszkałej przez karaimów (Lisauskaitė, 2003, s. 68). Były to bez wątpienia dwie najsłynniejsze świątynie ruskie w całym mieście. Pierwsza z nich powstała prawdopodobnie na początku XV w. (Chomik, 2013, s. 159–160), choć tradycja oparta na sfałszowanych aktach datuje jej założenie na 1384 r., druga zaś została być może

11 Np. sesje sądowe Głównego Trybunału WKL przestały odbywać się w Trokach po 1588 r. i zostały przeniesione do Wilna (Rachuba, 2007, s. 26).

12 Pod koniec XV w. łączną liczbę mieszkańców szacuje się na około 4000 (Baliulis, Mikulionis i Miškinis, 1991, s. 49).

13 Poza dwiema cerkwiami przekazanymi Filipowi Limontowi w drugiej połowie XVI w. w mieście istniały również cerkiew Zmartwychwstania, cerkiew Świętej Trójcy oraz mała, prywatna cerkiew Sapiehów na dzisiejszej wyspie Bažnytėlė (Kościelna) pod wezwaniem św. Jerzego. Także co najmniej do początku lat 20. XVI w. w źródłach występuje cerkiew św. Mikołaja (AS 1869, nr 5, s. 13).

zbudowana w 1424 r. przez wielkiego księcia Witolda (AS 1871, nr 11, s. 14). Cerkwie posiadały swoje własne jurydyki, ale nie zawsze odpowiadały one ściśle podziałom wyznaniowym. Na przykład niektórzy prawosławni mieszkający w sąsiedztwie cerkwi Narodzenia Pańskiego zostali włączeni do jurydyki karaimskiej (Baliulis, Mikulionis i Miškinis, 1991, s. 79). Klasztor Narodzenia Przenajświętszej Bogurodzicy znajdował się w miejscu pierwszej osady na tym terenie, gdzie miał zarówno dopełniać system obronny, jak i służyć za punkt przyjmowania kupców prawosławnych, przybywających przez wejście południowe ze wschodnich regionów Litwy i Moskwy (Lisauskaitė, 2003, s. 66). Od końca XIV w. przestrzeń ta zwana małym miastem stała się osiedlem ludności ruskiej, która zbierała się wokół cerkwi (Baliulis, Mikulionis i Miškinis, 1991, s. 52). Natomiast od XV w., po przeniesieniu centrum miasta na północ, ta przestrzeń stanowiła już odrębną część miejskiej zabudowy.



Rysunek 3. Troki (T. Makowski, ok. 1600 r.)

Wykopaliska prowadzone w latach 80.–90. XX w. pozwoliły nie tylko na lepszą lokalizację obu ruskich budynków sakralnych, ale także na odkrycie cmentarzysk datowanych przez archeologów na XIV–XVI w. (Lisauskaitė, 2003, s. 67, 70; Vailionis, 2007, s. 9, 12). Odkrycia te pokazują, że w chwili przybycia Limonta oba kościoły nadal działały, ale społeczność prawosławna stopniowo kurczyła się wraz z upadkiem miasta. W tym miejscu warto zauważyć, że na słynnej rycinie Trok, wykonanej przez Tomasza Makowskiego około 1600 r., autor nie zadał sobie trudu przedstawienia tej okolicy miasta, które leżała na południe od kościoła

farnego Nawiedzenia Najświętszej Maryi Panny. Może to być powodem decyzji metropolity Józefa Sołtana, który już w 1520 r. połączył losy monasteru z innymi trockimi cerkwiemi, konsekrując duchownego cerkwi św. Mikołaja i swojego namiestnika w Trokach Bazylego na „archimandrycę” monasteru Narodzenia Najświętszej Maryi Panny (AS 1871, nr 5, s. 6–7)¹⁴. Później w latach 80. XVI w. prawosławna cerkiew klasztorna została przekazana Bazylemu (Wasilij) Fiedorowiczowi, kapłanowi cerkwi Narodzenia Chrystusa (AS 1867, nr 89, s. 153).

To rodzi pytanie o status Filipa Limonta, który znalazł się na czele instytucji klasztornej, nie będąc jeszcze mnichem. Podczas gdy jego dawny poprzednik, kapłan z cerkwi św. Mikołaja Bazyli, otrzymał tonsurę i był konsekrowany na archimandrycę trocką przez metropolitę Józefa, Limont, jak się wydaje, dalej zachowywał stan świeckiego duchownego i dopiero w 1624 r. (w kontekście konfliktów, do których wrócimy później) pojawił się po raz pierwszy z tytułem „ihumena” w akcie, w którym dodawał, że wcześniej był „swiaszczennikiem świeckim trockim” (ZDDA 1843, nr 59, s. 152–154). O tym, że był on przedstawicielem białego duchowieństwa, zdaje się świadczyć także obecność dzieci, o których wspomina przy okazji konfliktu w 1622 r. (AS 1871, nr 15, s. 21). W tym czasie był on już prawdopodobnie wdowcem, gdyż brak wzmianek o żonie. Nawet jeśli wiek dzieci nie był podany, informacje te są interesujące, gdyż pozwalają poznać życie rodzinne. Fakt, że potomstwo Limonta mieszkało z nim jeszcze 28 lat po jego nominacji do cerkwi trockich, oznacza, że były to już dorosłe osoby albo że po święceniach ponownie się ożenił, popadając w bigamię, która często występowała wśród ruskiego duchowieństwa w tym czasie¹⁵.

W praktyce zbyt surowe zasady celibatu i wdowieństwa duchownych w prawosławnym Kościele kijowskim prowadziły do wielu nadużyć ze względu na problemy społeczne, jakie powodowały. Od początku XIV w. metropolici kijowscy, zaczynając od Piotra (1308–1326), przypominali, że kapłani, którzy utracili żonę, powinni zostać mnichami i odprawiać nabożeństwa w cerkwiach klasztornych albo zrzec się stanu duchownego (Cypin, 2004, s. 357; Nowak, 2017, s. 238–239). W 1509 r. kanon 6 soboru diecezji metropolitalnej w Wilnie jeszcze raz powtórzył tę zasadę (RIB, 1878, s. 11–12). Takie rozwiązanie było trudne do zrealizowania przez kapłanów posiadających dzieci, którzy odchodząc od swoich parafii, musieliby zrezygnować z dochodów potrzebnych na utrzymanie

14 W listach metropolita tłumaczył swoją decyzję licznymi skargami na poprzedniego ihumena Szymona.

15 O normach małżeńskich duchowieństwa ruskiego stosowanych w XVI–XVII w., zob. Nowak, 2017, s. 236–259.

rodziny¹⁶. W przypadku Limonta, już wcześniej pełniącego służbę w cerkwi klasztornej, zmiana ta nie miałaby jednak żadnych szczególnych konsekwencji. Trwanie w świeckim stanie świadczy zatem przede wszystkim o niewielkim nadzorze zarówno ze strony władzy cerkiewnej, jak i samych wiernych nad kapłanami, zwłaszcza że informacje źródłowe wskazują na fakt, iż przynajmniej przez pewien czas Limont mógł mieszkać z żoną i dziećmi na terenie klasztoru. Niestety liczebność jego rodziny pozostaje nieznana, a wspomniany wyżej dokument wskazuje jedynie, że w 1622 r. miał on kilku potomków.

Nadużyciom dyscyplinarnego charakteru sprzyjał fakt, że w owym czasie trocki klasztor Narodzenia Przenajświętszej Bogurodzicy nie posiadał mniszej wspólnoty, gdyż nigdy nie jest ona wymieniona w źródłach obok Limontu. W związku z tym dawna cerkiew klasztorna zachowywała jedynie funkcje liturgiczne i odgrywała rolę swojego rodzaju cerkwi parafialnej. Poza tym na przełomie XVI i XVII w. w Trokach nie było innych ruskich duchownych, co można wyjaśniać, dlaczego Filipa Limonta zazwyczaj nazywano „świaszczennikiem trockim”, wskazując, że był on jedynym kapłanem opiekującym się miejscową wspólnotą obrządku greckiego. Te różne informacje sugerują, że życie i świat kapłana trockiego kształtowały się podobnie jak losy innych ruskich duchownych w miastach WKL, nawet jeśli miejsce zamieszkania Limonta i jego rodziny znajdowało się na samym krańcu Trok, w mało zabudowanej przestrzeni. Jednocześnie, w przeciwieństwie do większości świeckich kapłanów, posiadał on nieco większy majątek. Świadectwem tej zamożności jest wzmianka o opisanym jako „dom szlachecki” budynku, w którym mieszkał w 1594 r. (AS 1867, nr 91, s. 161).

W XVI w. obie cerkwie, w których służył Filip Limont, otrzymały kilka fundacji od władców, patronów oraz od miejscowej szlachty prawosławnej. Składały się one z gruntów, placów miejskich, dziesięcin, różnych legatów oraz praw na łowienie ryb (AS 1867, nr 88, 94, s. 150–152, 168–173; AS 1871, nr 8, s. 6; ZDDA 1843, nr 49, 53, 55, s. 139–141, 143, 145–148). Podobnie jednak jak w innych częściach metropolii kijowskiej ziemie wchodzące w skład poszczególnych fundacji na rzecz duchowieństwa prawosławnego były stopniowo przejmowane przez miejscową szlachtę. Jeszcze przed przybyciem Filipa Limonta do Trok tereny należące do obu cerkwi były przedmiotem wielu postępowań sądowych (AS 1867, nr 87, 89–90, s. 150, 153–160; AS 1871, nr 8, s. 10–11; ZDDA 1843, nr 56,

16 Z tego powodu już w 1503 r. sobór moskiewski dodał, że wdowcy żyjący bez grzechu mogli dalej uczestniczyć w nabożeństwach jako członkowie *krilosu*. Prawdopodobnie analogiczne rozwiązania działały w ruskiej metropolii kijowskiej, a w XVII w. zostały oficjalnie zaproponowane w zarządzeniach ruskich hierarchów (Nowak, 2017, s. 255–256).

s. 148–149; Chomik, 2013, s. 306). Sytuacja ta wynikała ze sposobu zarządzania dobrami cerkiewnymi. W 1511 r. król Zygmunt I zgodził się na przekazanie dożywotniego prawa patronatu nad prawosławnym klaszturem swojemu podskarbiemu dworskiemu Rusinowi Janowi (Iwanowi) Sołtanowi, kuzynowi metropolity Józefa, który rzadko bywał w samych Trokach (ZDDA 1843, nr 47, s. 138)¹⁷. Jego prawosławni krewni utrzymywali „kolatorstwo i podawanie tych cerkwi” aż do początku XVII w., ale coraz częściej delegowali nadzór nad sprawami bieżącymi (AS 1871, nr 14, s. 19–20). W tych warunkach administracją świecką klasztoru zajmowali się opiekunowie, rekrutujący się z rodzin miejscowej szlachty ruskiej. W latach 80. XVI w. klasztor znalazł się pod opieką ciwuna twerskiego Andrzeja Ilgowskiego (ZDDA 1843, nr 55, s. 145), a później – namiestnika trockiego Jana (Iwana) Baki, miejscowego szlachcica prawosławnego, który zarządzał monasterem aż do swojej śmierci ok. 1612 r. (ZDDA 1843, nr 58, s. 151). Przekazanie patronatu nad cerkwiami członkom miejscowej elity okazywało się rozwiązaniem nie zawsze skutecznym, a dobra cerkiewne często trafiały w ręce świeckich osób, zwłaszcza innych wyznań¹⁸. W czerwcu 1594 r., gdy protopop i namiestnik wileński Jan (Iwan) Parfienowicz udał się do Trok, aby wykonać intromisję Limonta, okazało się, że klucze do cerkwi Narodzenia Chrystusa Pana znajdowały się u niejakiego Teodora (Fiodora) Tołokońskiego, szlachcica rzymskokatolickiego i syna trockiego sędziego ziemskiego (ZDDA 1843, nr 57, s. 150)¹⁹.

Powyższe ustalenia pozwalają wnioskować, że Filip Limont został wybrany przez metropolitę ze względu na szlacheckie pochodzenie w nadziei, że będzie w stanie obronić majątek lokalnych cerkwi. Niezależnie od tego, jakie były powody jego przybycia do Trok, zachowane źródła świadczą o tym, że nowy kapłan podjął szerokie i systematyczne działania w celu odzyskania dóbr cerkiewnych należących do cerkwi trockich. Już w lipcu 1594 r. Jan Baka wysłał swych służących, aby sporządzili rejestr gruntów należących do monasteru Narodzenia Przenajświętszej Bogurodzicy. Kilka z wymienionych ogrodów otrzymali w dzierżawę członkowie elity miejskiej (ławnicy, rajcy lub landwójci) Trok, a nawet Wilna (AS 1867, nr 91, s. 161). Pierwsze lata obecności Limonta w Trokach nie są

17 Ta data (zamiast 1526 r., jak to wskazują wydawcy aktu) wydaje się bardziej wiarygodna, ponieważ inne dokumenty datowane prawdopodobnie na 1520 r. już wspominają Jana Adrzejewicza Sołtana jako patrona (Chomik, 2013, s. 305–306).

18 W 1589 r. wytoczono proces Aisie Achmietowiczowi, Tatarowi trockiemu, który dla własnej korzyści zasiał pola należące do klasztoru (AS 1867, nr 87, 89–90, 153–160).

19 Wydawcy źródła popełnili błąd w datowaniu dokumentu według kalendarza chrześcijańskiego, wskazując rok 1599 zamiast 1594. Prawdopodobnie Tołokoński również pochodził z dawnej ruskiej rodziny i dlatego występował w roli opiekuna cerkwi trockich.

przedstawione w archiwach, ale już w 1603 r. jego nazwisko pojawia się w pozwie przeciwko Erazmowi Strawińskiemu, koniuszemu trockiemu, który zajmował dobra kościelne Mielowszyzna, otrzymane jako spadek po Mikołaju Szumskim (Chomik, 2013, s. 306; AS 1867, nr 92, s. 162–163; AS 1871, nr 8–10, s. 10–12). Postępowanie, którego echo dotarło aż do dworu królewskiego, nie przyniosło oczekiwanych wyników z powodu wojny z Moskwą, która rozpoczęła się wiosną 1609 r. (Haratym, 2006–2007), ale stało się pierwszym w serii kroków prawnych mających na celu odzyskanie majątków trockich cerkwi. Spór toczony w latach 1609–1615 w różnych instytucjach sądowych, w tym w Trybunale Głównym WKL, dotyczył głównie opłat od ogrodników, należnych cerkwi Narodzenia Chrystusa Pana, a pobieranych już przez wspomnianego Teodora Tołokońskiego. Niemniej jednak te odwołania prawne nasiliły się wkrótce po ogłoszeniu konstytucji sejmowych z 1609 r., które po raz pierwszy wyraźnie uznawały istnienie i w pewnym stopniu legalizowały ruski Kościół prawosławny (Kempa, 2007, s. 251–254; VL 1859–1860, t. 2, s. 465).

W ramach tej konfrontacji o dość standardowym przebiegu pewne kroki podjęte przez Limonta zasługują na większą uwagę. Aby znaleźć konkretne dowody przeciwko Tołockiemu, trocki duchowny nawiązał kontakt – co jest niezwykle rzadkie w tego typu postępowaniach – z poprzednimi kapłanami kościoła Narodzenia Chrystusa. Pierwszy z nich, Dymitr Pawłowicz, który w latach 1588–1590 był kapłanem tej cerkwi, przed tym jak przeszedł do Świsłocz, zgodził się w marcu 1613 r. wysłać Limontowi zaświadczenie, że uprzednio otrzymywał opłaty, obecnie zagrabione przez Tołokońskiego (LVIA, f. 634, op. 3, nr 619, k. 32). Podobnie wyżej wspomniany Bazyl Fiedorowicz, który występował już wówczas jako „swiaszczennik surdecki”, służył w tej samej cerkwi w Trokach w latach 1573–1575 i w maju 1613 r. na prośbę Limonta podał podobne poświadczenie do ksiąg grodzkich wilkomierskich (LVIA, f. 634, op. 3, nr 619, k. 34–35v). W ten sposób kapłanowi trockiemu udało się zmobilizować całą sieć duchowną, aby znaleźć dowody przeciwko swojemu przeciwnikowi. Z drugiej strony, te kontakty świadczą przede wszystkim o dużej mobilności ruskiego duchowieństwa miejskiego, która może wynikać z problemów, z jakimi borykali się dwaj duchowni w Trokach (AS 1867, nr 88, s. 152)²⁰. Wyjazd Bazylego Fiedorowicza do Surdeg jest jednak tym bardziej zaskakujący, że prawdopodobnie pochodził on z trockiej dynastii duchownej, był też następcą ojca w klasztorze Narodzenia Przenajświętszej Bogurodzicy (AS 1867, nr 90, s. 158). Co więcej, interesująca jest strategia budowania sieci kontaktów między duchownymi tego samego posłuszeństwa, ponieważ klasztor w Surdegach pozostawał w rękach

20 Bazyl Fiedorowicz był kapłanem monasteru trockiego w latach 1589–1590.

prawosławnych, a później został przykazany pod opiekę klasztoru Ducha Świętego w Wilnie. Dlatego działalność Filipa Limonta prowadzi również do oceny wpływów czynnika wyznaniowego w wydarzeniach, które znamionują ostatni okres jego życia.

Lokalizm wobec napięć wyznaniowych

W pierwszym dziesięcioleciu po ogłoszeniu unii brzeskiej biografia Filipa Iwanowicza Limonta wykazuje jedynie jego powierzchowne zaangażowanie w ówczesne napięcia wyznaniowe wśród społeczności ruskiej. Dopiero w 1611 r. w konflikcie z bazylianami monasteru św. Trójcy Limont ogłosił, że od początku odmawiał podporządkowania się Kościołowi rzymskiemu, a tym samym władzy metropolitów Michała Rahozy, a następnie Hipacego Pocieja (AS 1871, nr 12, s. 16–17). Jego przynależność do obozu prawosławnego nie ulega wątpliwości, tym bardziej że prawo patronatu trockiego klasztoru posiadał wtedy Dawid Sołtan, daleki krewny Iwana Andrzejewicza Sołtana i gorliwy członek wileńskiego bractwa prawosławnego w pierwszych latach XVII w. (AS 1871, nr 14, s. 19–20; AS 1869, nr 68, s. 64).

Wydaje się, że przewaga rodzin prawosławnych wśród trockiej ludności ruskiej na pewien czas uchroniła miasto przed bezpośrednimi starciami zwolenników i przeciwników unii. Warto jednak wspomnieć o pewnej sprawie, która wydarzyła się w Wilnie, gdyż dotyczy ona niejakiego Filipa Limonta. Jest to jeden z nielicznych gwałtownych konfliktów między katolikami a prawosławnymi, do którego doszło niedługo po synodzie brzeskim. Był to atak prowadzony przez studentów Akademii Jezuickiej w Wilnie na nowo wybudowaną cerkiew prawosławnego bractwa Świętego Ducha w litewskiej stolicy²¹. Wydarzenia rozgrywały się w dniach 25–27 kwietnia 1598 r., dzień przed prawosławnymi uroczystościami wielkanocnymi oraz podczas nich (AVAK 1875, nr 13–15, s. 29–39), i odzwierciedlają wyznaniowe „rytuały przemocy” – by użyć określenia Natalie Zenon Davis – widoczne w kilku miastach Rzeczypospolitej, gdzie zwalczano „wrogów schizmatyków”, ale także potępiano różnorodność obrzędową, przejawiającą się w przestrzeni publicznej w wyniku różnic kalendarzowych²². Bez wchodzenia w szczegóły interpretacji tego wydarzenia, należy zauważyć, że w odniesieniu do starć, do których doszło w niedzielę 26 kwietnia, przedstawiciele prawosławnego bractwa podkreślali, że „pan Filip Limont” zdołał wyprowadzić napastników z budynku świątyni,

21 Dokładny opis wydarzenia jest przedstawiony w: Kempa, 2016, s. 222–226.

22 Po polsku Davis, 1985 i Davis, 1987 oraz na ten temat prace zebrane w Davies, 2013.

a następnie z terenu sąsiedniego cmentarza do ulicy Subocz. Rzecz jasna Limont występował jako jeden z członków wspólnoty prawosławnej, ale również jako osoba o autorytecie, która mogła wpłynąć na nieco porywczych studentów. Jednocześnie nie jest jasne, czy był to już wspomniany Filip Żdanowicz, czy Filip Iwanowicz. Wzmianka o nim jako o osobie świeckiej, bez odniesienia do jakiegokolwiek stanu duchownego, sprzyja identyfikacji z tą pierwszą postacią, która miała wyższą pozycję instytucjonalną niż jego krewny z Trok. Na uwagę zasługuje jednak informacja, że atakiem kierował ksiądz katolicki Melchior Eliaszewicz Gieysz, gdyż właśnie u niego schronił się Filip Iwanowicz Limont po dołączeniu do Kościoła unickiego na początku lat 20. XVII w. (RGIA, f. 823, op. 1, nr 506). Wobec braku dokładniejszych danych nie wiadomo, czy jest to zwykły zbieg okoliczności, czy też duchowny trocki znał kapłana rzymskokatolickiego od dawna i wykorzystał te powiązania w kwietniu 1598 r., by załagodzić zapał napastników. Gdyby tak było, świadczyłoby to o tym, że Limont, stojąc wyraźnie po stronie prawosławnych, nadal utrzymywał bliskie stosunki z elitami kościelnymi innych wyznań²³.

Taki stan, który wciąż pozostawiał przestrzeń do negocjacji, utrzymywał się do końca pierwszej dekady XVII w., ale sytuacja zaczęła się zmieniać od 1609 r. Wspomniany już konflikt z Teodorem Tołokońskim – związany z dawnymi sporami majątkowymi – mógł też mieć pośrednie przyczyny wyznaniowe, gdyż okres ten przypadał na szczyt buntu duchowieństwa ruskiego w różnych rejonach diecezji metropolitalnej przeciwko Pocijewi i jego przedstawicielowi, Józefowi Rutskiemu, stojącemu na czele archimandrii Świętej Trójcy w Wilnie (Kempa, 2016, s. 259–296). Nie można wykluczyć, że w tym niespokojnym okresie niektórzy przedstawiciele szlachty próbowali zdobyć dobra cerkwi ruskich, korzystając z niejasnej sytuacji. Nie bez znaczenia jest zatem, że skarga Limonta podkreślała wyznaniową przynależność Tołokońskiego do Kościoła rzymskokatolickiego (AS 1871, nr 11, s. 13). Dlatego w tej sprawie i w kolejnych sporach kapłan prawosławny starał się powiązać sprawę z konstytucjami sejmowymi z 1609 r., aby włączyć pozornie osobisty konflikt w określone przez władze stosunki prawne pomiędzy wspólnotami religijnymi.

Pierwsza jawnie religijna konfrontacja, przed którą stanął Filip Limont, jest jednak datowana na wrzesień 1611 r., kiedy przysłani przez Rutskiego dwaj mnisi unicy z Wilna (Sylwester Kotłubaj i Aleksander Budkodg) usiłowali odsunąć Limonta i odzyskać klasztor trocki w celu włączenia go do wspólnoty bazylianów (AS 1871, nr 12, s. 16–17). Próba ta nie powiodła

23 Mimo przywiązania do Kościoła prawosławnego od pierwszej połowy XVII w. niektórzy członkowie rodziny Limontów już budowali karierę w strukturach Kościoła rzymskokatolickiego (Jovaiša, 2012, s. 150).

się na skutek oporu ludzi obecnych w cerkwi, co świadczyło o dobrych stosunkach między kapłanem i lokalną wspólnotą wiernych, ale także o ich niechętnym nastawieniu do jakichkolwiek interwencji ze strony hierarchii unickiej. Natomiast cerkiew Narodzenia Przenajświętszej Bogurodzicy stała się odtąd obiektem napięć między duchowieństwem ruskim obu obediencji. Trudno jednoznacznie ustalić przyczyny tej zmiany, ale wszystko wskazuje na to, że oprócz wzmocnienia nacisku na struktury prawosławne w kontekście upadku buntu kleru ruskiego musiały tutaj wpłynąć inne, bardziej lokalne czynniki. Przede wszystkim wydaje się, że właśnie w tym czasie prawo patronatu Dawida Sołtana nad ruskimi cerkwiemi w Trokach przeszło – po jego śmierci – na syna Daniela. Wyznanie ostatniego nie jest znane, ale możemy przypuszczać, że jego zaangażowanie w obronę duchowieństwa prawosławnego było mniej konsekwentne niż u jego ojca. W czerwcu 1620 r. Daniel Sołtan podjął nawet decyzję o przekazaniu swoich praw do cerkwi w Trokach metropolii unickiemu Józefowi Rutskiemu, wskazując przy tym, że sam nie był w stanie odzyskać bezprawnie zawłaszczonych majątków cerkiewnych (AS 1871, nr 14, s. 19–20). Dodatkowym czynnikiem tłumaczącym działania bazylianów mogła być chęć odebrania klasztoru, który mimo niewielkiej aktywności zachował swój prestiż jako dawna fundacja władców litewskich, z rąk świeckiego duchownego, podczas gdy Rutski starał się przeprowadzić głęboką reformę dyscypliny zakonnej i położyć kres nadużyciom, które rozpowszechniły się w poprzednich dziesięcioleciach (Senyk, 1982).

Zmiana ta stawiała Limonta w coraz bardziej niestabilnej pozycji i pozbawiała stosunkowo dużej samodzielności, którą cieszył się w pierwszych latach po zawarciu unii. Znalazł się on także w centrum instytucjonalnych starć toczących się w Wilnie pomiędzy unitami a prawosławnymi. Sytuacja była tym bardziej niespokojna, że jesienią 1620 r., kilka miesięcy po decyzji byłego patrona, patriarcha jerozolimski Teofan III zgodził się na wyświęcenie nowych hierarchów prawosławnych dla metropolii kijowskiej (Plohij, 2006, s. 150–165; Drozdowski, 2008, s. 95–103). W tym kontekście politycznym i religijnym klasztor Świętego Ducha w Wilnie gościł nowego arcybiskupa połockiego Melecjusza Smotryckiego, który niewątpliwie należał do najbardziej charyzmatycznych i uznanych przedstawicieli nowo wyświęconej hierarchii (Frick, 1995, s. 75–88). Jego obecność w stolicy Litwy, zaledwie kilkaset metrów od unickiej katedry metropolitalnej i klasztoru Świętej Trójcy, będącego wówczas głównym ośrodkiem unickiego monastycyzmu, wzmogła już istniejące napięcie.

W ramach odrodzenia struktur prawosławnych Filip Limont dążył do wzmocnienia więzi z bractwem wileńskim Świętego Ducha. W kwietniu 1621 r. podał do trockich ksiąg grodzkich protestację braci wileńskich przeciwko władzom miejskim stolicy, które potępiały szykany wobec

wileńskich prawosławnych: uwięzienie dziewięciu z nich, zakaz obchodzenia świąt wielkanocnych itp. (RGIA, f. 823, op. 1, nr 461). Wydaje się jednak, że decyzja, aby nadal szukać ochrony w prawosławnych instytucjach, osłabiła pozycję Limonta w samych Trokach, gdzie nie istniały lokalne struktury duchowne ani też świeckie, które byłyby w stanie go wesprzeć. W maju 1622 r. jego izolacja – na poziomie lokalnym – stała się prawdopodobnie przyczyną napięć z pobliskim klasztorem ojców bernardynów, założonym w 1617 r. na miejscu dawniej trockiej cerkwi Świętego Mikołaja (AS 1867, nr 94, s. 173). Jego przeor Walenty Zieleniewski wysłał kilku braci ze sługami klasztorными, aby zagarnąć część terenu należącego do ruskiej cerkwi Narodzenia Przenajświętszej Bogurodzicy. Atak prawdopodobnie odzwierciedlał wolę bernardynów przyłączenia klasztoru do jeziora Bobruk (Babrukas), które właśnie przekazywał im wojewoda trocki Aleksander Chodkiewicz (LVIA, f. 634, op. 3, nr 619, k. 49). Sposób działania zakonników był jednak wyrazem poczucia bezkarności wobec duchownych prawosławnych. Nie tylko postawili oni nowe ogrodzenie na okupowanej działce, ale także fizycznie i słownie zaatakowali Filipa Limonta, jego dzieci i służbę (AS 1871, nr 14, s. 20–23).

Różne ataki, z których część z pewnością nie została odnotowana w zachowanych zespołach archiwalnych, musiały przekonać Limonta o niemożności utrzymania się w instytucjonalnej niejednoznaczności, w której znalazł się po 1620 r. Kapłan świecki w cerkwi klasztornej pod prawem patronatu kijowskiego metropolity unickiego, który dalej należał do obozu prawosławnego, nie mógł ani skorzystać z pomocy swojego patrona, ani liczyć na skuteczne wsparcie ze strony swoich współwyznawców w Wilnie, zaangażowanych w częste postępowania sądowe. Podobnie, wydaje się, że stosunki religijne wśród miejscowej elity ruskiej – do tej pory głównych zwolenników kapłana trockiego – zmieniły się, czy to z powodu nawróceń lub dołączenia do unii, czy też w wyniku przeprowadzenia się jej przedstawicieli do bardziej aktywnych miast WKL. Trzeba dodać, że działania prawosławnych na scenie publicznej stały się jeszcze bardziej skomplikowane w miesiącach następujących po zabójstwie w Witebsku arcybiskupa unickiego Józafata Kuncewicza w dniu 12 listopada 1623 r. (Kempa, 2007, s. 344–348). W obliczu stopniowego pogarszania się sytuacji Limont wybrał przejście na unię, jeśli wierzyć skardze złożonej 24 lipca 1624 r. na mnichów klasztoru Świętego Ducha przez bazylianina wileńskiego Szymona Jackiewicza w imieniu samego Rutskiego (RGIA, f. 823, op. 1, nr 506). Według tego dokumentu, kapłan trocki „wyrzekł się schizmatycznych błędów” i uznał autorytet metropolity unickiego. Z tego powodu prawosławni mnisi zamknęli go w swoim klasztorze, ale Limontowi udało się uciec. Następnie, aby uchronić go przed dalszymi prześladowaniami, Rutski wysłał go do jednego z majątków

Melchiora Eliaszewicza Gieysza, o którym już wspomniano w sprawach z 1598 r. i który tymczasem został archidiaconem wileńskim oraz referendarzem duchownym litewskim²⁴. Podczas kolejnego pobytu w Wilnie, 13 czerwca 1624 r., mnisi prawosławni rzekomo zastawili na niego pułapkę, aby wyprowadzić go z domu referendarza, schwytac i zawiezc z powrotem do monasteru Świętego Ducha.

Wahania Limonta między prawosławiem a unią zdają się kończyć w sierpniu 1624 r., kiedy powrócił do Trok i ponownie otrzymał intromisję na klasztor Narodzenia Przenajświętszej Bogurodzicy oraz na cerkiew Narodzenia Chrystusa Pana od ojca Dymitra Szarypy w imieniu wileńskiego bractwa Świętego Ducha („podał w moc dierzania i spokojne używanie”) (ZDDA 1843, nr 59, s. 152–154). Prawdopodobnie kapłan trocki otrzymał tonsurę w prawosławnym klasztorze wileńskim, gdyż w dokumencie wymienia się go z tytułem „świaszczennoinoka” i ihumena. W konsekwencji, niezależnie od tego, czy ta niespodziewana sytuacja była dobrowolna, czy narzucona, Limont doszedł do porozumienia z bractwem wileńskim, które umożliwiło mu powrót do swoich cerkwi pod warunkiem, że pozostaną one prawosławne. Takie rozwiązanie może jednak dziwić, ponieważ bractwo i prawosławni mnisi wileńscy nie posiadali praw kollatorskich (ktitorskich) do cerkwi trockich²⁵. Ta inicjatywa świadczy o tym, że władza metropolity unickiego w Trokach pozostawała niezwykle krucha i że mógł tam interweniować tylko wtedy, gdy był bezpośrednio wspierany przez patronów świeckich. Tak się stało właśnie w lipcu 1624 r., kiedy kilku przedstawiceli rodu Sapiechów, do których należało wspólne prawo patronatu nad trocką cerkwią św. Jerzego – wybudowaną na jednej z wysp naprzeciwko miasta – zwróciło się razem do metropolity Rutskiego, aby poświęcił nowego kapłana Mikołaja Rybińskiego (Tatarenko, 2021, s. 440). Pojawienie się swojego rodzaju konkurenta w Trokach, gdzie Filip Limont przez długi czas był prawdopodobnie jedynym przedstawicielem duchowieństwa ruskiego, mogło więc decydować o powrocie kapłana do obozu prawosławnego. Wydaje się, że Limont zdołał utrzymać swoje stanowisko i usunąć kapłana unickiego, który na początku lat 30. XVII w. opuścił Troki i sprawował już inne urzędy w Wilnie (Tatarenko, 2021, s. 539, 548)²⁶.

24 Być może chodzi tu o Parafjanowie, majątek archidiaconów wileńskich położony 40 km na wschód od Miadziola, który w następnych latach stał się przedmiotem konfliktu z kapitułą wileńską (Kurczewski, 1912, s. 94).

25 Można jednak przypuszczać, że w tym czasie Daniel Sołtan postanowił uchylić swoją decyzję na korzyść Rutskiego i przekazać rodzinne prawo patronatu bractwu prawosławnemu.

26 O opuszczeniu cerkwi św. Jerzego świadczy inny dokument z 1631 r., w którym Lew Sapieha zezwala opiekunowi świątyni Janowi Bombolji na użytkowanie terenu kościelnego dla własnych potrzeb (VZR 1869, s. 55–56).

Po konfliktach z 1624 r. wzmianki o Filipie Iwanowiczu Limoncie definitywnie znikają ze źródeł, ale wyżej przedstawione szczegóły pozwalają przypuszczać, że został na swoim stanowisku aż do śmierci, która nastąpiła prawdopodobnie w połowie lat 30. XVII w. W 1638 r. trocki monaster Narodzenia Przenajświętszej Bogurodzicy i cerkiew Zmartwychwstania Pańskiego zostały przekazane przywilejem królewskim bazylianom wileńskim Świętej Trójcy na prośbę metropolity unickiego Rafała Korsaka (ZDDA 1843, nr 60, s. 154–155; oryginał: LVIA, f. 634, op. 3, nr 619, k. 56).

Te meandry, zarówno wyznaniowe, jak i instytucjonalne, pokazują złożone związki między pozycjami przyjmowanymi przez ruskie duchowieństwo parafialne a prawem patronatu. Wbrew nazbyt schematycznym odczytaniom, które przypisują niekwestionowaną władzę decyzjom patronów lub odwrotnie, mówią o ich małym zainteresowaniu sprawami religijnymi obrządku greckiego, działalność kapłana trockiego świadczy raczej o ciągłym dostosowywaniu się do układu sił w lokalnej społeczności miejskiej. Innymi słowy, w tej grze o władzę patroni występowali wbrew normom prawnym nie jako arbitrzy, a raczej jako punkt odniesienia w strategiach społeczno-instytucjonalnych stosowanych przez duchownych. Z tej perspektywy, poza dużymi miastami, w których jawne stanowiska wyznaniowe nabierały silnego symbolicznego znaczenia, w większości miast i miasteczek WKL o bardzo niejednorodnym społeczeństwie wyraźna pozycja wobec unii kształtowała się dopiero w momencie, gdy stawała się atutem lub przeszkodą w utrzymaniu równowagi religijnej w lokalnej społeczności.

Choć postać Filipa Iwanowicza Limonta nie może występować jako typowy portret ruskiego duchowieństwa parafialnego z przełomu XVI i XVII w., to jednak jego losy oddają głęboko zakorzenione poglądy, które kształtowały postawy w Kościele kijowskim na Litwie w obliczu rozszerzenia różnorodności wyznaniowej, które przyniosła unia brzeska. Nawet jeśli nie pochodził on bezpośrednio z Trok i posiadał, dzięki powiązaniom rodzinnym, zwolenników wśród szlachty litewskiej, co gwarantowało mu pewną autonomię, trocki kapłan w końcu wpisał się w lokalną społeczność, kontynuując działania swoich poprzedników i próbując bronić majątku cerkiewnego we współpracy z opiekunem Janem Baką. Mimo prawdopodobnej znajomości poprzez swoich krewnych z metropolitą Michałem Rahożą trzymał się z dala od napięć między unitami a prawosławnymi, nie występując przykładowo wraz z duchownymi diecezji metropolitalnej przeciwko Hipacemu Pocijewowi w latach 1608–1609. Co więcej, wykorzystał swoją niemal niezaangażowaną pozycję do podjęcia działań prawnych na najwyższym szczeblu w celu odzyskania części zajętych dóbr swojej cerkwi. Dopiero gdy wileńscy bazylianie spróbowali

przejąć klasztor w Trokach, grożąc usunięciem go ze stanowiska, Limont został wciągnięty w otwarty konflikt wyznaniowy. Potrzeba jasnego wyrażenia swojej pozycji instytucjonalnej stała się jeszcze bardziej nagląca na początku lat 20. XVII w., kiedy prawo patronatu nad klasztorem Narodzenia Przenajświętszej Bogurodzicy przeszło bezpośrednio na metropolitę Rutkiego. Wtedy ruski kapłan z Trok zgodził się przystąpić do unii, ale wybór ten nie przyniósł mu spokoju, lecz jeszcze bardziej wpłatał w konflikty między prawosławnymi a unitami z Wilna. W końcu rozdarty między sprzecznymi roszczeniami powrócił do Kościoła prawosławnego, by ostatecznie przyjąć postrzyżyny mnisze i oddać się pod opiekę wileńskiego bractwa Świętego Ducha. Nieustanne rozterki z ostatnich lat jego życia świadczą o chwiejności jego stanowiska wyznaniowego i ukazują rozdźwięk między kulturą szlachecką drugiej połowy XVI w. a nowymi normami dyscypliny religijnej, które stopniowo zakorzeniały się w Rzeczypospolitej XVII w. wraz ze wzrostem napięć wśród jej mieszkańców. Bardziej niż symbolem określonego stanu czy konkretnej społeczności Filip Limont jawi się więc jako doskonały przedstawiciel pokolenia, które stopniowo zanikało, by ustąpić miejsca nowej, inaczej zdefiniowanej wspólnocie ruskiej.

BIBLIOGRAFIA

Rękopisy

AGAD – Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie

Kapicjana, nr 9

Archiwum Radziwiłłów (AR), dz. V, nr 8483–8484, 7299, 14536; dz. X, nr 67

LVIA – Lietuvos valstybės istorijos archyvas

f. 634, op. 3, spr. 619

Lietuvos Metrika (LM), nr 285

RGIA – Российский государственный исторический архив

f. 823, op. 1, spr. 461, 506

Źródła drukowane

AS 1867 – *Археографический сборникъ документовъ, относящихся къ истории Сѣверо-Западной Руси*, t. 2. Вильна: Губернское правление.

AS 1869 – *Археографический сборникъ документовъ, относящихся къ истории Сѣверо-Западной Руси*, t. 6. Вильна: О. Блюмович.

- AS 1871 – *Археографический сборникъ документовъ, относящихся къ истории Сѣверо-Западной Руси*, t. 5. Вильна: А.Г. Сыркин.
- AVAK 1875 – *Акты, издаваемые Виленскою комиссією для разбора древнихъ актовъ*, t. 8. Вильна: А.Г. Сыркин.
- Baliulis, A. (red.) (2008). *Lietuvos magdeburginių miestų privilegijos ir aktai*, t. 6: *Trakai*. Vilnius: Mokslas.
- Bobrowicz, J.N. (red.) (1841). *Herbarz polski Kaspara Niesieckiego S. J.*, t. 6. Lipsk: Breitkopf i Härtel.
- Frick, D.A. (red.) (2008). *Wilnianie: żywoty siedemnastowieczne*. Warszawa: Przegląd Wschodni.
- Grasser, J.J. (red.) (1615). *Michalonis Lituani De moribus Tartarorum, Lituano-rum et Moschorum...* Basilea: Conradus Waldkirchius.
- Jovaiša, L. (2012). Žemaičių vyskupijos dvasininkai 1601–1650 m. *Lietuvių katalikų mokslų akademijos metraštis*, nr 36, s. 99–208.
- Kojalavičius-Vijūkas, A. (2015). *Šventasis Lietuvos Didžiosios Kunigaikštijos bei jai priklausančių provincijų giminių ir herbų vardynas / Sacer nomenclator familiarum et stemmatum Magni Ducatus Lituaniae et provinciarum ad eum pertinentium, Collectanea litterarum Lituaniae*, t. 1, Lietuvos mokslų akademijos Vrublevskių biblioteka. Vilnius: Lietuvos mokslų akademijos Vrublevskių biblioteka.
- Piekosiński, F. (1897). *Herbarz rycerstwa W. X. Litewskiego tak zwany Compendium czyli o klejnotach albo herbach których familie stanu rycerskiego w prowincyach Wielkiego Xięstwa Litewskiego zażywiają*. Kraków: „Herold Polski”.
- Prochaska, A. (red.) (1892). *Archiwum Domu Sapiechów*, t. 1: 1575–1606. Lwów.
- Radziszewska, J. (red.) (1978). *Maciej Strykowski, O początkach, wywodach, dzielnościach, sprawach rycerskich i domowych sławnego narodu litewskiego, żemojdzkiego i ruskiego*. Warszawa: PIW.
- RIB 1878 – *Русская историческая библиотека*, t. 4: *Памятники полемической литературы въ Западной Руси*. Петербургъ: А. Траншель.
- VL 1859–1860 – *Volumina Legum. Przedruk zbioru praw staraniem XX. Pijarów w Warszawie od roku 1732 do roku 1782 wydanego*, t. 8. Petersburg: Jozafat Ohryzki.
- ZZDA 1843 – *Собрание древних грамот и актов городов Вильны, Ковна, Трок, православных монастырей, церквей, и по разным предметам / Zbiór dawnych dyplomatów i aktów miast Wilna, Kowna, Trok, prawosławnych monasterów, cerkwi i w różnych sprawach*, cz. 2. Вильно: А. Марциновский.

Opracowania

- Baliulis, A., Mikulionis, S. i Miškinis, A. (1991). *Trakų miestai ir pilys : istorija ir architektūra*. Vilnius: Mokslas.

- Baniulytė, A. (2005). Pacai ar „Pazzi”? Nauja Palemono legendos versija LDK raštijoje. *Senoji Lietuvos Literatūra*, nr 18, 140–168.
- Bobryk, W. (2005). *Duchowieństwo unickiej diecezji chełmskiej w XVIII wieku*. Lublin: IESW.
- Boudon, O. (2017). *Le plancher de Joachim. L'histoire retrouvée d'un village français*. Paris: Belin.
- Čelkis, T. (2019). Traveling in the Grand Duchy of Lithuania in the 16th–17th Century. Mobility Conditions and Travellers' Everyday Life. *Revista Română de Studii Baltice și Nordice*, nr 2, 79–119.
- Chomik, P. (2013). *Życie monastyczne w Wielkim Księstwie Litewskim w XVI wieku*. Kraków: Avalon.
- Chorążyczewski, W., Pačevicius, A. i Roszak, S. (red.) (2015). *Egodokumenty. Tradycje historiograficzne i perspektywy badawcze*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Corbin, A. (1998). *Le monde retrouvé de Louis-François Pinagot. Sur les traces d'un inconnu*, Paris: Flammarion.
- Сурин, В. – Цыпин, В. (2004). Вдовство, *Православная энциклопедия*, t. VII. Москва: Православная энциклопедия, 355–358.
- Davies, J. (red.) (2013). *Aspects of violence in Renaissance Europe*. London: Ashgate.
- Davis, N.Z. (1985). Rytuály przemocy. *Odrodzenie i Reformacja w Polsce*, nr 30, 33–53.
- Davis, N.Z. (1987). Rytuály przemocy: część druga. *Odrodzenie i Reformacja w Polsce*, nr 32, 37–64.
- Dekker, R. (red.) (2002). *Introduction. Egodocuments and History: Autobiographical Writing in Its Social Context Since the Middle Ages*. Hilversum: Uitgeverij Verloren, 7–20.
- Dovbišenko, M.V. – Довбищенко, М.В. (2008). *Волинська шляхта у релігійних рухах кінця XVI-першої половини XVII ст.* Київ: ПП Сергійчук М.І.
- Drozdowski, M. (2008). *Religia i kozaczyzna zaporoska w Rzeczypospolitej w pierwszej połowie XVII wieku*. Warszawa: DiG.
- Foucault de Daugnon, F. (1905–1906). *Gli Italiani in Polonia dal IX secolo al XVIII. Note storiche con brevi cenni genealogici, araldici et biografici*, 2 vol. Crema: Plausi e Cataneo.
- Frick, D.A. (1995). *Meletij Smotryc'kyj*. Cambridge (Mass.): HURI.
- Frick, D.A. (2013). *Kith, kin, and neighbors: communities and confessions in seventeenth-century Wilno*. Ithaca: Cornell University Press.
- Ginzburg, C. (1989). *Ser i robaki. Wizja świata pewnego młynarza z XVI w.* Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy (wł. wer. oryg. 1976).
- Haratym, A. (2006–2007). Erazm Strawiński. W: *Polski słownik biograficzny*, t. XLIV. Kraków: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego Societas Vistulana, 280–281.

- Jurkiewicz, J. (2012). *Od Palemona do Giedymina: wczesnonowozżytne wyobrażenia o początkach Litwy*. Cz.1: *W kręgu latopisów litewskich*. Poznań: UAM.
- Kempa, T. (2000). Nieznane listy dotyczące genezy unii brzeskiej (1595/1596). *Odrodzenie i Reformacja w Polsce*, nr 44, 107–128.
- Kempa, T. (2001). Nieznany list wojewody witebskiego Jana Zawiszy do arcybiskupa Jozafata Kuncewicza. przyczynek do wyjaśnienia przyczyn zabójstwa arcybiskupa połockiego. *Białoruskie Zeszyty Historyczne*, nr 15, 210–219.
- Kempa, T. (2004). Nieznane listy biskupów unickich do kanclerza Lwa Sapichy – źródła ukazujące sytuację wyznaniową w Wielkim Księstwie Litewskim w pierwszej połowie XVII wieku. *Białoruskie Zeszyty Historyczne*, nr 22, 183–223.
- Kempa, T. (2007). *Wobec Kontrreformacji: protestanci i prawosławni w obronie swobód wyznaniowych w Rzeczypospolitej w końcu XVI i w pierwszej połowie XVII wieku*. Toruń: Adam Marszałek.
- Kempa, T. (2010). Nieznane listy metropolity kijowskiego Hipacego Pocięja – ważne źródło do początków unii brzeskiej. *Odrodzenie i Reformacja w Polsce*, nr 54, s. 179–218.
- Kempa, T. (2016). *Konflikty wyznaniowe w Wilnie od początku reformacji do końca XVII wieku*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Kurczewski, J. (1912). *Biskupstwo wileńskie od jego założenia aż do dni obecnych*. Wilno: Józef Zawadzki.
- Lisauskaitė, B. (2003). Trakai iki septynioliktojo šimtmečio, Giedrė Eidukevičienė. *Trakų nacionalinis parkas UNESCO Pasaulio paveldo sąrašuose: poreikis ir galimybės*. Kaunas: Lututė, 57–78.
- Lìsejčykaŭ, D.V. – Лісейчыкаў, Д.В. (2015). *Святар у беларускім соцыюме : прасанаграфія ўніяцкага духавенства 1596–1839 гг.* Мінск: Беларусь.
- Nowak, A. (2017). *Priesthood in the Teachings for the Clergy. On the History of Religious Reform in the Kievan Metropolitanate throughout the 16th and 17th Centuries*. Kraków: „Scriptum”.
- Orzeł, J. (2016) *Historia – tradycja – mit w pamięci kulturowej szlachty Rzeczypospolitej XVI–XVIII wieku*. Warszawa: Muzeum Pałacu Króla Jana III Sobieskiego w Wilanowie.
- Plohij, S. – Плохий, С. (2006). *Наливайкова віра: козацтво та релігія в ранньомодерній Україні*. Київ: Критика.
- Rachuba, A. (red.) (1994). *Urzednicy centralni i dygnitarze Wielkiego Księstwa Litewskiego XIV–XVIII wieku. Spisy*. Kórnik: Biblioteka Kórnicka.
- Rachuba, A. (red.) (2007). *Deputaci Trybunału Głównego Księstwa Litewskiego 1582–1696. Spis*. Warszawa: DiG.
- Ricœur, P. (2000). L'écriture de l'histoire et la représentation du passé. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, nr 55–54, 731–747.

- Ricœur, P. (2008). *Czas i opowieść*, t. 1: *Intryga i historyczna opowieść*, tłum. M. Frankiewicz. Kraków: Wydawnictwo UJ (fr. wer. oryg. 1983).
- Senyk, S. (1982). Rutskyj's Reform and Orthodox Monasticism. *Orientalia Christiana Periodica*, nr 48, 406–430.
- Tatarenko, L. (2021). *Une réforme orientale à l'âge baroque. Les Ruthènes de la grande-principauté de Lituanie et Rome au temps de l'Union de Brest (milieu du xvie siècle – milieu du xviiie siècle)*. Rome: ÉFR.
- Тимошенко, Л. – Тимошенко, Л. (2020). *Руська релігійна культура Вільна. Контекст доби. Осередки. Література та книжність (XVI – перша третина XVII ст.)*. Дрогобич: Коло.
- Uruski, S. (red.) (1912). *Rodzina. Herbarz szlachty polskiej*, t. 9. Warszawa: Gebethner i Wolff.
- VZR 1869 = *Вѣстникъ западной Россіи*, г. VII, кн. III, т. I.
- Vailionis, E. (2007). *Трақу senojo miesto (a 1783), vytauto g. 82, 2005 m. archeologinių žvalgomųjų tyrimų, Ataskaita*. Pozyskano z: http://www.lad.lt/data/com_ladreports/4896/1-54.pdf na podstawie oryginału przechowywanego w bibliotece Centrum Dziedzictwa Kulturowego (Kultūros paveldo centras, Paveldosaugos biblioteka, zespól 39, op. 1, nr 1871).
- Wereda, D. (2013). *Biskupi unickiej metropolii kijowskiej w XVIII wieku*. Siedlce–Lublin: Werset.
- Zielecka-Mikołajczyk, W. (2012). *Prawosławni i unicy w Rzeczypospolitej XVI–XVIII wieku wobec życia i śmierci w świetle testamentów*. Warszawa: Neriton.
- Žukovič, P.N. – Жукович, П.Н. (1908). *Перед казацким разгромом (варшавский сейм 1625 года). Христианское чтение*, nr 8–9, 1111–1147.

Laurent Tatarenko – doktor nauk historycznych, były członek Szkoły Francuskiej w Rzymie (ÉFR), obecnie pracownik Narodowego Centrum Badań Naukowych (CNRS) w Instytucie Historii Nowożytnej i Współczesnej – UMR 8066 (Paryż). W swoich badaniach koncentruje się na społecznej historii i życiu kulturalnym oraz instytucjonalnym unitów i prawosławnych w Europie czasów nowożytnych. Jest między innymi autorem monografii *Une réforme orientale à l'âge baroque: Les Ruthènes de la grande-principauté de Lituanie et Rome au temps de l'Union de Brest (milieu du XVIe – milieu du XVIIe siècle)* (Rome 2021) oraz z M.-H. Blanchet i F. Gabriel pracy zbiorowej *Autocéphalies. L'exercice de l'indépendance dans les Églises slaves orientales (IX^e-XXI^e siècle)* (Rome 2021).

Vera Tchentsova

http://orcid.org/0000-0003-4529-7920
 École pratique des hautes études, Paris
 graougraou@hotmail.com
 DOI: 10.35765/pk.2022.3803.08

Мелетий Охридский и синаиты в Нежине в конце XVII в.

РЕЗЮМЕ

Мелетий, бывший охридский архиепископ, жил на территории Украины с 1680 до 1695 г., пользуясь там всеобщим почитанием как «патриарх Ахридонский». Он был тесно связан с запорожским гетманом Иваном Самойловичем и даже после ссылки гетмана продолжал поддерживать отношения с членами его семьи. Благодаря щедрости гетмана архиепископ сумел приобрести владения в одном из богатейших украинских городов, Нежине, оставив их затем в наследство Синайскому монастырю. Сделанное Мелетием завещание объясняется его давними связями с синайскими монахами и с представителями этой влиятельной монашеской общины на польско-литовских и украинских землях. Впрочем, попытки синаитов закрепить наследство Мелетия за своим монастырем встретили противодействие со стороны как местного греческого православного братства, так и иерусалимского патриарха Досифея II. В статье исследуется начало и первый этап их борьбы за владения «ахридонского патриарха». Сохранившиеся в России архивные материалы позволяют по-новому взглянуть на присутствие синаитов на украинских землях и их стремление укрепить там свое влияние.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Охридское архиепископство, Киевская митрополия, Нежин, греческое православное братство, Синай

ABSTRACT

Meletius of Ohrid and the Sinaites in Nizhyn in the end of the 17th century

Meletius, ex-Archbishop of Ohrid, resided in Ukrainian territories between 1680 and 1695, being highly respected there as a “patriarch of Achrida.” He was in close relations with the Zaporizhian hetman Ivan Samoilovych, and even after the latter’s exile continued to maintain contacts with hetman’s family. Thanks to the hetman’s generosity, the archbishop accumulated a patrimony in one of the richest Ukrainian cities, Nizhyn, which he ultimately bequeathed to the monastery of Mount Sinai. This legacy could be explained

by Meletius' long-term connections with Sinaite monks and with the representatives of this influential monastic community in Polish-Lithuanian and Ukrainian lands. However, their attempts to secure the inheritance of Meletius' estate met with the opposition of both the local Greek religious confraternity and patriarch Dositheus II of Jerusalem. The article analyses the origin and first stage of their struggle for the "patriarch of Ohrid's" possessions. Archived materials conserved in Russia offer new insight on the Sinaites' presence in Ukraine, where they strove to bolster their influence.

KEYWORDS: Archbishopric of Ohrid, Metropolitanate of Kyiv, Nizhyn, Greek Orthodox confraternity, Sinai

В синодик Введенской церкви в Ближних пещерах Киево-Печерской лавры (вторая пол. XVII в.) летом 1685 г. был внесено имя «святейшого патриарха Мелетия Ахридского», а также его «род и поминание» из двух человек, скорее всего, родителей «патриарха»: «иерея Соломона» и «инокини Магдаленны»¹. Речь здесь идет о предстоятеле архиепископства Охрида (греч. «Ахрида»), бывшего Тырновского патриархата. Как автокефальная церковь Охридская кафедра существовала с X в. до 1767 г., причем по традиции, сохранявшейся со времен Болгарского царства и укрепившейся к концу XVII в., архиепископы Охрида гордо назывались патриархами². Впрочем, поскольку кафедра еще в византийское время стала хоть и автокефальным, но лишь архиепископством, в официальное титулование это обозначение не включалось.

В *Синайском помяннике*, часть записей которого была сделана во время поездок по Украине архимандрита Синайского монастыря Кирилла в 1683–1684 г., также обнаруживается греческая запись «смирненного Мелетия, бывшего архиепископа Охридского» (Altbauer, Ševčenko, Struminsky, 1989, 177, fol. 109 v; Altbauer, 1992, 51, 60). В ней указаны для поминовения те же имена Соломона и «монахини Магдалины», к которым прибавлены четыре: Параскевы, Кириака, Панайотицы и Аргирии (их связь с семьей Мелетия неясна) (Altbauer, 1992, 60). Записи в обоих помянниках были, очевидно, сделаны по инициативе самого Мелетия, уже к тому времени несколько лет пребывавшего на Левобережье Днепра. Приезд бывшего охридского архиерея на

1 Кузьмук, 2007, 96; Жарких, 2018, 350–351. Датировка записи была сделана по окружающему ее контексту – записям апреля–сентября 1685 г.

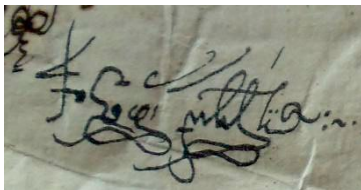
2 Gelzer, 1902, 176–184; Κωνιδάρης, 1963, κολ. 541–550; Снегаров, 19952, 128–155, 378–384; Prinzing, 2021, 159–177; Sekulovski, 2021, 413–451; Popović, 2021, 156–160. Как указывал А. Ангелопулос, название «патриархат» сохранялось для «внутреннего пользования» как наименование ψιλῶ ὀνόματι, в то время как в официальных документах иерархи назывались «архиепископами»: Angelopoulos, 1983, 338–339, 342.

украинские земли совпал с последними годами вакантности киевской церковной кафедры перед тем, как совершился ее переход под управление московского патриарха. Каким же образом в митрополии появился греческий иерарх «патриаршего» статуса, и было ли это связано с проблемами, которые переживала киевская церковь?

«Нареченный патриарх» Мелетий в Москве

Мелетий, судя по сохранившимся о нем известиям, пробыл архиепископом совсем недолго – он занимал кафедру с 15 октября 1676 по 1677 г. (*Δελικάνης*, 1905, т. 3, 784–787; *Ἀποστολόπουλος, Μιχαηλάρης*, 1987, п° 149–150; Gelzer, 1902, 116–117, 134–135, 137). О последующей его судьбе известно из документов московского Посольского приказа: 9 июля 1686 г. вместе с архидиаконом Леонтием, дьяконом Гедеоном и восемью служками Мелетий прибыл в приграничный город Севск, где бывшего архиепископа и его спутников расспрашивали представители местной администрации (РГАДА, ф. 52, оп. 1, 1686 г., д. 11, л. 1, 3). Пробыв в Севске некоторое время, Мелетий был отпущен к Москве. Сам он утверждал, что отправился туда не только ради царской милостыни, но и в надежде получить медицинскую помощь («для излечения от скорби своей», л. 3). Об этом написал в Москву и гетман Иван Самойлович: Мелетий поехал «искати своему здоровью вспоможенья у врачей тамо сущих» (л. 4, 7, 11, 56).

Документы о приезде Мелетия Охридского некогда привлекли внимание Н.Ф. Каптерева, изложившего по ним ряд сведений, которые сообщили бывший иерарх и его спутники (Каптерев, 2008, т. 2, 565–568). Мелетиева карьера архиерея началась с того, что вселенским патриархом Парфением IV он был поставлен митрополитом «на Софийской престол» – в Софию (РГАДА, ф. 52, оп. 1, 1686 г., д. 11, л. 9; Каптерев, 2008, т. 2, 566). Во время пребывания на болгарской кафедре Мелетий вместе с другими членами синода вселенского патриарха Дионисия IV Муселима (1671–1673, 1676–1679, 1682–1684, 1686–1687, 1693–1694) подписал для французского посла Шарля Олье де Нуантеля известную грамоту 1672 г. с изложением исповедания веры, которая была опубликована в книге «Присносущность веры Католической церкви» А. Арно и П. Николя (Paris. BNF gr. 431, fol. 1 [Arnauld, Nicole, 1674, т. 3, р. 630]; *Παπαδόπουλος-Κεραμεύς*, 1891, т. 1, 336).



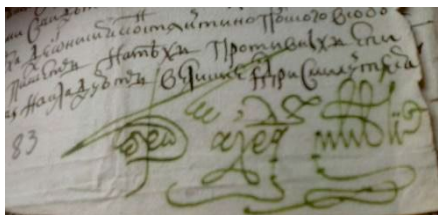
Илл. 1. Paris. BNF gr. 431, fol. 1. Фрагмент.

А спустя некоторое время софийский митрополит был возведен на охридскую кафедру: «Патриарха ахридского епархийные епископы и архиепископы просили, чтоб ему, Мелетию митрополиту, быти на престоле ахридском патриархом. И по тому их прошению поставлен со всего собору тогда приучившихся архиереев и наречен патриархом, и был на том ахридском престоле одно лето»³. Сохранившиеся греческие документы о возведении Мелетия на Охридское архиепископство свидетельствуют о том, что оно проходило в константинопольском храме Св. Георгия не только при участии архиереев Охридского архиепископства и местных архонтов, но и в присутствии вселенского патриарха Дионисия IV и константинопольского синода (Δελικάνης, 1905, т. 3, σ. 784–787). Отъезд архиепископа из Охрида оказался вынужденным, поскольку из-за «великого гонения и нестерпимой тяжести» от «бусурманина и креста святого гонителя турка» Мелетию пришлось оставить кафедру (РГАДА, ф. 52, оп. 1, 1686 г., д. 11, л. 9).

Титул «патриарха» считался хотя и не каноничным, но традиционным для охридских предстоятелей, так что даже в Москве в записи распросных речей Мелетия было отмечено: «А в писмах он, митрополит, пишется Ахридона града нарицаемый патриарх или архиерей» (Там же, л. 10.). Именно так его и продолжали именовать в административной переписке: «Во 194–м году июля в 20 день (т. е. 20 июля 1686 г. – В. Ч.) приехал к Москве преосвященный Мелетий митрополит, нареченный патриарх Ахридона града, а с ним архидиакон да дьякон да служек 8 человек, а тот митрополит у гетмана в черкасских городех жил 6 лет»⁴.

3 РГАДА, ф. 52, оп. 1, 1686 г., д. 11, л. 9; Каптерев, 2008, 566. Об избрании Мелетия софийским митрополитом 18 марта 1651 г. см.: Άποστολόπουλος, Μιχαήλάρης, 1987, по 241, σ. 183–184. Об избрании 24 октября 1676 г. архиепископом «ахридским» после смещения с кафедры Феофана: Ibid., по 149–150, σ. 155; Δελικάνης, 1905, т. 3, σ. 784–786; Geltzer, 1902, 114–116. О синоде Охридской архиепископии см.: Gelzer, 1902, 193–196.

4 РГАДА, ф. 52, оп. 1, 1686 г., д. 11, л. 1 об., 9. Автографы Мелетия Охридского: Там же, л. 39 об., 52, 83, 115, 98, 115.



Илл. 2. РГАДА, ф. 52, оп. 1, 1686 г., д. 11, л. 83. Фрагмент.

В Москве Мелетий получил царское жалованье – 30 рублей деньгами и еще 30 соболями, – а также обычные подарки тканями, после чего отбыл в Троице–Сергиев монастырь (РГАДА, ф. 52, оп. 1, 1686 г., д. 11, л. 16, 16 об., 22; Каптерев, 2008, 567–568). В документах отмечено также, что по прошествии некоторого времени ему перестали выплачивать «кормовые», а он «в Палестину ехать не хочет» (РГАДА, ф. 52, оп. 1, 1688 г., д. 6, л. 5). Позже «митрополит... Мелетий города Ахридона с причетники ж и с служки» был определен на жительство в Троице–Сергиев монастырь, где он должен был получить кельи и пропитание подобно прочим архиереям такого ранга «против четырех братьев» (т. е. как четверо монастырских насельников). Если же Мелетий не согласится на «пищу... против четырех братьев», то надлежало предложить ему жить «на своих проторях», т. е. за свой счет, «а их, великих государей, жалованья, корм, им даван не будет, а с Москвы в свою землю за нынешним военным временем отпустить их невозможно» (Там же, л. 11). Мелетию условия Троице–Сергиева монастыря не подошли в том числе и из-за невозможности присутствовать на церковной службе на греческом языке⁵, и он попросился назад в «черкаские городы». В декабре 1687 г. бывший архиепископ выехал в Нежин (Там же, 1686 г., д. 11, л. 87–89, 101, 104–105, 110, 114–117, 123–124).

Записанные в Посольском приказе сведения о том, как «нареченный патриарх» оказался в «черкаских городех», противоречивы. Судя по рассказам самого Мелетия и его спутника, архидьякона Леонтия, после оставления охридской кафедры бывший архиепископ отправился в «Царьград», где прожил то ли три месяца, то ли год. Затем, по свидетельству того же Леонтия, он остановился на полтора года в Молдавии

5 Там же, 1686 г., д. 11, л. 84: «...он человек больной и монастырскою пищею питатца не может, да и для де того, что к церкви ему, будучи в монастыре, ходить не весело, потому что он языка русского не знает, а живучи де на Москве, тем он и веселится, что греческая церковь есть и близко от него. Да от него ж де, архиепископа, захотят сво причетники платы и одежды сверх монастырской пищи, а ему взять будет негде. А на Москве де ему жить на своих проторях не мочно ж за сво скудостью». См. также: Каптерев, 2008, 567–568.

и еще на три месяца в «Польской земле», откуда приехал в Нежин (Там же, л. 3). Сам же архиепископ указал в Москве, что после того, как в течение года жил в Константинополе, он на полтора года задержался в Валахии, затем три месяца провел в «Венгерской земле» – Трансильвании, три месяца – в «Польской земле», после чего добрался до Нежина (Там же, л. 10). Еще одно известие о Мелетии позволяет установить, что в 1678 г. он был уже где-то возле границы с «Польской землей»: в городе Бабадаге бывший архиепископ, якобы, взял у некоего грека Дмитрия Юрьева⁶ 360 левков под заемную кабалу. В Москве представитель этого грека жаловался на то, что архиепископ не возвращает займа, сам же бывший архиерей это отрицал (Там же, л. 111, 118). Подсчеты всех этих сроков, а также известие о том, что в Нежине Мелетий прожил, по его собственным утверждениям, то ли пять лет и девять месяцев, то ли шесть лет (Там же, л. 3, 10), позволяют выяснить время его приезда на украинские земли. Судя по всему, на Левобережье Днепра архиерей приехал в 1680 г., оказавшись на территории, контролируемой Войском Запорожским, во главе которого с 1672 г. стоял гетман Иван Самойлович. Там он и остался уже до конца своей жизни.

Предпочтение владыкой нежинской жизни, видимо, во многом объясняется благоволением к нему гетмана: Самойлович стал покровительствовать Мелетию, который, покинув свою кафедру, пережил, судя по его рассказам, настоящую бедность. Из-за отсутствия каких-либо доходов его покинули даже собственные «причетники и челядники», но зато на украинской территории у него появилась новая свита, отправившаяся с ним в Москву («нынешние ...причетники и слушки пристали к нему в малороссийских городех») (Там же, л. 10). От гетмана архиерей даже получил доходы с близлежащей деревни: «И по указу де гетмана Ивана Самойловича дана была ему для прокормления ево на время деревня, называемая Комаровка, и жил де он в Нежине шесть лет, а от той вышепомянутой деревни питался»⁷.

Патриаршие грамоты

Однако отнюдь не все сочувствовали Мелетию как гетман Самойлович. Не случайно в деле о его приезде появилась выписка, сделанная

6 Возможно, речь идет об одном из родственников семьи Хризоскулов, см.: Ченцова, 2020, 110.

7 РГАДА, ф. 52, оп. 1, 1686 г., д. 11, л. 10. Речь идет, предположительно, о деревне Комаривка (Борзнянского района) примерно в 25 км к югу от г. Нежина. Благодарю за указание С.О. Павленко.

в Посольском приказе из письма иерусалимского патриарха Досифея, привезенного тем самым гонцом Никитой Алексеевым, который ездил за «отпустительными грамотами» о Киевской митрополии в Адрианополь и Константинополь, вернувшись в Москву осенью 1686 г. (Ченцова, 2020, 9–16, 200–202). В выписке говорилось, что Досифей писал московским государям «подлинно греческим писмом грамоты и прислал государственного Посольского приказу с подьячим Никитой Алексеевым» (РГАДА, ф. 52, оп. 1, 1686 г., д. 11, л. 58), и в этих письмах призывал «обретающихся... тамо [в Киевской митрополии – В. Ч.] архиереев–греков, хиротонисавших многих священников и диаконов во едину литургию, яко же веданием и ради денег согрешившим и злый бывших приклад, неотложно низвергнути и никакому прощению удостоити, и некоего отогнанного архиепископа Ахридонского, притом же и беглеца, украшающесего имянем патриаршеским, яко же лицемера неплевати и ептимисовати» (Там же, л. 59; Каптерев, 2008, 567). Это письмо, сохранившееся не только в виде приведенного фрагмента из архивного дела о пребывании в Москве Мелетия Охридского, но и целиком в русском приказном переводе и даже частично в греческом подлиннике (Ченцова, 2020, 435–436, 454), заставило московские власти в декабре вновь подробно допросить приезжего, попытавшись досконально выяснить его статус. Ведь в патриаршем письме имя архиепископа Мелетия связывается с незаконными поставлениями духовных лиц на территории Киевской епархии и попыткой выдать себя за архиерея, будучи на самом деле не только смещенным с кафедры, но еще и «украшающим» себя «имянем патриаршеским».

Однако Мелетий сразу показал, что у него есть поддержка от высоких кровителей, и что действует он вовсе не противозаконным образом. Про Досифея он отвечал, что тот пытается возвести на него напраслину лишь из враждебности: «Слышал де он, что блаженнейший патриарх иерусалимский Досифей пишет к их царскому пресветлому величеству и предает ево, и глаголет, яко он изгнанный и имеет епитимию церковную на себе, и то де он, иерусалимской патриарх, такую натуру имеет: большим завидует, а меньших изгоняет, боготой де он и мудрой, и пишет без соборного совету, что хочет». В ответ на требования Досифея Мелетий отвечал, что «имеет де он свидетельствованные вселенских патриархов соборные грамоты и советные листы Дионисия Константинопольского, Парфения Александрийского, да советной же лист бывшего константинопольского патриарха Иякова, и чтоб великие государи пожаловали ево, ахридонского архиепископа, нарицаемаго патриарха, велели те вышепомянутые грамоты и листы перевести на славенской язык, и теми де познается правда и невинность ево, и противность, кто на него епитимию и клятву накладывает» (РГАДА, ф. 52,

оп. 1, 1686 г., д. 11, л. 60, 82; Каптерев, 2008, 567). Пять грамот, на которые Мелетий ссылался в свое оправдание, и в самом деле были предъявлены и переведены в декабре 1686 г. (РГАДА, ф. 52, оп. 1, 1686 г., д. 11, л. 61). Их он, судя по всему, получил как раз перед тем, как отправиться к гетману Самойловичу.

Самыми важными из представленных им документов являются две грамоты Дионисия IV Константинопольского. Речь идет о том самом патриархе, который позже, в 1686 г., во время своего следующего патриаршества подписал патриаршие и синодальные грамоты, дающие право московскому патриарху рукополагать киевских митрополитов (и которые были привезены вместе с письмом Досифея Иерусалимского, упоминающим Мелетия). С Дионисием Мелетий был знаком давно: выше уже упоминались его подпись на исповедании веры Дионисия, переданном французскому послу, и участие этого патриарха в возведении самого Мелетия на охридский престол. В одной из патриарших грамот говорилось о сохранении за бывшим архиепископом архиерейского достоинства и права служить по архиерейскому чину. Дионисий был патриархом до 29 июля 1679 г., документ же датирован 27 июля, так что это была, очевидно, одна из последних подписанных грамот времени его вторичного патриаршества (Там же, л. 70–71). «Нареченный патриарх» Мелетий воспользовался предоставленным ему правом «действовать архиерейский чин» на украинском Левобережье, где тогда со времени кончины последнего киевского митрополита Иосифа Нелюбовича–Тукальского в 1675 г. не имелось законного владыки.

Это разрешение было утверждено вторым документом – синодальной и патриаршей грамотой Дионисия IV с датой 1679 г. (видимо, написанной тогда же, что и июльская грамота) (Там же, л. 75–79). В акте, на котором стояли подписи десяти членов синода, говорилось, что бывший архиепископ, пребывающий в «Угровлахийской земле», то есть в Валахии, признается имеющим архиерейский титул:

Яко не имеет над собою никакой епитемии церковной, ниже препоны архиерейской, но смирно отступи и з добрым примирением от своего престола оного, и есть и нарицается преждебывший ахридонский архиепископ. Сего ради и, пиша соборне, повелеваем, да блаженнейший сей архиепископ ахридонский кир Мелетий, иде же лучитца пребывати по подлежащим нам епархиям и нашему патриаршескому престолу да познавается от всех архиерей законный и правильный, и все да примут его со всякою любовью, и благоговением, и честью, и любомудрством, и благоприятством, имеючи волю яже суть архиерейства, иде же призван будет ведомостию и советом места того предстательствующаго, и да благословит и да освятит приходящих к нему христиан архиерейски по церковному обыкновению, долженствующим христианом почитати

его, и восприяти, и даровати, и пособити ему словом и делом, ового убо ради благоговения архиерейства, оваго же ради нужды его, яко не имеющу от епархии воспитания своего, но соизволяшему в смиренном житии пребывать и от Бога воспитание [т. е. пропитания – В. Ч.] ожидать, яко да милостыни творяй помощь ему, имати будут от Бога мзду, никому противляющися ему в них же пишем отлучением священства и неразрешенным проклятием. Сице да будет, яко же пишем, и не инако совершенным повелением (Там же, л. 75–77).

Иерусалимский патриарх, таким образом, ошибался, предполагая, что Мелетий выполняет функции архиерея незаконно: у него имелась «грамота позволительная» – разрешение на выполнение архиерейских функций.

Письмо константинопольского патриарха Иакова, преемника Дионисия, занявшего престол 10 августа 1679 г. (и оставшегося патриархом до 30 июля 1682 г.) написано спустя месяц после грамоты Дионисия. Оно датировано 20 августа 1679 г., т. е. является одним из первых документов, подписанных Иаковом после возведения на кафедру (Там же, л. 72–74). Патриарх сообщает о переменах на престоле, о «мятеже нашей Христовей Великой церкви», в результате которого произошло смещение Дионисия IV и его собственное избрание. Примечательно, что от имени Иакова Мелетию был послан и пастырский посох – символ признаваемой за Мелетием архиерейской власти (Там же, л. 73).

Наконец, последний переведенный в приказе документ из числа представленных Мелетием в свое оправдание – письмо александрийского патриарха Парфения (1678 – 30 июня 1688) из молдавского города Галаца от 10 июля 1683 г. Это послание свидетельствует о поддерживавшейся между ним и бывшим охридским архиепископом дружеской переписке. Парфений Александрийский сообщал даже о своей «качужной болезни» – подагре, отметив, что через архидьякона – речь идет о Самуиле Капасулесе, будущем александрийском патриархе, – он получил письмо от Мелетия, а сам (как и Иаков) в ответ отправил тому в Нежин еще и «два посоха от древа финикова» (Там же, л. 63–65)⁸.

Московские переводы писем, подлинники которых не сохранились, позволяют дополнить дошедший в греческом оригинале документ (*συστατικὸν ὑράκιον*), подписанный в Бухаресте патриархом Парфением Александрийским 11 марта 1680 г.⁹ В нем предстоятель просил

8 Архидьякон Самуил Капасулес ездил по поручению патриарха в Москву в 1682–1684 г. (Петрунина, 2019, 659). Письмо Парфения было, таким образом, ответом на полученное от Мелетия через Самуила Капасулеса.

9 Nirmuzaki, Iorga, 1936, vol. XIV (3), no 19, p. 37–38. А.И. Пападопуло-Керамев обнаружил копию этой грамоты в сборнике, сохранившемся в библиотеке Иерусалимского патриархата

оказывать помощь Мелетию, поскольку покинутая им охридская кафедра имеет долги, а сам бывший архиепископ, надеявшийся жить на покой, лишен средств для пропитания. Поскольку в деле о приезде Мелетия сохранились переводы четырех текстов, он же заявлял о том, что имеет при себе пять грамот (там же, л. 57), возможно, именно это письмо и было этим пятым документом. Близкие по времени к моменту приезда Мелетия на контролируемые гетманом Самойловичем территории датировки полученных им посланий позволяют предполагать, что их подготовка – в особенности же написание грамоты Дионисия IV и окружного письма Парфения Александрийского – были связаны с предполагавшейся в 1679 и начале 1680 г. поездкой: не случайно все они получены как раз перед отъездом.

Свидетельство Хаджикирьякиса. Мелетий и синаиты

Мелетий урегулировал неприятности, доставленные письмом иерусалимского патриарха, и выехал назад в Нежин. В Москве о нем снова слышали лишь десятью годами позже. В январе 1697 г. в Севск, а затем в Москву приехал «греченин Полской земли города Лвова Хаджи Кирияк, економ горы Синайский», известный как Хаджикирьякис. Прозванный «хаджи», «паломником», поскольку бывал в палестинских Святых местах, Кирияк из селения Вурла прославился благодаря напечатанным его иждивением многочисленным гравюрам с видами горы Синай, а также переписке, обнаруженной в архиве Синайского монастыря и изданной Дори Папастрату¹⁰. Грек сообщил о себе в приказе, что происходит из семьи купцов, да и сам много лет торговал в «Палестинских странах» и «по разным местам», при этом «в Полше... он живет лет с тридцать с лишком» (РГАДА, ф. 52, оп. 1, 1697 г., д. 11, л. 6; *Папастрату*, 1981, 13–18). Грек-житель Речи

(Panag. Taph. 487, fol. 51 r): *Παπαδόπουλος-Κεραμεύς*, 1891, т. 1, с. 445. Рукопись, по мнению ученого, принадлежала протосинкеллу вселенского престола и будущему александрийскому патриарху Самуилу Капасулесу – тому самому, который и привозил Мелетию Охридскому и Парфению Александрийскому письма: *Ibid.*, с. 440. А.И. Пападопуло–Керамевс, однако, ошибочно решил, что грамота подписана патриархом Парфением IV Константинопольским.

10 РГАДА, ф. 52, оп. 1, 1697 г., д. 11, л. 6–7; *Папастрату*, 1981, 9–35. О знаменитых львовских гравюрах (мастера Никодима Року) с изображением Синайского монастыря («и изображения Синайской горы, которые, где ни явятца, выдание ево, Кирьяково, он те листы печатает»), см.: *Папастрату*, 1981, 18–26, 180–203. Эти гравюры, которые печатали также на ткани («гора Синайская на полотне», «гора Синайская на полотне шолковом», «образ святых Христовы мученицы Екатерины на тафте»), синаиты привозили и в Москву: РГАДА, ф. 52, оп. 1, 1698 г., д. 13, л. 56, 68.

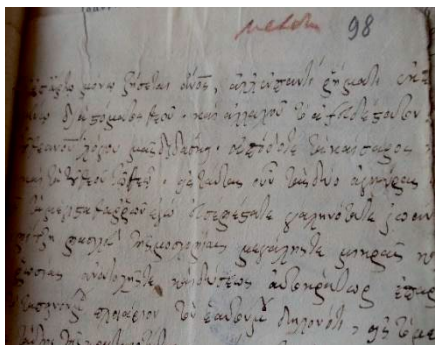
Посполитой был «вкладчиком» (ктитором) Синайского монастыря «Неопалимые купины пресвятыя Богородицы» и весьма важным для этого известного монастыря человеком, ведь «которые того монастыря в Волоской и в Мутьянской и в Сербской землях и в иных местех маестности есть, те все ему приказаны, он их по вся годы надзирает» (РГАДА, ф. 52, оп. 1, 1697 г., д. 11, л. 7; *Папастράτου*, 1981, 26–33). В качестве эконома Синайского монастыря он, таким образом, занимался управлением монастырскими имениями—«маестностями», и сам собирался впоследствии постричься в обитель на Синае (РГАДА, ф. 52, оп. 1, 1697 г., д. 11, л. 7).

Этот деловой человек и предприимчивый издатель, благодаря которому в православном мире широко распространились гравюры с изображением Синайской горы, был и ранее знаком с бывшим архиепископом: сохранилось письмо Мелетия к Хаджикирьякису (от 16 апреля 1689 г.) (*Папастράτου*, 1981, 28–29, 43–44). Не удивительно, что в Москве грек сообщил весьма любопытные сведения о бывшем охридском архиерее:

Да в прошлом де 204–м году [т. е. 1695–1696 г., но на самом деле речь идет о начале 1695 г., поскольку Мелетий скончался в январе, см. далее – В. Ч.] ахридонский патриарх Мелетий, которой жил в Нежине, приказал по смерти своей двор свой и церковь, которая зачата строить на том дворе, ему, Кирьяку, чтоб тому двору быть за Синайским монастырем. И для того де писали к нему из Нежина братство, прося его с прилежанием, чтоб он к ним в Нежин приехал, и что на том патриаршем дворе строения описал, и церковь достроил. И он де, Кирьяк, по тому их писму изо Львова в Нежин и поехал, и чтоб быть ему и на Москве в один путь [то есть вся история с нежинским братством – а Хаджикирьякис оказался в Москве в 1697 году, – произошла только что, перед самым его приездом в русскую столицу – В. Ч.]. И будучи де он в Нежине, на патриарше дворе строение переписал. И церковь, которая зачата, достроить велел, и приказал он тот патриаршей двор ведать и церковь достраивать черному священнику Иоакиму. И о том де дворе, чтоб ему быть за Синайским монастырем, есть ево, патриарша, духовная. Да и гетман Иван Степанович Мазепа на то поволит и привилей свой на тот двор дал, что ему быть за Синайским монастырем. И приказав де тот двор и церковь вышепомянутому черному попу, из Нежина поехал он чрез Батурин к Москве, и есть де у него гетманской проезжей лист (РГАДА, ф. 52, оп. 1, 1697 г., д. 11, л. 7–8; Чеснокова, 2015, 33, 37).

Изучение документов Посольского приказа о приездах синаитов позволило обнаружить связи Мелетия Охридского с синаитами и в Москве, во время их совместного там пребывания. Царский двор

пожаловал архимандрита Синайского монастыря Кирилла, побывавшего в русской столице в 1687 г., многочисленными дарами, в том числе серебряной ракой для мощей св. Екатерины (доставленной на Синай в 1691 г.)¹¹. Во время приема 2 февраля 1687 г. «в особых хоромех» (РГАДА, ф. 52, оп. 1, 1687 г., д. 6, л. 37–38) у царевны Софьи Алексеевны – регентши при малолетних братьях–царях, – Кирилл прочитал обращенную к ней речь. Ее греческий текст был написан рукой бывшего охридского архиепископа, как свидетельствует сопоставление с автографом речи Мелетия, прочитанной им 8 августа 1686 г. перед царем Иваном Алексеевичем¹². Тем же почерком сделана и упоминавшаяся выше запись в *Синайском помяннике*. Бывший архиепископ явно был хорошо знаком с синайским архимандритом, так что свидетельство о сделанном Мелетием завещании синайцам совсем не удивительно.



Илл. 3. РГАДА, ф. 52, оп. 1, 1686 г., д. 11, л. 98 (фрагмент)

Нежинские церкви и греческое братство

Гетман Иван Самойлович, благосклонно отнесшийся к Мелетию Охридскому, не только дал ему «для прокормления» и «на время» (как Мелетий объявил в Москве) деревню Комаровку, но и «привилеем» предоставил двор в самом Нежине. Более того, у «нареченного патриарха» появились средства для строительства церкви, которая, если верить Хаджикирьякису, была им «зачата». Деревянная нежинская церковь Святых Архангелов Михаила и Гавриила к 1680 г. уже существовала,

11 Игошев, 2010, 30–44; Игошев, 2015 (2), 106–113; Игошев, 2015 (1), 408–412; Чеснокова, 2017, 64–70. О синайском архимандрите Кирилле и его поездках в Москву см.: Чеснокова, 2013, 162–180.

12 РГАДА, ф. 52, оп. 1, 1686 г., д. 11, л. 98–98 об. (см. также л. 99: перевод речи Мелетия Охридского); там же, 1687 г., д. 6, л. 44 (речь синайского архимандрита Кирилла).

а затем на ее месте в 1719–1729 г. был возведен сохранившийся донине каменный храм¹³. Эта церковь упомянута и в московских документах о пребывании Мелетия, который сам указал, что жил в городе «при церкви Святаго архистратига Михаила» (Там же, 1686 г., д. 11, л. 10). Но если этот храм уже существовал, то какую церковь «зачал» строить Мелетий?

Первым строителем греческих церквей в Нежине и основателем греческого братства, – того самого, которое, как Хаджикирьякис утверждал в Москве, «с прилежанием» приглашало его приехать в город, – считается священник Христофор Дмитриев (в документах он именуется также Христодулом). Христофор был уроженцем Англокастропа епархии Навпакта и Арты, возможно, ранее – иеродиаконом Великой церкви (Дмитриевский, 1885 (2), 78–79). Он приехал в Нежин в 1670–е гг. – немногим ранее Мелетия¹⁴. В 1680 г. Христофор получил от константинопольского патриарха Иакова грамоту на ставропигию, освобождающую нежинский храм Святых Архангелов («Чиноначальников» – Таксиархов) от какой-либо иной зависимости (т. е. она становилась подлежащей непосредственно патриарху) (Федотов–Чеховской, 1884, № 1–2, с. 1–8). В сентябре 1680 г. Христофор получил грамоты и от черниговского архиепископа Лазаря Барановича, утверждающие его священником греческой Архангельской церкви (Там же, № 3–4, с. 8–11).

О нежинских церквях в московском Малороссийском приказе была сделана выписка, в которой приведены сведения о полученных Христофором в Москве пожалованиях на церковное строительство. В ней сказано, что «греческий поп Христофор», выехавший в Нежин «от бусурманские великие тягости» в Нежине купил землю «на свои денги» и начал возводить деревянную церковь «во имя архистратига Михаила», а затем из-за умножения своей паствы, соорудил вторую деревянную церковь – «Собор архистратига Михаила» (РГАДА, ф. 52, оп. 1, 1693 г., д. 4, л. 327; Дополнения, 1872, т. 12, с. 374; Павленко, 2007, 488). Даже если в московской приказной документации произошла

13 Федотов–Чеховской, 1884, № 22, с. 95–96. См.: Сторожевский, 1885, 6–7; Харлампович, 2011, 242; Морозов, 2001, 124–125. О комплексе греческих церквей в Нежине см.: Зозуля, 2017, 84–104; Кедун, 2018, 14–32.

14 Именовани основателя Нежинского братства Христодулом встречается во владельческих записях целого ряда вложенных в Архангельскую церковь книг и в документах: Дмитриевский, 1885 (2), 50, 61–63, 69–70, 98–118; Чернухин, 1997, 91–102, 143–179. См. также: Дмитриевский, 1885 (1), 5–7, 10–11; Дмитриевский, 1885 (2), 3–4; Дмитриевский, 1886, 285; Эйнгорн, 1908, 34, 36; Харлампович, 1997, 410–414; *Λασκαρίδης*, 1997 (1), 410–414; *Λασκαρίδης*, 1997 (2), 4–10, 30; Чернухин, 1998, 24, 43–44, 54, 58; *Καρράς*, 2010, 270; Сагас, 2012, 146; Подгайко, 2014, 61; Морозов, 2017, 9–10 [8–16].

путаница, и единственную упоминающуюся в источниках Архангельскую церковь (церковь «Архангела Михаила», «Архангелов Михаила и Гавриила», «Святых Таксиархов», «Собора архангела Михаила») служащие приказа приняли за две разные, то вряд ли они ошиблись с началом строительства церкви Всех святых. К.В. Харлампович предполагал, что собранные Христофором значительные средства позволили ему уже в 1687 г. задумать строительство в Нежине новой каменной церкви, которая была заложена в 1690 г., а построена в 1696 г.¹⁵ Выписка, впрочем, свидетельствует, что строительство было начато еще раньше, в 1684–1685 г.:

И опасаяся он, поп, от огненного запаления, в прошлом во 193–м году зачал строить на той же купленной земле церковь каменную во имя Всех Святых, а под тою церковию погреб для поклажи от пожарного времени купецким людем товаров. И той де каменной церкви построил он половину, а другие половины за скудостию своею достроить нечем». Это подтвердили и жители Нежина: «Греческий де поп Христофор в Нежине две церкви деревянные строил и каменную церковь зачал, и что строит своими денгами, да на то ж строение давали и они, греки, и иные нежинские жители денег по силе малое число (РГАДА, ф. 52, оп. 1, 1693 г., д. 4, л. 328; Дополнения, 1872, 374; Павленко, 2007, 488).

Таким образом, если Хаджикирьякис говорил о «зачатом» строительстве новой церкви Мелетием, причем в собственной его усадьбе¹⁶, то в выписке Малороссийского приказа утверждается, будто Всехсвятскую церковь начал строить сам Христофор и нежинцы–братчики¹⁷.

Взаимоотношения греческого братства, возглавляемого отцом Христофором, с Мелетием Охридским, жившим в Нежине «при церкви», остаются не вполне ясными, а отсутствие каких-либо упоминаний о бывшем охридском архиепископе в документах, связанных с деятельностью братства и его активного основателя Христофора, кажется довольно странным: в них лишь говорится о получении «греческим попом» средств, его значительных долгах из-за церковного

15 Харлампович, 2011, 45; *Λασκαρίδης*, 1997 (2), 4. Церковь просуществовала до своего обрушения в 1758 г. На ее фундаменте в 1782 г. была построена ныне существующая Всехсвятская церковь: Дмитриевский, 1885 (1), 6–7; *Καρράς*, 2010, 271.

16 Возможно, информацию о строительстве церковей представителями греческого духовенства в конце XVII в. и о пребывании бывшего охридского архиепископа в Нежине можно будет в дальнейшем обнаружить при изучении документов, сохранившихся в санкт-петербургских собраниях. см.: *Λασκαρίδης*, 1997 (2), XXXVII; Чернухин, 1998, 83–84.

17 О значительном укреплении греческого братства в Нежине в 1680–е годы и позже см.: Харлампович, 2011, 46–56; *Λασκαρίδης*, 1997 (2), 5–6.

строительства и о неких ктиторах (Харлампович, 2011, 49–50). Однако не только Хаджикирьякис сообщал о том, что Мелетий заботился если не о строительстве, то, возможно, об украшении какой-то из нежинских церквей. В документах о пребывании бывшего архиепископа в Москве сообщается, что по его заказу на полученную царскую милостыню был изготовлен «осеняльной архиерейской свечник» в два фунта серебра. Из-за него у архиерея возник конфликт с задержавшим выполнение работы мастером Андреяном Евтихиевым. При этом у Мелетия уже был его собственный свечник, которым он, очевидно, и пользовался во время разрешенного ему служения по архиерейскому чину («да он же взял для образца старой мой осеняльной свечник доброго ж яфимочного сребра весом три фунта дватцеть золотников...») (РГАДА, ф. 52, оп. 1, 1686 г., д. 11, л. 117).

Не был ли этот заказанный Мелетием в Москве свечник дополнением к тому окладному Евангелию для церкви Св. Архангела Михаила, которое Христофор Дмитриев получил в Москве в 1686 г.? Вкладная надпись на книжном окладе, помимо имен царей Иоанна и Петра Алексеевичей, патриарха Иоакима и гетмана Ивана Самойловича, указывает дату 20 марта 1686 г. и имя священника: «...и сия Евангеліе строиль смиреніи попь Христофоръ в церкви Соборъ Архистратига Михаила в Нижъни» (Дмитриевский, 1885 (1), 8; он же, 1885 (2), 11). А.А. Дмитриевский сообщал о двух греческих окладных Евангелиях, хранившихся в Нежине еще в конце XIX в. Греческую надпись на серебряном окладе второй книги ему прочесть не удалось. Когда ученый готовил свое описание городских древностей, в нежинских храмах не было никаких предметов церковного обихода, которые можно было бы связать с именем Мелетия Охридского¹⁸. Однако стоит отметить, что в письме к Хаджикирьякису в 1689 г. сам бывший архиепископ писал о Евангелии, за которое он заплатил 5 талеров синайскому архимандриту Кириллу, и которое было послано в «Московию» для того, чтобы «учителя» (речь идет о братьях-дидакалах Иоанникии и Софронии Лихудах) оправили его серебром (Παπαστράτου, 1981, 43–44, 137). Хаджикирьякис заметил, что книгу было тяжело везти с собой, так что, видимо, из-за этого Кирилл и предпочел оставить ее в Нежине заплатившему ему Мелетию. В письме говорится о ее серебряном окладе, украшенном

18 Единственное упоминание некоего «Мелетия архиерея» в документах и книгах Нежинского братства было обнаружено А.А. Дмитриевским в архиерейском чиновнике, приобретенном священником Христофором для Архангельской церкви. Это имя упоминалось на листе с текстом «Достойно есть», но было зачеркнуто более поздней рукой, а на его место вписано имя Христодула. Неясно, Впрочем, относится ли это имя к бывшему охридскому архиепископу или к какому-то иному архиерею. См.: Дмитриевский, 1995 (2), с. 61–62, примеч. 3.

позолотой, драгоценными камнями и эмальями. Нельзя ли отождествить эту книгу с одним из Евангелий, хранившихся в греческом братстве еще в XIX в.?

Украшенный драгоценными камнями и эмальями оклад Евангелия, предназначавшегося для церкви Св. Михаила Архангела, в настоящее время находится в собрании Музея исторических драгоценностей Украины в Киеве¹⁹. Еще один сходный по стилю оклад с эмальями, также происходящий из Нежина, хранится в Национальном Киево–Печерском историко–культурном заповеднике. На нем, впрочем, нет греческой надписи, которую не удалось когда–то прочесть А.А. Дмитриевскому. Сами книги, которые эти оклады украшали, пока не обнаружены. Не исключено, таким образом, что оклад из музея Киево–Печерского заповедника принадлежал какому–то третьему Евангелию одной из нежинских церквей (Гумилевский, 1873, 384). Куда пропал оклад, имевший греческую надпись – не ясно²⁰. Возможно, эта книга изначально предназначалась для церкви Всех святых, которую тогда начали возводить то ли на дворе Мелетия, то ли на земле, приобретенной священником Христофором.

19 См. фотовоспроизведения: Харлампович, 2011, s. p.; Морозов, 2017, 23. Евангелие, оклад которого был изготовлен стараниями Христофора Дмитриева в 1686 г., имело по листам и вкладную запись на греческом языке, в которой А.А. Дмитриевский прочитал дату «2 апреля 1681 г.» и имя Георгия Димитриева Левантиса (Леванта): Дмитриевский, 1885 (2), 10–11. Этого грека, вероятно, следует отождествить с Георгием Димитриевым (Юрием Дмитриевым) Левентом (Мецовитом), хорошо известным по переговорам московского правительства с Константинопольским патриархатом о переподчинении Киевской митрополии в 1685–1686 г.: Ченцова, 2020, 107–111. Он также, предположительно, мог быть в родстве и с упомянутым выше Дмитрием Юрьевым, заимодавцем Мелетия.

20 Сердечно благодарю А.С. Морозова (Нежин) за уточнение известий об окладах нежинских литургических книг. Изучением сохранившихся окладов и поиском следов самих пропавших книг занимаются С.Г. Палатна и Н.А. Оноприенко (Киев). Надо отметить, впрочем, что позже в своей грамоте 1697 г. синопольский архиепископ Иоанникий упоминал о Евангелии, присланном из Москвы с синопольским архимандритом Кириллом Старым, прибывшим «з боготодарным жалованьем, с пятьюстами рублями и со святым священным Евангелием, юже, поклоншеся, восприяхом, яко велие сокровище и царский дар» (РГАДА, ф. 52, оп. 1, 1698 г., д. 13, л. 20, сравн. л. 37, 42, 47). В другом документе оно же описано следующим образом: «Евангелие присланное греческое устроено, оболочено в бархате красном с евангелисты серебряными чеканного мастерства» (Там же, л. 63). Примечательно, что С.Г. Палатной и Н.А. Оноприенко в инвентарной книге музея Киево–Печерской лавры 1930–х годов была обнаружена запись о хранившемся там греческом Евангелии из Нежина в окладе из серебра и малинового бархата с серебряными накладками. В настоящее время ни этот оклад, ни книга в окладе не обнаружены. Не могло ли это описание относиться к тому самому Евангелию, которое было вывезено лишь на нежинское синопольское подворье, а не на Синай? Или же «Мелетиево» окладное Евангелие, о котором шла переписка между Кириллом и бывшим охридским владыкой, все же каким–то образом позже оказалось переправлено на Синай, и в музейной описи речь идет об иной нежинской книге?

Борьба за наследство архиепископа Мелетия

31 января 1695 г. Мелетий скончался (Архив, 1872, 412; Величко, 2020, 710–712). Его намерение завещать приобретенные владения и постройки синаитам, о котором сообщил в Москве Хаджикирьякис, очевидно, сразу стало известно в монастыре. Не только Хаджикирьякис, но и другие синаиты начали прилагать усилия для того, чтобы получить нежинское наследство архиепископа. В мае 1698 г. в Киев приехал синайский архимандрит Гавриил, который попросил отпустить его «в Нежин для долгов» и в Москву ради милостыни (РГАДА, ф. 52, оп. 1, 1698 г., д. 13, л. 1). О своем путешествии архимандрит рассказал следующее:

А отпущен де он (с) Синайские горы в прошлом в 205–м году [т. е. в 1697 г. – В. Ч.] в мае месяце, и шол де он морем на Венецию и на Цесарскую землю, и через Польшу, и приехал в Киев, и ис Киева де отпущен в Нежин для того, что де у них в Нежине двор свой, а с ним де, архимандритом, из монастыря чернец, а толмоча он нанял во Львове, и чтоб великий государь пожаловал, велел ево отпустить из Нежина к Москве (Там же, л. 2).

В челобитной царю Гавриил еще раз подтвердил, что «в Нежине Синайские горы двор, и у них живут на том дворе старцы для береженья» (Там же, л. 6). Несмотря на эти уверенные указания, будто в городе у синаитов есть подворье с насельниками, отправленный для выяснения этого некий поручик Карецкой сумел найти лишь двух греческих «старцев» – монахов, не имеющих отношения к Синайскому монастырю, которые, к тому же, жили не на каком–то собственном «дворе», а «в нижнем городе Нежине на постоянных дворах» (Там же, л. 8).

Нежинский воевода Н.И. Акинфов хотя и отправил в Москву челобитную синайского архимандрита Гавриила с просьбой о его пропуске до русской столицы и о милостыне, однако, в отношении греческого духовенства поступил в соответствии с царским указом:

А старцов, государь, которые ныне в Нежине живут, велел я, холоп твой, сыскать и допросить и выслать их из Нежина в Киев, чтоб они ехали по своим монастырям, и впредь кои старцы объявятца в Нежине, по твоему, великого государя, указу высылать их стану. А старцы, государь, приезжие ставятца в нижнем городе Нежине, и старшина нежинская, без ведома и не описався к полковнику нежинскому, выслать из города греческих старцев не смеют. А ис Царяграда греки и ныне в июне месяце с товаром в Нежин приехали и из Нежина в города по ярмоньком поехали (Там же, л. 4–5).

Но несмотря на необходимость преодолевать все эти административные препятствия синаиты явно считали нежинский двор Мелетия Охридского своим владением. Синайский архимандрит Гавриил с келарем Мельхиседеком²¹ и другими сопровождающими смогли даже добраться до Москвы благодаря проезжим грамотам запорожского гетмана Ивана Мазепы (Там же, л. 9–11 об.), а в Нежин, возможно, еще раньше приехал тот самый «черный священник Иоаким», о котором несколько раз сообщал и Хаджикирьякис (Папастрáтов, 1981, 59–66, 70; Карράς, 2010, 444). О его пребывании в городе в более позднее время свидетельствует несколько подлинников греческих документов, сохранившихся в едином свитке среди иных грамот бывшего архива московских патриархов. Этот свиток вместе с частью архива вошел в собрание Синодальной библиотеки и ныне находится в Отделе рукописей Государственного исторического музея в Москве. В патриарший архив документы попали, видимо, поскольку были связаны с получением синаитами милостыни, завещанной Синайскому монастырю последним московским патриархом Адрианом, скончавшимся в 1700 г.



Илл. 4. ГИМ. ОР. Син. грам. № 1563а (фрагмент).

Документы датированы 20 мая и 5 августа 1701 г., написаны и подписаны «наместником» Синайского монастыря Иоакимом, «имеющим

21 РГАДА, ф. 52, оп. 1, 1698 г., л. 13, л. 1, 53, 66. Речь, видимо, идет о том же Мельхиседеке, который упоминается и в письмах Хаджикирьякиса: Папастрáтов, 1981, 22, 46, *σημ.* 24, 59–63, 66, 70; Карράς, 2010, 444.

попечение и пребывание в Малой России, в домах блаженной и вечной памяти отца нашего господина Мелетия, бывшего Охридского, в Нежине»²². Свидетельствованная грамота²³, выданная некоему греку Иоанну, сыну Леонтиоса Эгеллиса, в русских документах называемого Иваном Леонтьевым Гурлиангом²⁴, была предоставлена для поездки в Москву и получения завещанного вклада, а две грамоты адресованы Тихону, казначею и душеприказчику покойного московского патриарха. Одна, написанная 20 мая 1701 г., содержала просьбу о передаче милостыни греку Иоанну, а вторая, от 5 августа – с благодарностью за полученные 50 золотых «флоринов» (в русских текстах посланных в июле 1701 г. в Нежин и на Синай писем Тихона говорится о «червонных» или о «золотых») (ГИМ. Син. грам., № 1563 (свиток), л. 4–5).

Завещание владения бывшего охридского архиепископа синаитам было, судя по грамоте, адресованной патриаршему казначею,

-
- 22 ГИМ. ОР, 1563а, свиток; Владимир, 1894, № 555, 556, 557; Фонкич, Поляков, 1993, 165. Вместе со свитком хранится также текст перевода, сделанного московским типографским справщиком Федором Поликарповым в сентябре того же года: ГИМ. ОР, Син. грам., № 1563, л. 1–5. В тексте документа №1563а (Владимир, 1894, № 555) Иоаким назван «наместником и эпитропом» Синайского монастыря: «...ιερομόναχος, ναμψιτρονικός και ἐπιτροπος του ἁγίου και θεοβαδιστου ορους Σηνά, και ἐντῆ προστασία και διαμόνηα τῆς Μηκράς Ροσίας ης τα σπήγηά του μακαρίτου πατρὸς ημών και προεῖν Ουχρίδου αμνήστου κυρίου Μελέτηου ἐν τῇ Νήϊνα... ἐγὼ, ο Εἰακείμ, ηερομόναχος και ναμψιτρονικός του ἁγίου Ορους Σηνά» (сохраняется орфография рукописи). Так же он назван и в остальных письмах. На всех документах свитка имеются фрагменты оттисков печати на красном сургуче с изображением Неопалимой купины (диаметр ок. 20 мм). Прочитать удалось лишь часть круговой легенды печати: † ΙΩΑΚΙΜ [...].
- 23 ГИМ. ОР. Син. грам., № 1563а (свиток) / Владимир, 1894, № 555. Кроме Иоакима документ (на л. 1 об.) подписали несколько представителей греческого духовенства, в том числе архимандрит Симеон из янинского Успенского монастыря Патерон (см. о нем также: РГАДА, ф. 52, оп. 1, 1701 г., д. 5). Примечательно, что тем же почерком, то есть, видимо, Иоакимом же написаны и присланные в Москву грамоты от двух эпирских монастырей, Никольского монастыря Феогефирон (РГАДА, ф. 52, оп. 2, № 696, от 9 мая 1696 г.) и Рождества Богоматери Дураханис (там же, № 706, от 1 сентября 1700 г.). Таким образом, появление на грамоте–доверенности подписи янинского архимандрита не было случайностью: по меньшей мере две присланные в Москву грамоты от представителей эпирского духовенства могли быть написаны в Нежине или же, во всяком случае, «нежинцем» Иоакимом. См. подробнее: Ченцова, 2013, 587–590; Tchentsova, 2015, 272–273. О неслучайном появлении имени янинского архимандрита на этом документе говорит и история «библиотеки иеромонаха Дионисия», выходящая из Янины, оставленной им в Нежине в конце 1680–х гг: Фонкич, 2003, 230–239.
- 24 См., например, перевод грамоты синайского архиепископа Иоанникия (март 1698 г.), утверждающей Иоакима наместником в Нежин и подтверждающей полномочия «Иоанна, Леонтиева сына, прозванием Гурлианга»: ГИМ. Син. грам., № 1563 (свиток), л. 1. Возможно, «Ивана Леонтиева сына» (там же, л. 2) следует отождествить с приехавшим в конце мая того же года в Москву Яном Горлянокой из Ясс: РГАДА, ф. 52, оп. 1, 1701 г., д. 14, л. 1, 3; Подградская, 1980, 66, 70.

подтверждено «простагами» – универсалами запорожского гетмана и киевского митрополита: «И приях тот дом с повелением преосвященного митрополита и наяснейшаго господина гетмана» (*καὶ ἔλαβα με το προστάγμα του πανήρεδτατου μητρόπολήτου Κηέβου καὶ του ευσεβεστάτου αφθέντῶς καὶ χὰτμάνου*)²⁵. Но так ли оно было в действительности? В 1696 г. запорожский гетман Иван Мазепа выдал свой универсал «на строение порядку церковного, у храме святого архистратига Михаила», и на основание «крестоносного братства». Универсалом гетмана утверждалось, что «тая церковъ сполне з презвитером своим особливым правом до зверхности пастырской митрополитанского киевского престола належала», которому и должны давать «всякое послушенство»²⁶. Это распоряжение относительно двух храмов, Архангельского и Всех святых, утвердил киевский митрополит Варлаам Ясинский, благословивший «имети союз духовный братолюбный церковного братства с належитостию вечистою присудственнойю и послушательною ни до кого же инного, токмо до православного престола нашего митрополитанскаго Киевского Святософейского» (Федотов–Чеховской, 1884, № 9, с. 17–22).

Подлежание братской церкви и самого братства киевскому митрополиту было утверждено по просьбе самих братчиков, обратившихся к владыке Варлааму с просьбой об ограждении их от «иных архиереев», в том числе греческих и прочих «странствующих, приежающих в Нежин» (Харлампович, 2011, 50; *Καρράς*, 2010, 256–257). Причиной этого, с одной стороны, было начавшееся после 1686 г. переподчинение всех прежних ставропигий Константинопольского патриархата, находившихся в Киевской митрополии (а таковым было и греческое братство в Нежине), московскому патриарху. Нежинским грекам, впрочем, таким образом удалось перейти под омофор киевского митрополита, а не московского патриарха. С другой стороны, не исключено, что именно кончина бывшего охридского архиепископа в 1695 г. вынудила греков уже в следующем году обратиться к гетману и к митрополиту с просьбой о подтверждении их прав, а также собрать сборники документов об основании братства и его членах²⁷. Богатые греки–братчики

25 ГИМ. Син. грам., № 1563 (свиток), л. 3 – № 1563а (сохраняется орфография рукописи). О гетманских указах, закреплявших права греков–братчиков, см.: Гедьо, 2009, 59–65; она же, 2017, 62–74.

26 Федотов–Чеховской, 1884, № 17, с. 84–87; Харлампович, 2011, 51; *Καρράς*, 2010, 255, 271–272. О хранившейся в греческой нежинской церкви грамоте киевского митрополита Варлаама Ясинского 1696 г. см.: Дмитриевский, 1885 (1), 6; Харлампович, 2011, 44.

27 См., о документах братства, полученных в 1696 г. и составленных позже: Дмитриевский, 1885 (2), 98–160; Харлампович, 2011, 48; Морозов, 2009, 17. О рукописных сборниках документов см.: Фонкич, 2004, 630–635.

могли быть обеспокоены тем, что на построенные в Нежине храмы станут претендовать синайские монахи, в пользу которых была составлена духовная грамота Мелетия²⁸. Хотя Хаджикирьякис и утверждал в Москве, что братство само просило его о приезде и окончании строительства церкви, реальность, судя по всему, оказалась совсем иной.

Разъяснения относительно имущества Мелетия дает также письмо гетмана Ивана Мазепы царю Петру I, датированное 1 мая 1700 г. (Станіславський, 2010, 622–623). В нем сообщается о том, что гетман дал разрешение некоему «ахридонскому патриарху» собирать милостыню «на оплачение долгов на патриаршестве том ахридонском заведенных», поскольку его предшественник, «Мелетий, патриарх ахридонский, живучи в Нежине велми было обогатился, что по смерти его несколько тысяч рублей денег осталось». Пока не удалось выяснить, что за «ахридонский патриарх» пытался поселиться на украинских землях после Мелетиевой кончины. Примечательно, впрочем, что в письме гетмана речь идет о том, что ему пришлось возвратиться восвояси, поскольку он выяснил, что «тот двор, в котором покойный патриарх жил, отдан есть в монастырь иерусалимский, а маетность, которая по милости вашей монаршеской, царского пресветлого величества, а по моей гетманской и войсковой милости, была ему дана, из чего б возмог имети довольство, отдана преосвященному митрополиту киевскому» (Там же, с. 623). Это письмо подтверждает то, что часть полученных бывшим архиепископом владений была после его кончины передана киевской митрополичьей кафедре, и лишь сам «двор» вместе с имуществом, в том числе и значительными накопленными средствами, превратились в некое «подворье»²⁹. Но в иерусалимское или все же синайское?

Собственная версия истории с наследством обнаруживается в корреспонденции грека Хаджикирьякиса, также включившегося в борьбу за собственность бывшего архиепископа. Осенью 1698 г. (то есть как раз после поездки синайского архимандрита Гавриила в Киев, Нежин и Москву) в переписке между Хаджикирьякисом и синайским архиепископом Иоанникием упоминается нежинский «отец Иоаким» – очевидно, тот самый, который позже, будучи в Нежине или близ Нежина, занимался получением вклада от московского патриарха. Он, как ясно из писем, попытался продать нежинские «дома» (*τὰ σπίτια*), или по меньшей мере обсуждал эту возможность с синайскими церковными властями. Однако синайский архиепископ не считал целесообразным это

28 Об экономической активности братства (там же – библиография): Станіславський, 2014, 129–131.

29 О присутствии синайского монашества в Киеве и Нежине в более позднее время см.: Семесько–Бабару, 2015, 41–46.

делать³⁰. Поручику Карецкому не удалось найти «старцев» в Нежине, однако же, они там все-таки как-то очутились! Из писем следует, что помимо управления оставшейся после охридского архиепископа собственностью Иоаким занимался также распространением присылаемых ему Хаджикирьякисом гравюр с изображением Синайской горы, св. Екатерины, Неопалимой купины и прочих сюжетов³¹.

В 1708 г. Хаджикирьякис писал новому синайскому архиепископу Афанасию, что следует все-таки что-то предпринять в отношении нежинских «домов»: то ли продать их (за предложенные 450 талеров), то ли обменять, поскольку уже высказывались пожелания «забрать их для братства», и что у гетмана есть намерение сделать там «греческую школу» (*νά κάμει σχολεῖὸν ἑλληνικόν*)³². Он считал также, что братство опасается, как бы синайские монахи не устроили там «как ранее» свою церковь (*φοβούνταν νά μὴνπως καί κάμουν οἱ σιναιῖτες ἐκκλησία καθὼς ἦταν πρῶτα*) (Папαστράτου, 1981, 102). По мнению Я. Карраса, речь в этом случае могла идти о существовавшем ранее метохе-подворье Синайского монастыря в Нежине (Карράς, 2010, 256). Однако кажется более вероятным, что речь идет все о тех же владениях бывшего охридского архиепископа и о той нежинской церкви, которую и Мелетий, и синаиты, видимо, могли как раз «ранее» считать своей.

30 Папαστράτου, 1981, 61–62. Не исключено, что серьезные затруднения в получении доходов от «домов» в Нежине у синаитов появились позже, после перехода гетмана Ивана Мазепы на сторону шведского короля в войне с Московским государством. Первые известия о возникших проблемах с осуществлением обычных поездок между румынскими землями и «Казакией», связанных с переходом Мазепы на сторону шведов, появляются в одном из обращенных к синайскому архиепископу Афанасию писем из Рыбника от 9 декабря 1708 г. В письме же самого Хаджикирьякиса от 2 февраля 1709 г. даже передавались известия о взятии Батурина московскими войсками: Папαστράτου, 1981, 28, 114.

31 Папαστράτου, 1981, 59, 62. Об участии Иоакима и архимандрита Кирилла в распространении гравюр после поездки в «Московию» по всей «Казакии»: Ibid., с. 66–67. Возможно, поручик не обнаружил в Нежине «старцев», поскольку те были в отъезде? По меньшей мере одно из писем Иоакима 1701 г. могло быть написано в Брянске: ГИМ. ОР. Син. грам., № 1563, л. 6. Не бывали ли синаиты на знаменитой Свенской ярмарке в этом городе, где могли продавать гравюры и собирать пожертвования на монастырь?

32 Папαστράτου, 1981, 101–102; Карράς, 2010, 256. Об этой греческой школе и планах преподавания там упоминал в Москве иеромонах Серафим с Митилены: «Я обещался христианам чрез господина Згура, которые обретаются в Нежине, для школы, что им обещал гетман Мазепа» (РГАДА, ф. 52, оп. 1, 1705 г., л. 15, л. 6 об.). Згур Стилү (δ κύρ Ζγουρός), соратник гетмана Ивана Мазепы, с которым Хаджикирьякис поддерживал хорошие отношения, и который хорошо относился к синаитам, упомянут в письме 1708 г. О Серафиме см.: Pissis, 2020, 208–212. О Згуре см.: Λασκαρίδης, 1997 (2), 15, 18–19; Павленко, 2004, 144–145; Кочегаров, 2010, 152–192. Не удивительно, что письмо от Иоакима в Москву ГИМ. ОР. Син. грам., № 1563а на л. 1 об. подписал и Згур Стилү «из города Нежина».

Примечательно, что в какое-то время по соседству с нежинской греческой церковью (Хаджикирьякис не указывает ее названия) появляются и некие «дома» Иерусалимского патриархата³³. История с этими «домами» и переговорами, которые Хаджикирьякис вел в связи с наследством Мелетия, пытаясь заручиться поддержкой гетмана Ивана Мазепы³⁴, представляется довольно запутанной. Однако не удивительно, что после кончины архиепископа его прежний противник, иерусалимский патриарх Досифей, также начал претендовать на нежинскую церковь. В его челобитной московским царям Иоанну и Петру Алексевичам говорилось:

Тщанием де и иждивением их государским построена в Нежине церковь, в которой греки прибегают, и пение греческое совершаетца, а Гроб Господень повсюду православных имеет подворье и с церквами святыми, а при их де царском величестве ради помощи болшие Гробу Господню и в знак их государские милости и призрения к Святому Гробу и ко всему патриаршескому престолу подворья и с церквами нигде не дано; и великие государи пожаловали б его, всегдашнего богомолца своего, а наипаче Гроб Господень, указали б ради многолетнего общаго и государственого здравия оную нежинскую церковь отдать в подворие Иерусалимскому престолу и Гробу Господню ради прибежища сущих от Гроба Господня и ради болшого вспоможения церкви Иерусалимской и всем православным христианом не во образец³⁵.

Это обращение, как и просьба Досифея дать именно братству Святого Гроба и Иерусалимскому патриархату жалованную грамоту на подворье и церковь (причем другим «не в образец», т. е. без возможности получения подобных прав на подворья кем-либо иным) свидетельствуют о настойчивом желании патриарха не позволить синаитам заполучить нежинский храм. Видимо, патриарх полагал, что раз Синайское архиепископство зависит от иерусалимской кафедры, то и отписанное синаитам наследство должно отойти патриархату. Однако синаиты и позже продолжали считать двор Мелетия своим: бывшего охридского

33 *Παπαστράτου*, 1981, 102. См. также: Харлампович, 2021, с. 66, примеч. 3. Возможно, эти принадлежавшие Иерусалимскому патриархату «дома» были проданы лишь в 1777 г.: Nugmizaki, Iorga, 1917, vol. XIV (2), no1273, p. 1269–1270.

34 Переговоры шли все с тем же греком Згуром, которому было предложено приобрести (?) «дома» синаитов, но тот не захотел этого (?). См.: *Παπαστράτου*, 1981, 102.

35 РГАДА, ф. 52, оп. 1, 1693 г., д. 4, л. 323–329; Дополнения, 1872, 374–375 (Павленко, 2007, 488–489). См. также свидетельство, обнаруженное Я. Каррасом, о нежинском «дворе синаитском... в ерусалимском»: *Καρράς*, 2010, σ. 256, στή. 58, 443.

архиепископа вспоминал в Москве синайский архимандрит Авимелех, приехавший за милостыней в 1723 г. (Чеснокова, 2015, 37).

Помимо «основного наследства», завещанного синаитам, за которое развернулась борьба, в марте 1696 г. через митрополита Унгрволахийского Феодосия в константинопольскую патриаршую соборную церковь, храм Св. Георгия, были переданы полученные по духовной грамоте бывшего архиепископа Мелетия церковные облачения: епитрахиль, шитая по красному бархату, атласный саккос, резной крест в серебряной позолоченной оправе, а также иная литургическая утварь из серебра, в том числе трикирий и дикирий, дискос, рукомойник для омовения рук (Нугмузакі, 1915, vol. XIV (1), n° 366, p. 303–304). Упомянутые среди переданной в Константинополь утвари трикирий и дикирий, возможно, являются заказанным в Москве Мелетием «осеняльным архиерейским свечником» и его образцом. Бывшему архиепископу, по-видимому, удалось получить изделие и вернуть себе собственный «свечник», но в Нежине эти драгоценные вещи не остались.

Синаиты, их сторонники и противники

Свидетельства связей бывшего охридского архиепископа Мелетия с синаитами заставляют задуматься не только о его личном благочестивом почитании Синайской Святой горы, но и о том, какие группы духовенства были заинтересованы в присутствии «нареченного патриарха» на территории Киевской митрополии, оказавшейся надолго лишённой пастыря. Тесные связи Мелетия с синаитами заставляют несколько по-иному взглянуть на его патриархов – «рекомендателей», а также на причины, по которым бывший охридский архиепископ удостоился гневного упоминания в письме Досифея Иерусалимского. Как известно, относительно статуса Синайского архиепископства между вселенским патриархом Дионисием IV и иерусалимским патриархом произошел острый конфликт. Дионисий и великий логофет Великой церкви Иоанн Кариофиллис оказывали постоянную поддержку синаитам (Durã, 1977, 178–199; Χαλαστάνης, 2010, 160–189). Синайские архиепископы не желали признавать зависимость от Иерусалимского патриаршего престола, пытаясь заручиться поддержкой светских властей разных государств, в том числе и московских царей³⁶. В 1686 г. Дионисий IV утвердил автокефальный статус Синайского архиепископства, сделав его

36 Чеснокова, 2015, 29–34. Отметим также, что поддержку синаитам оказывали и представители султанской администрации, среди которых – великий драгоман Османской Порты Панают Никусиос: Bayraktar Tellan, 2012, 201.

независимым от Иерусалимского патриархата. Однако долгое противостояние синаитов и Досифея Иерусалимского закончилось победой иерусалимского предстоятеля, и преемник Дионисия Иаков вынужден был аннулировать акт об автокефалии в феврале 1687 г. (Δελικάνης, 1904, т. 2, 399–410; Пападопуло-Керамевс, Латышев, 1909, ч. 2, 357–371; Αναστασίου, 1970, 105–107).

По-видимому, свои попытки урегулировать отношения с синаитами (и, не исключено, за счет иерусалимской кафедры) делал также александрийский патриарх Парфений. Не случайно сохранились известия о его трениях с Досифеем Иерусалимским (Dugà, 1977, 194; Χαλαστάνης, 2010, 223–224). Примечательно, что именно эти два патриарха, Дионисий и Парфений, а также близкий Дионисию Иаков высказали в своих грамотах поддержку и бывшему архиепископу Мелетию. Передать же грамоты патриарха Дионисия, позволяющие Мелетию сохранить архиерейский титул, должен был все тот же влиятельный сторонник синаитов и противник патриарха Досифея Иерусалимского, великий логофет Иоанн Кариофиллис. Патриарх Дионисий писал бывшему архиепископу в своем письме: «Сего ради, не презря моление твое, се посылаем блаженству твоему, и восприяти будещи из рук *премудрейшаго великого логофета*» (РГАДА, ф. 52, оп. 1, 1686 г., д. 11, л. 70). Великим логофетом Великой церкви и был тогда Иоанн Кариофиллис (Бернацкий, 2013, 116; Χαλαστάνης, 2010, 107).

С охридской архиепископской кафедрой синаитов, по-видимому, связывала и взаимная поддержка в стремлении отстаивать свою самостоятельность внутри Восточной церкви. Так, не случайно в 1694 г. синайский архиепископ Иоанникий, продолжавший борьбу за автокефалию Синая, якобы, попытался послать некоего иеромонаха в Охрид на поиски хрисовула императора Юстиниана, подтверждающего независимость его кафедры (Пападопуло-Керамевс, Латышев, 1908, ч. 1, с. XVIII). Видимо, легенда о полученной от этого правителя автокефалии и возможных поисках ее документальных подтверждений в Охриде опиралась на иную легенду – о тождестве византийского города Юстиниана Прима с Охридом и о привилегиях, полученных охридскими владыками от самого Юстиниана (Prinzing, 2021, 167–168).

В 1675 г. киевская кафедра оказалась вакантной после кончины митрополита Иосифа Нелюбовича-Тукальского, последнего киевского владыки, получившего благословение от константинопольского патриарха, в юрисдикции которого находился Киев. Весной 1676 г. на краковском сейме было принято решение о запрете православным каких-либо контактов с константинопольским патриаршим престолом без специального разрешения под страхом суровых наказаний (Volumina legum, 1860, 180). Православные Киевской митрополии, разделенной

политической границей между Речью Посполитой и землями, находящимися под контролем запорожского гетмана, оказались, таким образом, без законного пастыря. И уже в 1679–1680 г. Мелетий, нареченный патриарх Ахридский, начинает подготовку к поездке во владения гетмана Самойловича, получив от сочувствующего синаитам константинопольского патриарха грамоты, подтверждающие его архиерейское достоинство. Гетман Самойлович, вероятно, не случайно благосклонно отнесся к бывшему архиепископу: присутствие «патриарха» позволяло продолжать рукоположения духовенства и урегулировать окормление православной паствы на подконтрольных ему землях даже в отсутствие поставленного на кафедру владыки. Примечательно, что в период вакантности митрополичьей кафедры Киева и ее местоблюститель архиепископ Лазарь Баранович, и сам гетман охотно принимают и позволяют подолгу жить на украинских землях многим православным иерархам. Так, в 1680–е годы не только в Нежине, но и в Батурине, Чернигове и других городах жили сербский белгородский (белградский) митрополит Елефтерий, призренский митрополит Никодим, лакедемонский митрополит Иоасаф (Гейда, 2019, 192–193; Ченцова, 2020, 208–210), митрополит Филипп и Драмы Софроний (Харлампович, 2011, 44, 46, 235, 260; Кистерев, 2012, 56), владыка Пахомий Почека, «митрополит Градчанский и Косовский» (т. е. Грачаницы и Косово), скончавшийся в черниговском Елецком монастыре³⁷. Присутствие архиереев и даже «патриарха» помогало преодолеть проблемы, связанные с долгой вакантностью киевской митрополии.

Борьба Досифея Иерусалимского с попытками синаитов утвердиться в качестве автокефального архиепископства, уподобившись Охридскому, привела не только к отмене акта патриарха Дионисия об автокефалии Синая, но и к целому ряду соборных решений об осуждении синайского архиепископа Анании, боровшегося за самостоятельность епархии, а также к принятию постановления об упразднении всех «патриархатов» помимо существующих четырех – Константинопольского, Александрийского, Антиохийского, Иерусалимского, – и «нового», Московского³⁸. В окружном соборном письме вселенского патриарха Каллиника II апреля 1693 г. осуждалась практика незаконных

37 РГАДА, ф. 52, оп. 1, 1688 г., д. 16, л. 225, 234; Гейда, 2019, 190. Представления О.С. Гейды о существовании «Батуринской епархии» и отождествление изображения св. Мелетия Антиохийского с портретом–гравюрой Мелетия Охридского (с. 191–193) являются фантастическими.

38 Текст этого послания попал и в Москву. В настоящее время один из подлинников списка соборного решения с подписями архиереев хранится в собрании: ОР ГИМ. Син. грам. № 1470 (Владимир, 1894, № 550/1). Изд. греч. текста: *Δελικάνης*, 1905, т. 3, 795–797. Русск. перевод: РГАДА, ф. 52, оп. 1, 1693 г., д. 4, л. 261–264. См. также: Величко, 2020, 675–676.

присвоенный патриаршего титула, причина же принятия этого решения иерусалимским патриархом Хрисанфом позже связывалась именно с претензиями бывшего охридского архиепископа Мелетия, называвшего себя так «в Малой России и Казакии»³⁹. Деятельность Мелетия вызвала конфликты в церковном кругу, и не случайно знаменитая казацкая *Летопись* Самойло Величко, современника «нареченного патриарха», подробно сообщает и о его конфликте с Досифеем Иерусалимским, и о принятых решениях Каллиника II, запрещающих называться патриархами «странним архиепископам», одним из которых был «Мелетий Ахридонский, иже в Нежине бысть и умре, о котором в прошлом року положенна грамота патриархи Константинопольского», и о недовольстве деятельностью архиепископа со стороны московского патриарха Адриана⁴⁰.

Адриан, ссылаясь на присланное постановление 1693 г.⁴¹, потребовал выяснить, действительно ли Мелетий именуется патриархом и продолжает рукоположения местного духовенства в Киевской епархии. Кончина Мелетия избавила его от новых обвинений в том, что он «изгнан» от престола («знатно, не за добро, яко тамо живут люди православние») и не имеет права считаться архиереем (Архив, 407, 410; Величко, 2020, 726). В грамотах к киевскому митрополиту Варлааму Ясинскому и к гетману Ивану Мазепе в декабре 1694 г. московский патриарх высказывал свое недовольство деятельностью Мелетия. В посланиях говорится о некоем «града Нежина попе Феодоре» («Феодор Феодоров, сын троицкого попа, что в Нежине на посаде»), который на вопрос о том, кем он был рукоположен в священники, отвечал, что «посвятил его патриарх Мелетий Ахридонский, и живет де он в Нежине и патриаршескую честь носит якобы во власти своей» (Архив, 407–408, 410; Величко, 2020, 709, 725–726). Адриан, возмущенный, что «сей Мелетий Ахридонский патриархом зовется», в соответствии

39 Δελικάνης, 1905, т. 3, 797; Angelopoulos, 1983, 393. Надо отметить, что постановление о запрете именоваться патриархами вызвало явное недовольство и сопротивление в Охридском архиепископстве, где демонстративно начали обозначать свою кафедру «превысоким патриаршим престолом Первой Юстинианы Ахридской»: Δελικάνης, 1905, т. 3, 804–805.

40 Величко, 2020, 708.

41 О содержании синодальной грамоты Каллиника II и письма Досифея Иерусалимского был прежде всего извещен московский патриарх, а затем – гетман Иван Мазепа и киевский митрополит Варлаам Ясинский. «Некоторым архиепископам», которые «приезжая к Москве и в Украину» осмеливаются именоваться «патриархами», в соответствии с полученными распоряжениями, следовало это запретить, поскольку это «противно правилам и Святой церкви». Прежде всего следовало запретить это «ахридонскому архиепископу Мелетию», который «писался и назывался нареченным патриархом и ныне живет в Нежине, а пишется тем же имянованием». См.: РГАДА, ф. 52, оп. 1, 1693 г., л. 4, л. 334, 389–392, 410–412.

с полученной грамотой считал необходимым, чтобы «скитающиеся безместнии архиереи» не оставались жить в городах (Архив, 407, 410). Мелетию же и сербскому (печскому) патриарху Арсению Черноевичу (1674–1690, †1706) впредь должно быть строго запрещено именоваться патриархами. В грамоте Варлааму Ясинскому Адриан прямо требовал: «Ахридонскому бывшему архиепископу, нине безглавно и самомненно именуемому патриарху в гордости, по всякому образу служити в твоей епархии не вели, и где он будет в церкви, чтоб священники отнюдь во церковном служении и пении не поминали его именно, и патриархом он весма да не именуется»⁴². Если же Мелетий захочет служить – пусть отправляется «к патриарху вселенскому».

В ответе патриарху Адриану (7 февраля 1695 г.) митрополит Варлаам Ясинский указал, что в Киевской митрополии и, в частности, у престарелого черниговского архиепископа Лазаря Барановича была нужда в помощниках, а потому он «удерживал молитвенно у себе некия греческия архиереи в помочь себе». Из-за своей болезни владыка Лазарь «на поставление презвитерское или дияконское посылалше иногда в Нежин к архидостойному святителю Мелетию» (Архив, 412; Величко, 2020, 711). Про самого же Мелетия Варлаам сообщал следующие известия:

А жил он в Нежине близ двадесяти лет по милости гетманской, имея от него препитание. Патриаршею же титулоу нарицаемый бе, якоже мню, потому, понеже и в Печерской лавре есть древнейшая икона некоего ахридонского святителя Симеона, иже странствуя, в Киеве преставился и почивает в гробнице Печерския великия церкви. На иконе же его есть надписание сицевое: «Симеон, милостию божиею архиепископ Первий кесара Юстинияна, земли Македонския и Ахридонския, и Албанския, Болгарския, Сербския, Гарватския и Басницкия, Мултано–Волоския и Угорския патриарх, и всяя Аламани, ексарх великого фрону апостолскаго Константинопольского и всяя вселенния, року божого 1636 (Архив, 412–413; Величко, 2020, 711–712).

42 Архив, 408, 410; Величко, 2020, 726. Примечательно, что в грамоте патриарха Адриана говорилось о том, что «странные» архиереи вынуждают рукоположенных ими помянуть их во время церковной службы: «...И потом велят имена своя поминати в чужих епархиях» (Архив, 407–408, 410; Величко, 2020, 709). Речь идет, разумеется, не об изменении юрисдикции епархий (в данном случае речь идет не вообще о «странных»–странствующих архиереях, а конкретно о тех из них, которые «Малой России прииждия от коих любу стран архиереи»). Поминование рукоположившего или благословившего на кафедру архиерея – обычная практика, соответствующая церковным канонам, поэтому и те архиереи, которые оказывались в «Малой России» в случае, если у них имелись грамоты, позволяющие служить по архиерейскому чину, то есть и рукополагать или переводить на церковные кафедры, могли оказаться в ситуации, когда они «и величаются в церквах, и потом велят имена своя поминати в чужих епархиях».

Дата, якобы имевшаяся на иконе, явно была неверно понята или изменена, и речь, очевидно, идет не о «кесаре Юстиниане», а о неверно понятом легендарном обозначении Охрида «Юстиниана прима».

Столь детальное описание позволяет предполагать, что киевский митрополит в самом деле знал о существовании в Киево–Печерской лавре какого–то захоронения и изображения охридского архиепископа. Если считать, что Варлаам верно указал его имя, то этим владыкой мог быть Симеон, несколько месяцев занимавший свою кафедру в 1550 г. (Рёсчауге, 1936, 192). Ему мог принадлежать пышный титул, включающий целый ряд земель, на которые охридские владыки начали претендовать в конце XV и в XVI в. (Ἀλεξούδης, 1892 [1893], 549). Впрочем, о каких–либо его связях с Киевом или о легендарной гробнице «патриарха» в лавре ничего не известно. Вероятнее, однако, иное предположение: в августе 1634 г. в Архангельск, а позже – в Москву приехал охридский архиепископ Авраамий. Этот владыка сообщал, что «Серпские земли и Арвания и Болгарская и Македония все то... одна земля», сам же он «был в Серпской земли в Ахридоне городе патриархом» (РГАДА, ф. 52, оп. 1, 1634 г., д. 8, л. 13; Каптерев, 2008, 560). Авраамий, проехавший ранее по всей Европе (от Венеции до Англии), а позже обвиненный в сослужении с папой в Риме, выехал из Москвы в апреле 1635 г. через Путивль (РГАДА, ф. 52, оп. 1, 1634 г., д. 8, л. 47–48; Каптерев, 2008, 560–562). Не мог ли владыка Варлаам перепутать имя охридского архиепископа, который, проезжая из Москвы через Киев, скончался в лавре? На стене в церкви после погребения мог сохраняться и помещавшийся по традиции на гроб «натрунный» (гробовой) портрет покойного, который здесь назван «иконой». В любом случае ответ митрополита о древности признаваемого за охридскими архиепископами патриаршего титула и почитавшемся в Киеве уже после решения 1693 г. некоем патриархе представляется несколько фрондерским.

Защита «архидостойного святителя» Мелетия со стороны киевского митрополита не удивляет: не только Лазарь Баранович, но и сам Варлаам Ясинский поддерживал с ним контакты. Так, Варлаам получил от Мелетия присланный ему «особный каталог» имен константинопольских патриархов, составленный «от греческих летописов»⁴³. Он же утверждал, что Мелетий не подписывается как «патриарх», но и в подписи, и на печати имел архиепископский титул несмотря на то, что «наипаче народ обикш патриархом его нарицаше, и то понеже не бе от зверхнейшаго патриарха некоего же возбранения» (Архив, 1872, 413–414; Величко, 2020, 712). В письме царям ему также пришлось

43 Національна бібліотека України ім. В.І. Вернадського, Інститут рукопису, ф. VIII, д. 42 т. 47, л. 1. Сердечно благодарю В.А. Ткачука (Київ) за указание этого документа.

объяснить значение патриаршего титула у бывшего архиепископа, долго жившего в Киевской епархии:

О нем же писано именно Ахридонский Мелетий, иже в своей стране престол оставил, живяше zde в малороссийском вашего царского пресветлого величества городу Нежине, и нарицание имел не только архиепископа самовластного большого, имевшего прежде под властью своею и архиереев неколико, но и патриархом не равним пяти самых болших, но меншим, аки бы наместним, належащим до вселенского константинопольского патриарха (Величко, 2020, 710).

Утверждения владыки Варлаама, впрочем, не совсем отвечают действительности. Об этом свидетельствует известия об имевшейся у Мелетия печати, которую он ставил на свои письма. Падение гетмана Самойловича, арестованного и сосланного московскими властями в 1687 г., не заставило бывшего архиепископа отказаться от дальнейших тесных связей с семьей своего многолетнего покровителя. Известны два его письма, написанные 10 июня и 3 ноября 1691 г. к Марии Федоровне Сулиме, вдове сына гетмана Самойловича Семена, которую он называет своей «благодетелкой» (Бережков, 1911, 118–120). Письма были известны их издателю М.Н. Бережкову в подлиннике, на котором помимо подписи, написанной зелеными чернилами, имелись и оттиски печати на красном сургуче с легендой: «Мелетий, божьей милостью архиепископ и патриарх Охридский» (ΜΕΛΕΤΙΟΣ ΕΛΕΩ ΘΕΟΥ ΑΡΧΙΕΠΙΣΚΟΠΟΣ ΚΑΙ Π(ατ)ΡΙΑΡΧΗΣ ΑΧΡΙΔΩΝ)⁴⁴. Так что Мелетий все же недвусмысленно заявлял о себе как имеющем патриарший титул.

Некогда К.В. Харлампович отметил, что жившие в Нежине греческие архиереи, в том числе и Мелетий Охридский, были в «хороших отношениях» с греческим братством (Харлампович, 2011, с. 46–47, примеч. 5). Но судя по сохранившимся документам, сосуществование «патриарха» Мелетия, вызвавшего враждебность со стороны иерусалимского патриарха, но зато столь близкого синаитам, с греческим братством в Нежине могло быть совсем не таким простым. Изучение документов,

⁴⁴ Бережков, 1911, 120. Подпись зелеными чернилами традиционно использовалась в Печском и Охридском «патриархатах», чтобы подчеркнуть высокий статус занимавших кафедры церковных иерархов: Legrand, 1891, 183; Tchentsova, 2012, 88.

относящихся к постройке греческих церквей в городе и к получению братством гетманских универсалов, обнаруживает странный пробел: столь влиятельный греческий архиерей и долголетний житель Нежина, каким был бывший охридский архиепископ, никак не обнаруживается в документах, связанных с братством. Самые важные тексты, касающиеся его основания, никак не зафиксировали присутствие Мелетия в городе⁴⁵. Не с соперничеством ли за нежинскую собственность и церкви связано умолчание документов братства о долгом присутствии в Нежине «патриарха»? За наследство самого Мелетия и за получение в подворье нежинского храма боролись и синаиты, и неизвестный охридский архиепископ, и иерусалимский патриарх, и, разумеется, греческое братство. Сохранившиеся документы позволяют предположить существование долгого конфликта между синаитами и нежинскими греками–братчиками, которые опирались на поддержку местных архиереев и светских властей.

Сам факт пожалований Мелетию от гетмана Самойловича и, в конечном счете, приобретение им значительного состояния позволяет предполагать, что на этого архиерея возлагались определенные надежды в тот период, когда Киевская митрополия была лишена предстоятеля. Но после 1686 г., когда киевских митрополитов начали ставить на кафедру московские патриархи, Мелетий Охридский явно перестает пользоваться фавором. Еще при Самойловиче он приехал в Москву в надежде на царские пожалования. Не исключено, что после ареста гетмана московскими властями беспокойство о полученных им от Самойловича владениях заставило бывшего архиепископа в конце 1687 г. поторопиться с выездом назад, в Нежин, где он и провел свои последние годы.

MANUSCRIPTS

Gosudarstvennyj istoricheskij muzej – Государственный исторический музей. Отдел рукописей, № 1563–1563а, 1470.

Nacional'na biblioteka Ukrajinu im. VI. Vernads'koho – Национальна бібліотека України ім. В.І. Вернадського, Інститут рукопису, ф. VIII, д. 42, т. 47.

Paris. Bibliothèque National de France, gr. 431.

⁴⁵ Примечательно, что самих подлинников документов, относящихся к более раннему времени нежели 1696 г., не сохранилось, издание текстов предпринималось, судя по всему, по спискам, а сами братчики еще в XIX в. очень неохотно позволяли исследователям работать в своем архиве: Дмитриевский, 1886, 287–293; Эйнгорн, 1908, 25–26. Х. Ласкаридис высказывал и предположение о частичной подделке документов и истории возникновения братства в середине 1690–х годов: *Ласкаридіс*, 1997 (2), 16–17, 27, 30.

Rossijskij gosudarstvennyj arhiv drevnih aktov (RGADA). Российский государственный архив древних актов (РГАДА), ф. 52, оп. 1, 1634 г., д. 8; 1686 г., д. 11; 1687 г., д. 6; 1688 г., д. 16; 1693 г., д. 4; 1697 г., д. 11; 1698 г., д. 13; 1701 г., д. 5; 1705 г., д. 15; оп. 2, № 696, 706.

Literature

- Alexoudis, A. – Αλεξούδης, Άν. (1892 [1893]). Συνοδικαὶ πράξεις τῆς Ἀρχιεπισκοπῆς Ἀχριδῶν καὶ πάσης Βουλγαρίας, *Δελτίον τῆς Ἱστορικῆς καὶ Ἐθνολογικῆς Ἐταιρείας τῆς Ἑλλάδος*, 4, 547–573.
- Altbauer M. (with the collaboration of I. Ševčenko and B. Struminsky) (1989). Saint Catherine's Monastery, Mount Sinai. An Orthodox Pomjanyk of the Seventeenth–Eighteenth Centuries. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Altbauer, M. (1992). *An East Slavic Sinodik from the Sinai*. Köln; Weimar; Wien: Böhlau.
- Anastasiou, I.E. – Ἀναστασίου, Ι.Ε. (1970). *Συναϊτικά τοῦ ΙΣτ' καὶ ΙΖ' αἰώνα. Θεσσαλονίκη: Ἀριστοτέλειον Πανεπιστήμιον Θεσσαλονίκης*.
- Angelopoulos, A. (1983). The Archdioceses of Ahris and Peć on the basis of patriarchal acts edited by K. Delikanis (17th/18th centuries). *Balkan Studies*, nr 24 (2), 338–339, 342.
- Apostolopoulos, D.G., Mikhailaris P.D. – Ἀποστολόπουλος, Δ.Γ., Μιχαηλάρης, Π.Δ. (1987). *Ἡ Νομικὴ Συναγωγὴ τοῦ Δοσιθέου. Μία πηγὴ καὶ ἓνα τεκμήριο*. Ἀθήναι: KNE/EIE, τ. 1.
- Arkhiv Jugo-Zapadnoj Rossii, ch. 1, t. 5: Архив Юго-Западной России, ч. 1, т. 5: Акты, относящиеся к делу о подчинении Киевской митрополии Московскому патриархату (1620–1694 гг.)*. (1872). Киев: Губерн. тип.
- Arnauld, A. & Nicole, P. (1674). *La Perpetuité de la foy de l'Église catholique touchant l'Eucharistie, défendue contre les Livres du Sieur Claude, Ministre de Charenton*. Paris: Guillaume Desprez, t. 3.
- Bayraktar Tellan, E. (2012) The Orthodox Church of Crete, 1645–1735: A Case Study of the Relation between Sultanatic Power and Patriarchal Will, *Byzantine and Modern Greek Studies*, 36(2), 198–214. DOI: <https://doi.org/10.1179/0307013112Z.00000000012>.
- Bernackij, M.M. – Бернацкий, М.М. (2013). Кариофил Иоанн. In: *Православная энциклопедия*. Москва: ПЭ, т. 31, 115–117.
- Berežkov, M.N. – Бережков, М.Н. (1911). Два письма Мелетия, бывшего архиепископа Ахридонского, от 1691 года, из Нежина, *Труды черниговской архивной комиссии*, VIII, 118–120.
- Carras, I. (2012). Community for Commerce: An Introduction to the Nezhin Greek Brotherhood Focusing on its Establishment as a Formal Institution in the Years between 1692 and 1710. In: V.N. Zakharov, G. Harlaftis, & O. Katsiardi-Hering (ed.), *Merchant Colonies in the*

- Early Modern Period*. London: Routledge, 141–156. DOI: <https://doi.org/10.4324/9781315654928>.
- Carras, I. – Καρράς, Γιάν. (2010). *Εμπόριο, Πολιτική και Αδελφότητα: Ρωμοί στη Ρωσία 1700–1774*, Διδ. Διατριβή, Αθήνα: Εθνικό Πανεπιστήμιο Αθηνών.
- Čencova, V.G. – Ченцова, В.Г. (2013). Палеография versus текст: о сложностях определения места написания греческих грамот XVII–XVIII вв. In: *Вспомогательные исторические дисциплины в современном научном знании. Материалы XXV Международной научной конференции*. Москва: РГГУ, ч. 2, 587–590.
- Čencova, V.G. – Ченцова, В.Г. (2020). *Киевская митрополия между Константинополем и Москвой. 1686*. Київ: Дух і Літера.
- Česnokova, N.P. – Чеснокова, Н.П. (2013). Синайский архимандрит Кирилл (Старый) и его знакомые в Москве. *Каптеревские чтения*, вып. 11, 162–180.
- Česnokova, N.P. – Чеснокова, Н.П. (2015). История российско-синайских культурных и конфессиональных отношений по письменным источникам. In: Н.И. Комашко, И.А. Бусева-Давыдова (ed.), *Русские иконы Синая*. Москва: Изд-во МП РПЦ, 23–38.
- Česnokova, N.P. – Чеснокова, Н.П. (2017). К истории русских художественных памятников на Синае: рака для мощей св. Екатерины XVII в. *Древняя Русь. Вопросы медиевистики*, № 4 (70), 64–70.
- Černukhin, E.K. – Чернухін, Є.К. (1998). *Грецьке ніжинське братство: історіографія та джерела*. Київ: Ін-т історії України НАНУ.
- Černukhin, E.K. – Чернухін, Є.К. (1997). Книга пожертв Ніжинського грецького братства (1696–1786). *Записки Історико-філологічного товариства Андрія Білецького*, № 1, 91–102, 143–179.
- Delikanis, K. – Δελικάνης, Καλλίνικος (1904–1905). *Τὰ ἐν τοῖς κώδιξι τοῦ Πατριαρχικοῦ ἀρχιεποφυλακίου σωζόμενα ἐπίσημα ἐκκλησιαστικά ἔγγραφα*. Ἐν Κωνσταντινουπόλει: Πατριαρχικὸν Τυπογραφεῖον, τ. 2–3.
- Dmitrievskij, A.A. – Дмитриевский, А.А. (1885). (1). Греческие нежинские храмы и их капитальный вклад в Церковно-археологический музей при Киевской духовной академии. In: *Православное обозрение*, Москва: Унив. тип., отд. оттиск, 1–31.
- Dmitrievskij, A.A. – Дмитриевский, А.А. (1885). (2). Описание рукописей и книг, поступивших в Церковно-археологический музей при Киевской духовной Академии из греческой нежинской Михаило-Архангельской церкви. In: *Труды Киевской духовной академии*. Прил., № 3–12, 1–160.
- Dmitrievskij, A.A. – Дмитриевский, А.А. (1886). Библиографическая заметка: Акты греческого нежинского братства, списанные и изданные профессором А.А. Федотовым-Чеховским, Киев, 1884. *Труды Киевской духовной академии*, т. 10, 284–293.
- Dopolnenija k aktam istoričeskim, sobrannye i izdannye Arkheografičeskoj kommissiej – *Дополнения к актам историческим, собранные и изданные*

- Археογραφικῆς κομμισσῆς* (1872). Санкт-Петербург: В.В. Пратц, т. 12.
- Durā, I.V. (1977). *Ο Δοσίθεος Ἱεροσολύμων καὶ ἡ προσφορά αὐτοῦ εἰς τὰς Ρομανικὰς χώρας καὶ τὴν ἐκκλησίαν αὐτῶν*, Ἀθήναι: s. p.
- Fedotov-Čekhovskoj, A.A. – Федотов-Чеховской, А.А. (1884). *Акты Гре-ческаго Нежинскаго братства*. Киев: Е.Т. Керер.
- Fonkič, V.L. – Фонкич, Б.Л. (2003). *Греческие рукописи и документы в России в XIV – начале XVIII в.* Москва: Индрик.
- Fonkič, V.L. – Фонкич, Б.Л. (2004). Устав Нежинского братства, *Россия и Христианский Восток*. Москва: Индрик, вып. 2–3, 630–635.
- Fonkič, V.L. & Poljakov, F.V. – Фонкич, Б.Л., Поляков, Ф.Б. (1993). *Греческие рукописи Московской Синодальной библиотеки. Палеографические, кодикологические и библиографические дополнения к каталогу архимандрита Владимира (Филантропова)*. Москва: Син. библ-ка.
- Gelzer, H. (1902). *Der Patriarchat von Achrida. Geschichte und Urkunden*. Leipzig: Teubner, O.S.
- Gumilevskij, F. – Гумилевский, Ф. (1873). *Историко-статистическое опи-сание Черниговской епархии*, кн. 7: *Стародубский, Мглинский, Новозыб-ковский, Глуховский и Нежинский уезды*. Чернигов: тип. Г.А. Шапиры.
- Heđ'o, A.V. – Ге́дьо, А.В. (2009). Гетьманські універсали І. Мазепи грекам м. Ніжина: джерелознавчий аналіз. *Сіверянський літопис*, № 6, 59–65.
- Heđ'o, A.V. – Ге́дьо, А.В. (2017). Соціально-правовий статус Ніжинської грецької громади в контексті універсалів українських гетьманів: джере-лознавчий аспект. In: О.С. Морозов & Л.О. Зайко (ed.), *Грецька громада Ніжина: історія та сучасність*. Ніжин: Лисенко М.М., 62–74.
- Heuda, O.S. – Гейда, О.С. (2019). Церковна політика гетьмана Івана Мазепи, *Сіверянський літопис* 2, 188–195. DOI: 10.5281/zenodo.3253792.
- Heuda, O.S. – Гейда, О.С. (2019). Церковна політика гетьмана Івана Мазепи, *Сіверянський літопис* 2, 188–195. DOI: 10.5281/zenodo.3253792.
- Hurmuzaki, E., Iorga N. (publ.) (1915, 1917, 1936). Documente privitoare la Istoria Românilor, vol. XIV (1–3): Documente Grecești. București: Libr. Sococ Co, C. Sfetea, Pavel Suru.
- Igošev, V.V. – Игошев, В.В. (2010). Серебряная рака для мощей святой Екатерины из Синайского монастыря работы московских мастеров 1687–1688 гг., *Вестник ПСТГУ. Серия V. Вопросы истории и теории христианского искусства*, № 1 (1), 30–44.
- Igošev, V.V. – Игошев, В.В. (2015). (1). Рака для мощей великомученицы Ека-терины. In: Н.И. Комашко, И.Л. Бусева-Давыдова (ed.), *Русские иконы Синая*. Москва: Изд-во МП РПЦ, 408–413.
- Igošev, V.V. – Игошев, В.В. (2015). (2). Серебряная рака XVII века для мощей великомученицы Екатерины. In: Н.И. Комашко & И.Л. Бусева-Давыдова (ed.), *Русские иконы Синая*. Москва: Изд-во МП РПЦ, 106–113.

- Jejngorn, V.O. – Эйнгорн, В.О. (1908). Новый труд по внутренней истории старой Малороссии. *Чтения в императорском обществе истории и древностей российских*, кн. 1 (224), 21–76.
- Karterev, N.F. – Каптерев, Н.Ф. (2008). *Собрание сочинений*. Москва: Дарь, т. 2.
- Kedun, I.S. – Кедун, І.С. (2018). Підземні споруди ніжинського «грецького кварталу» на сучасному етапі дослідження. In: *Література та культура Полісся*, № 90, серія «Історичні науки», № 9, 14–32.
- Khalastanis, V.G. – Χαλαστάνης, Β.Γ. (2010). *Ιωάννης Καρνοφύλλης (σι 1610–1692). Βίος και συγγραφικό έργο*. Διατριβή επί διδακτορία, Αθήνα: ΕΚΠΑ.
- Kharlamovuč, K.V. – Харлампович, К.В. (2011). *Нариси з історії грецької колонії в Ніжині (XVII–XVIII ст.). До історії національних меншостей в Україні*. Ніжин: Ферокол.
- Kisterev, S.N. – Кистерев, С.Н. (2012). Греки и немцы в изображении Юрия Крижанича, *Каптеревские чтения*. Москва: ИВИ РАН, вып. 10, 51–88.
- Kočevarov, K.A. – Кочегаров, К.А. (2010). Роль Ивана Мазепы в русско-турецких отношениях первой половины 1708 г.: поездка Згуры Стилевича к сераскеру Юсуфу-паше. In: *Україна в Центрально-Східній Європі*. Київ: Інститут історії України НАНУ, вип. 9–10, 152–192.
- Konidaris, S.I. – Κονιδάρης, Γ.Ι. (1963). *Άχρίδος, Πατριαρχείον και άρχιεπισκοπή, Θρησκευτική και ήθική έγκυκλοπαίδεια*. Αθήνα: Μαρτίνοσ, τ. 3, кол. 541–550.
- Kuz'muk, O. – Кузьмук, О. (ed.). (2007). *Поменник Введенської церкви в Ближніх печерах Києво-Печерської лаври. Публікація рукописної пам'ятки другої половини XVII ст.* Київ: Фенікс.
- Laskaridis, Khr. – Λασκαρίδης, Χρ. (1997) (1). Η συμβολή των Ελλήνων της Νίζνας στην πολιτιστική και οικονομική ανάπτυξη της Ουκρανίας, *Δωδώνη*, τ. 26 (1), 405–464.
- Laskaridis, Khr. – Λασκαρίδης, Χρ. (1997) (2). *Το καταστατικό της ελληνικής εμπορικής κοινότητας στη Νίζνα της Ουκρανίας*, Ιωάννινα: Χρήστος Λασκαρίδης.
- Legrand, É. (1891). Une bulle inédite de Gabriel, patriarche d' Achrida, *Revue des Études Grecques*, 4 (14), 182–188.
- Morozov, O.S. – Морозов, А.С. (2009). Сердца, отданные Элладе. In: *Сердца, отданные Элладе. Жизнь замечательных греков Украины*. Нежин: ФОП Лук'яненко В.В., 12–53.
- Morozov, O.S. – Морозов, О.С. et al. (ed.) (2017). *Греки в історії Ніжина. Фотоальбом*, Ніжин: Лисенко М.М.
- Morozov, O.S. – Морозов, О.С. (2001). Грецькі храми в Ніжині: історія і сучасність. In: І.В. Бичко, В.А. Бугров, Н.Ф. Клименко et al. (ed.). *Грецьке Православ'я в Україні*. Київ: Прайм, 123–132.
- Papadopoulos-Kerameus, A.I. (ed.), Lатышев V.V. (trans.) Пападопуло-Керамевс А.И. Латышев В.В. (1908–1909). Материалы для истории архиепископии Синайской горы, *Православный палестинский сборник*, т. XX, вып. 1 (58), ч. 1–2. Санкт-Петербург: ИППО.

- Papadopoulos-Kerameus, A.I. – Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, Α. (1891). *Τεροσο-
λυμιτική βιβλιοθήκη*. Πετρούπολη: Β. Κιρшбаум, τ. 1.
- Papastratou, D. – Παπαστράτου, Ντ. (1981). *Ο Σιναΐτης Χατζηκυριάκης εκ χώρας
Βουλᾶ. Γράμματα – ξυλογραφίες, 1688–1709*, Αθήνα: Ερμής.
- Pavlenko, S.O. – Павленко, С.О. (ed.) (2007). *Доба гетьмана Івана Мазепи
в документах*. Київ: Києво-Могилянська академія.
- Pavlenko, S.O. – Павленко, С.О. (2004). *Оточення гетьмана Мазепи:
соратники та прибічники*, Київ: КМ Академія.
- Réchayre, A.-P. (1936). L'archevêché d'Ochrida de 1394 à 1767: À propos d'un
ouvrage récent, *Échos d'Orient*, 35, n. 182, 183–204.
- Petrunina, O.E. – Петрунина, О.Е. (2019). Парфений I. In: *Православная
энциклопедия*. Москва: ПЭ, т. 54, 659.
- Pissis, N. (2020). Russland in den politischen Vorstellungen der griechischen
Kulturwelt 1645–1725. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Podgradskaja, E.M. – Подградская, Е.М. (1980). *Экономические связи Мол-
давского княжества и Балканских стран с Русским государством в XVII в.*
Кишинев: Штиинца.
- Podhajko, M.K. – Подгайко, М.К. (2014). Культурна спадщина Ніжинського
грецького братства, *Вісник Маріупольського державного університету*,
серія: Історія. Політологія, вип. 9, 56–66.
- Popović, M. (2021). The Patriarchate and the Churches of the Balkans. In:
Ch. Gastgeber, E. Mitsiou, J. Preiser-Kapeller, V. Zervan (ed.), *A Compa-
nion to the Patriarchate of Constantinople*. Leiden; Boston: Brill, 156–160.
- Prinzing, G. (2021). La jurisprudence ecclésiastique dans l'archevêché
autocéphale de Bulgarie/Ohrid (1020–ca. 1400). In: M.-H. Blanchet,
F. Gabriel & L. Tatarenko (éd.), *Autocéphalies. L'exercice de l'indépendance
dans les Églises slaves orientales (IX^e–XXI^e siècle)*. Rome: EFR, 159–177.
- Sekulovski, G. (2021). Essais de rétablissement de l'ancien archevêché
d'Ohrid (XIX^e–XX^e siècle). In: M.-H. Blanchet, F. Gabriel, L. Tatarenko
(éd.), *Autocéphalies. L'exercice de l'indépendance dans les Églises slaves orien-
tales (IX^e–XXI^e siècle)*. Rome: EFR, 413–451.
- Semes'ko-Babaru, T.M. – Семесько-Бабару, Т.М. (2015). Історія подво-
рий Синайського монастиря в Києве и Нежине. In: Н.І. Комашко
& І.Л. Бусева-Давыдова (ed.), *Русские иконы Синая*. Москва: Изд-во
МП РПЦ, 41–46.
- Snegarov, I. – Снегаров, И. (1995²). *История на Охридската архиепископия–
патриаршия*, т. 2. София: М. Дринов.
- Stanislav's'kuj, V. – Станіславський, В. (ed.) (2010). *Листи Івана Мазепи*,
т. 2: 1691–1700. Київ: Інститут історії України НАНУ.
- Stanislav's'kuj, V. – Станіславський, В. (2014). Поїздка українського купця
з Ніжина до Єгипту: незвичайна сторінка з історії торгових зв'язків
Війська Запорозького часів Івана Мазепи з Османською імперією. In:

- Ранньомодерна Україна на перехресті цивілізацій, культур, держав та регіонів*, Київ: Інститут історії України НАНУ, 129–141.
- Storoževskij, N.K. – Сторожевський, Н.К. (1863). *Нежинские греки*. Київ: Унив. тип.
- Tchentsova, V. (2012). Le premier voyage du patriarche d'Antioche Macaire III Ibn al-Za'im à Moscou et dans les Pays roumains: 1652–1659. In: Ioana Feodorov (éd.), *Relations entre les peuples de l'Europe Orientale et les chrétiens arabes au XVII^e siècle*. București: Editura Academiei Române, 69–122.
- Tchentsova, V. (2015). A Corpus of Post-Byzantine Seals: Research cataloguing project. In: *Byzantine and Rus' Seals. Proceedings of the International Colloquium on Rus'-Byzantine Sigillography*. Київ, Ukraine, 13–16 September 2013. Kyiv: Sheremetievs' Museum, 263–279.
- Velyčko, S. – Величко, С. (2020). *Літопис*, упоряд. Г. Боряк, Т. Таїрова-Яковлева et al. Київ: КЛІО.
- Volumina legum* (1860). Petersburg: Nakladem i drukiem Jozafata Ohryzki, t. 5.
- Vladimir (Filantropov) – Владимир (Филантропов), архим. (1894). *Систематическое описание рукописей московской Синодальной (патриаршей) библиотеки*, т. 1: *Рукописи греческия*. Москва: Синод. тип.
- Zozulja, S. – Зозуля, С. (2017). Формування архітектурного ансамблю грецького кварталу в Ніжині та перспективи його регенерації на сучасному етапі. In: О.С. Морозов & Л.О. Зайко (ed.), *Грецька громада Ніжина: історія та сучасність*. Ніжин: Лисенко М.М., 84–104.
- Žarkukh, M. – Жарких, М. (2018). *Введенський синодик*. Київ: [s. n.].

Vera Tchentsova – received her PhD in the Institute of General History of the Academy of Sciences of Russia in Moscow, where she started to conduct research specializing in Byzantine history. She is senior researcher in the ERC AdG 2019 Typarabic project in the Institute for South-East European Studies of the Romanian Academy, associated member of the UMR 8167 “Orient et Méditerranée / Monde byzantin” in Paris and of the Orthpol ERC StG 2020. Her interest in manuscripts and archival documents then led her to join the research projects on the unpublished materials concerning the relations of Russia with the Christian East in the 16th–18th centuries from the Muscovite depositories. Later she combined these studies with the research work in foreign collections of documentary materials (in Greece, Italy, Ukraine, Romania), preparing publications regarding church contacts, diplomatic links assured by the representatives of the Orthodox clergy, international politics in Eastern and South-Eastern Europe, *translatio* of “Byzantine heritage,” post-Byzantine art and its artistic influences in East-European countries. She is the author of *Ikona Iverskoj Bogomateri* (*The Icon of Our Lady of Iviron*, Moscow 2010); *Kievskaja mitropolia mezhdru Konstantinopolem i Moskvvoj*, 1686 (*Metropolitan See of Kyiv between Constantinople and Moscow*, Kyiv 2020), and of numerous articles on Church history.

Maria Grazia Bartolini
<http://orcid.org/0000-0001-8181-5364>
University of Milan
maria.bartolini@unimi.it
DOI: 10.35765/pk.2022.3803.09

“A garden enclosed, a fountain sealed”: The Song of Songs and its Ecclesiastical Significance in Seventeenth-century Ukraine

ABSTRACT

This article addresses an aspect of the seventeenth-century milieu that has not received the scholarly attention it deserves: how Ukrainian Orthodox literati received, adapted, and transformed the Song of Songs and its bridal imagery. At the crossroads between the Catholic West and the Byzantine East, seventeenth-century Ukraine is a fascinating case study of the shifts of meaning and intended audience of the particular biblical book and its exegetical tradition. In particular, I examine how some of the most influential early modern Ukrainian writers (Lazar Baranovych, Ioanikii Galiatovs'kyi, Stefan Iavors'kyi, and Dymytrii Tuptalo) used the Song as a template for meditating on the nature of the Church as they envisioned it – as an instrument for thinking about a “collective” institution. I argue that these authors brought their involvement with ecclesiastical politics and pastoral responsibility to the exegesis of this book, using the Song, often in combination with imagery from the Apocalypse, to articulate and define the boundaries of the Kyiv Church during a time of crisis.

KEYWORDS: The Song of Songs, seventeenth-century Ukraine, ecclesiological exegesis, Lazar Baranovych, Ioanykii Galiatovs'kyi, Stefan Iavors'kyi

STRESZCZENIE

„Ogród zamknięty, źródło zapieczętowane”: Pieśń nad Pieśniami i jej znaczenie ekklezjastyczne w siedemnastowiecznej Ukrainie

Artykuł dotyczy XVII-wiecznych adaptacji i przekształceń Pieśni nad Pieśniami i obecności w ówczesnej ukraińskiej literaturze obrazu zaślubin, któremu dotąd nie poświęcono należytej naukowej uwagi. Na skrzyżowaniu dróg między katolickim Zachodem a bizantyńskim Wschodem XVII-wieczna Ukraina jest fascynującym studium przypadku w odniesieniu do zmian

Suggested citation: Bartolini, M.G. (2022). “A garden enclosed, a fountain sealed”: The Song of Songs and its Ecclesiastical Significance in Seventeenth-century Ukraine. *Perspectives on Culture*, 3(38), ss. 123–135. DOI: 10.35765/pk.2022.3803.09.

Submitted: 18.05.2022

Accepted: 22.08.2022

znaczeń, tradycji egzegetycznej oraz odbiorców konkretnej biblijnej księgi. Szczególna uwaga została poświęcona badaniom sposobu, w jaki najślynniejsi ówcześni pisarze ukraińscy (Łazarz Baranowycz, Joannicjusz Galatowski, Stefan Jaworski i Dmytro Tuptalo) wykorzystali Pieśń jako szablon w refleksji nad naturą Kościoła. Twierdząc, że wymienieni autorzy wnieśli swoje duszpasterskie i polityczne zaangażowanie do egzegezy tej księgi, odwołując się do Pieśni nad Pieśniami; często w połączeniu z obrazami z Apokalipsy wytyczali i definiowali granice Kościoła kijowskiego w czasach religijnego i politycznego kryzysu.

SŁOWA KLUCZE: Pieśń nad Pieśniami, XVII-wieczna Ukraina, egzegeza eklezjologiczna, Łazarz Baranowicz, Joannicjusz Galatowski, Stefan Jaworski

The seventeenth century was a period of great excitement about the Song of Songs, a book redolent with sensuous imagery that had previously received limited attention in the Slavic Orthodox world. Three factors particularly contributed to the centrality of this biblical book across different Christian denominations: the new interest in affectivity through the senses, the flourishing of eroticized models of mysticism aimed at reinvigorating the devotion of the laity, and the perception of the book as a text loaded with political and ecclesiastical significance (Clarke, 2011; Kendrick, 1994; Flinker, 2000, pp. 100–159; Longfellow, 2004, pp. 18–58). This article addresses an aspect of the seventeenth-century milieu that has not received the scholarly attention it deserves: how Ukrainian Orthodox literati received, adapted, and transformed the Song and its bridal imagery. At the crossroads between the Catholic West and the Byzantine East, seventeenth-century Ukraine is a fascinating case study of the shifts of meaning in addition to the changed intended audience of the particular biblical book and its exegetical tradition.¹

As we will see, most of the authors examined in this article could scarcely write without citing lines from the Song. This fact seems especially notable when we consider that, unlike other extensively-quoted books such as the Psalms, the Song played a minor role in the Orthodox liturgy and, as a result, its use was sporadic in East Slavic writings before the seventeenth century.² How did this new popularity come about?

1 For a broad account of the use of the Song of Songs in early modern Ukrainian literature, see Maksymchuk, 2013a; 2013b; 2015.

2 The classic study on the Song of Songs in the East Slavic area before the seventeenth century is Alekseev 2002, which contains an inventory of all the occurrences of the Song of Songs in early Slavic writings before the appearance in print of the Ostrih Bible in 1581 (Alekseev, 2002, p. 130–136). However, Alekseev mainly focuses on questions of textual transmission and does

The increased use of images from the Song begins in the seventeenth century, a period shaped by intense religious, social, and political struggles and the emergence of a new concept of the individual. My central claim is that the Song and its bridal mysticism became a significant resource for the theological and devotional consciousness of early modern Ukrainian writers, who saw something valuable and rhetorically potent in the book that they could draw upon to respond to the challenges of an evolving cultural and spiritual landscape.

In the following pages, I examine how some of the most influential early modern Ukrainian writers (Lazar Baranovych, Ioanikii Galiatovs'kyi, Stefan Iavors'kyi, and Dymytrii Tuptalo) used the Song as a template for meditating on the nature of the Church as they envisioned it – as an instrument for thinking about a “collective” institution. I argue that these authors brought their involvement with ecclesiastical politics and pastoral responsibility to the exegesis of this book, using the Song, often in combination with imagery from the Apocalypse, to articulate and define the boundaries of the Kyiv Church during a time of crisis. Although this is necessarily only a preliminary effort, I hope to show that, for early modern Ukrainian literati, the Song was a key – a shared symbolic universe that could unlock many important questions.

The Song of Songs – one of the most popular and influential books of the Bible during the Middle Ages and the early modern period, especially in the Latin West – is highly problematic for its erotic language and lack of explicit references to God or the people of Israel. On its face, it may seem an extravagant book of the Bible to draw from in texts aimed at moral instruction or pastoral care. However, the Ukrainian literati read it through the filter of a long-standing exegetical tradition. The essential framework of its Christian interpretation was developed by Origen, who introduced the “allegorical, multivocal” view of the bride as either the Church or the individual soul: “vel de Ecclesia ad Christum ... vel de animae cum Verbo Dei conjunctione” (Matis, 1990, p. 31).³ This view, which differed from traditional Jewish thought, was transmitted to the West through the translations of Jerome and Rufinus and the homilies of Gregory and Ambrose, two theologians whose thought was deeply shaped by the Song (Matis, 1990, p. 26). In the Greek East, Gregory of Nyssa drew extensively on Origen’s homilies and the commentaries, establishing the use of the Song as a guide for the spiritual progress of the soul towards

not attempt an analysis that explains the exegesis and reception of this book among the Eastern Orthodox Slavs.

3 On the interpretation of the Song, see also Ohly, 1958; King, 2005; Shuve, 2016; Clark, 1986, p. 386–427; Matis, 1990.

a union with God, a view that would become common among Orthodox Slavs (Norris, 2012). However, the imagery of the Song could also apply to individuals; for instance, to the Virgin Mary, a significant twelfth-century development that emphasizes her “flexible nature” in Christian piety (Matis, 1990, p. 15). Following this threefold interpretation, Ukrainian Orthodox writers assumed at least three layers of allegorical readings (ecclesiological, moral, and mariological), identifying Christ’s spouse as the Church, the individual soul, or the Virgin Mary, respectively. It is to this first interpretation that we shall now turn.

It is probably no coincidence that the ecclesiological reading of the Song is the primary reading in Ioanykii Galiatov’skyi’s sermon collection, *Kliuch razuminiia*. Printed in Kyiv in 1659, its primary task was to educate a new class of preachers engaged in pastoral care, creating a sense of shared clerical identity. For Galiatov’skyi, who would later publish several polemical treatises in Polish against the Uniate Church, Judaism, and Islam (*Łabędź z piórami swemi...*, 1679; *Alphabetum rozmaitym Heretykom*, 1681; *Alkoran Machometow*, 1683), the fight for doctrinal correctness and against the contagion of heresy was an overriding concern.⁴ Unsurprisingly then, in the preface to the book (Galâtovskij, 1659, f. 1r), which is addressed to the parish priest (*Peredmova do sviashchennyka*), he stresses the crucial role of preaching in converting heretics (“nevirnoho chlovika, heretyka, zhyda, albo pohanyna”).⁵ Accordingly, the Song speaks to him not of a private religious experience but of a collective body, providing him with a collection of vivid, memorable images that he uses to describe the glorious figure of the Kyivan Church, an institution within which the clerical class could meditate on their place and mission. Unlike other writers we will encounter in this study, whose often elusive exegetical associations assume a working knowledge of the Song’s narrative on the part of their audience, he seeks to present the sense of the Song as clearly as possible, ensuring that his allegorical interpretation is not lost on his readers. Thus, he (Galâtovskij, 1659, f. 87r) always explicitly demarcates the ecclesiological sense of a certain verse: the Church is the “mother” of Song 3:4 (“I brought him into my mother’s house”), the resplendent bride-moon of Song 6:9 (“pienknaia iak misiats”) who

4 Galiatov’skyi (?–1688) was educated at Kyiv College. From 1657, he served as its rector and hegumen of the Kyiv Epiphany Brotherhood Monastery. From 1669, he was archimandrite of the Elets’kyi Dormition Monastery in Chernihiv.

5 Note 5: Quotations from the texts have been transliterated according to Ukrainian conventions: e.g., и and ы are both represented by y and ъ as i.

receives her spiritual gifts by the sun-Christ (“*misiats берет iasnost’ svoiu ot solntsa*”).⁶



Figure 1. Detail of the title page of *Kliuch razuminiia*. Galiatovs'kyi, I. (1659). Kyiv: Drukarnia Kyievo-Pechers'koi Lavry.

The book's title page represents a visual gloss on this ecclesiological exegesis, drawing on the traditional patristic association between Mary and the personified *ecclesia* to show the Church's ultimate marriage to Christ at the Last Judgment. The upper layer of the page (fig. 1) shows the Coronation of the Virgin by the Trinity, surmounted by a quotation based on Song 4:8 (“Come with me from Lebanon my spouse, thou shalt be crowned” [“*budeshi uvinchanna*”]). The last portion of this verse (“thou shalt be crowned”), which is absent in the Slavonic and Greek Bible, is based on the Vulgate text (“*Veni de Libano sponsa mea, veni de Libano, coronaberis*”), or possibly on Jakub Wujek's Polish Bible (“*pójdź z Libanu, pójdź! będziesz koronowana*”). A widespread motif in the Latin West, the Coronation of the Virgin stems from this passage in the Song, in which the bridegroom summons the bride, typifying and anticipating the exaltation of the Church as the New Jerusalem in Revelation 21:2–9. In this interpretation, the Song is read according to John Cassian's anagogical sense of Scripture – as foreshadowing the eschatological kingdom that will be inaugurated by the Second Coming of Christ. Not incidentally, the image of the Coronation is flanked on the right by that of a rider holding a bow, with a verse from Revelation 6:2, which the exegesis traditionally identifies with Christ: “And I saw, and behold a white horse: and he that sat on him had a bow; and a crown was given unto him: and he went forth conquering, and to conquer.” With a typically Baroque play on words, in the

6 All Scripture quotations are taken from the King James Version unless otherwise noted. The numeration of the Song of Songs follows the Septuagint, as in the Church Slavonic Bible.

“Sermon on the Ascension,” Galiatovs’kyi (1659, f. 113r) explains that the cross is “a triumphal arc[h]” (“krest nazyvaetsia *lukom* triumfalnym” [italics mine – M.G.B.]) and therefore, in Revelation 6:2, Christ, the rider on the white horse, holds “a bow” (“luk”). The two images thus form a narrative sequence in which the proximity of the Song and the Revelation reveals the deep connection between the Church’s marriage with Christ (exemplified by the Coronation) and the expectations of the Last Judgment when Christ will return holding the cross like a “bow” against the infidels.

This thematic convergence of the Song and the Apocalypse is widespread in seventeenth-century Ukrainian writings. Ukrainian Orthodox intellectuals understood both books as ecclesiological texts that painted a vision of the Church as triumphant in Heaven but beleaguered by heretics on this earth, a most urgent matter in a land plagued by decades of interconfessional strife and internecine political struggle.⁷ For instance, in the second “Sermon on the Dormition,” Galiatovs’kyi (1959, 153v) asserts that the “woman clothed with the sun, with the moon under her feet” of Revelation 12 is the Church (“znachyt Tserkov”), persecuted by the devil before the end of days, when the bridegroom will call her with the words of Song 4:8, “Come with me from Lebanon, my spouse.” The moon with its maculae represents the heretics (“heretyky maiut na sobi makuly eresy”), which she tramples under her feet (“Tserkov zvitiazhaet vsikh heretykov”). Passages like these, along with the increased popularity of the iconographic motifs of the Coronation of the Virgin and the woman clothed with the sun, provide further confirmation of a “softening of boundaries” between the Song and the Revelation – an exegetical connection that had become popular in the Latin West since the twelfth century, especially during periods of heightened ecclesiastical conflict, which here, equally, serves the function of demarcating the doctrinal boundaries of the Kyivan Orthodox Church.⁸

The theme of identity – of who constitutes the true people of God and who does not – is particularly relevant for other Ukrainian Orthodox writers who focus on images of purity and enclosure embedded in the Song to articulate the questions of heresy, church unity, and Christian self-definition. The Song becomes an important resource for Stefan Iavors’kyi, a vocal

7 For a survey of the ecclesiastical situation in Kyiv during the second half of the seventeenth century, see Vlasovs’kyi 1955, 2, p. 315–322.

8 On the reading of the Song in conjunction with that of the Apocalypse, see Matter, 1990, p. 14, 106; Matter, 1992, pp. 46–47; Dolbeau, 2011. On the appearance of the Western iconographic motifs of the Coronation and the woman clothed with the sun in the Ruthenian lands, see Kryzhanovskii, 1990, 2, p. 245.



Figure 2. Title page of *Paterik, ili otechnyk pecherskii* (1661). Kyiv: Drukarnia Kyievo-Pechers'koi Lavry.

advocate for the independence of the Church from the state.⁹ In the marriage sermon *Vynohrad Khrystov*, preached in 1698 to Hetman Ivan Mazepa and his courtiers, he describes the Kyivan Church and its doctrinal purity as the enclosed garden of Song 4:12, where any attempts to infiltrate it by “the foxes, the little foxes, that spoil the vines” (Song 2:15), identified with the Protestants, are preemptively frustrated (Åvorskij, 1698).¹⁰ As early as the third century, the “garden enclosed” was used as a symbol of the Church as a community sealed off by the world.¹¹ It is a potent image, not least because a walled garden had appeared in the influential title page of the 1661 edition of the Kyiv *Paterik* (fig. 2).

Iavors'kyi's invocation of the Caves Monastery as “a garden enclosed, a fountain sealed” (“ne peshchero ale vertograde zakliuchennyi ... istochnyche zapechatlennyi”) in the manuscript of the “Sermon on Saint Feodosii” (1696) clearly builds on the rich symbolic vocabulary of that engraving, while making clear that its biblical background lies in the Song and its rhetoric of enclosure (Åvorskij, 1696, f. 1031v).

9 The problem of the relation between church and state occupied Stefan Iavors'kyi for all his life and, once he moved to Russia, it became the central cause of attrition between him and Peter I. On this, see Šerech, 1951; Zhivov, 2004, pp. 119–129.

10 A scholar well versed in neo-Latin and Polish literature and culture, and a churchman of distinguished service in the Hetmanate and Petrine Russia, Iavors'kyi (1656–1722) studied as a Uniate Catholic at the Jesuit Colleges of Lublin and Poznań before returning to the Orthodox fold in 1689. He wrote homiletic, dogmatic, polemical, and panegyric works.

11 On the “enclosed garden” as an ecclesiological metaphor, see Shuve (2016, p. 23–24), who focuses on the use of the Song in the construction and negotiation of boundaries in the early Latin Church.

Unsurprisingly, then, the Song figures in the Kyiv *Pateryk*, whose visual apparatus helped crystallize the connection between Song 4:12 and the purity of an ecclesial community for the Ukrainian reader. The book's preface, which contains a long confutation of the "calumnies" ("khule-niia") pronounced by Catholics and Uniates against the monks of the Caves, compares the two founders of the monastery, Feodosii and Antonii, to "the two wings of a great eagle," given to the woman clothed with the sun in Revelation 12:14, and to the "two breasts" of Song 4:5. What we witness here is, again, a "softening of boundaries" between the Song and the Apocalypse, both read as allegories of the true institutional Church. Moreover, the use of a bodily image (the "two breasts") that belongs to the field of nurturing and parenting makes it clear that the true Church is not only a pure bride ("a garden enclosed") but also a fecund mother – the very "mother" seen by Galiatovs'kyi in Song 3:4, who could nurture and protect her faithful at a time of instability, providing the "milk" of spiritual teaching (*Paterik*, 1661, f. 13v).

Of still greater importance for understanding the Song's pivotal place in the seventeenth-century Ukrainian ecclesiological discourse is another little-studied source. In 1672, a translation into Church Slavonic of the Commentary on the Song (*Commentariorum in Cantica Canticorum*) by the French Benedictine monk Robert of Tombelaine (d. 1090) was commissioned in Novohorod Sivers'kyi at the behest of the local archbishop, Lazar Baranovych.¹² Transmitted in the manuscript tradition as the end of the unfinished commentary of Gregory the Great, whose exposition of the Song was the most important medieval source for later exegetes, Robert's *Commentariorum* became a medieval classic.¹³ Interpretations such as the "breasts" of Song 4:5 as the "teachers of the church," which echo in the preface to the Kyiv *Pateryk*, were first established by Gregory and popularized, among others, by Robert's text, which became the main source for the amply-circulated *Glossa ordinaria* (*Patrologia Latina*, 79, col. 509cd). Largely ignored by scholars, the existence of a Slavonic translation of the *Commentariorum* offers important proof of the vitality of Song exegesis in seventeenth-century Ukraine. It is, if nothing else, a strong indicator of interest in a text that was deemed worthy of close, systematic study – of a desire to appear on par with other Christian denominations in its interpretation. What drove Baranovych to the *Commentariorum*?

12 On this translation, see Petrov, 1904, p. 37. For the identification of this author as belonging to the circle of Lazar Baranovych, see Temčinas, 2016.

13 See *Patrologia Latina*, 150, cols. 1361–1370 for the text under the name of Robert; *Patrologia Latina*, 79, cols. 493–548 for the text under the name of Gregory. For a treatment of Robert's commentary, see Ohly, 1958 p. 95–98 and Quivy and Thiron, 1956.

Robert’s reading of the Song is full of apocalyptic expectations about the final wedding between Christ and the Church, revealing an underlying preoccupation with the reform of the earthly Church and the threat of heresy that must have appealed to an Orthodox church leader such as Baranovych. Like Robert, he was deeply concerned with the well-being of his Church in a time of growing anxiety: in 1666, when his first sermon collection, *Mech dukhovnyi*, appeared in print, the Kyiv Metropolitan See had been vacant for almost ten years with no immediate solution in sight. Robert’s militant ecclesiology must have helped him make sense of the destiny of a Church that, as he asserts in the “Sermon on the twenty fourth Sunday after Pentecost,” is “bleeding” like the “woman with an issue of blood” healed by Christ in Matthew 9:20–22 (Baranovič, 1666, f. 181r).¹⁴ Thus, in the “Sermon on the thirteenth Sunday after Pentecost,” he uses Gregory’s reading of Song 4:4 as an allegory of preachers (“the tower of David ... whereon there hang a thousand bucklers, all shields of mighty men”) to paint a soothing picture of the “vineyard” of the Church, zealously protected by the “mighty men” working in it. The laborers of this vineyard are compared to the bride of Song 6:9 who “looketh forth as the morning” (Baranovič, 1666, f. 176r), in an unusual and yet markedly “Gregorian” interpretation of this verse as a reference to those hired “early in the morning” in the Parable of the Workers in the Vineyard (Matthew 20:1–16). Also clearly belonging to the Gregorian tradition is his praise of active life – the pastoral work in the vineyard of the Lord that is carried out from the very “morning.” In this respect, the Song gives him an interpretative framework for understanding his role – and, by extension, that of a whole new trained clerical class – in guarding the integrity of his community during what he calls “these ferocious times” (“liutykh nyneshnykh vremen”). The association of Song 4:4 with the four beasts of the Apocalypse in the frontispiece of his subsequent sermon collection, *Truby sloves propovidnykh* (1674), further underscores the proximity of his ecclesiology to that of the *Commentariorum*, especially in the rhetorical elaboration of the image of a militarily-fortified church battling enemies from within and without.

Baranovych, like his contemporary and close associate Ioanykii Galiatovs’kyi, fought vigorously against the evils of heresy. The printing press Baranovych established in Novhorod Sivers’kyi during his tenure as archbishop issued several anti-Muslim, anti-Jewish, and anti-Catholic

14 Lazar Baranovych (1620–1693) was educated at the Mohyla College and the Jesuit colleges of Vilnius and Kalisz. He was rector of the Mohyla College (1650–1657), hegumen of the Theophany Confraternity Monastery in Kyiv, and later archbishop of Chernihiv (1667). A practical and ambitious personality, involved in many a political intrigue, he acted as an intermediary between the Ukrainian clergy and the Moscow government during the turbulent decades between 1657 and 1686.

pamphlets. One of them is Galiatovs'kyi's *Stary Kościół Zachodni nowemu Kościołowi Rzymskiemu* (1678), an anti-Catholic treatise that relies upon images, traceable to Gregory's Commentary, to articulate its ecclesiology. For instance, Song 6:12 ("Return, return, O Shulamite"), which for Gregory represents the Church begging the Synagogue to come to recognize Christ ("id est Synagoga ad fidem convertatur"), here becomes the voice of the Eastern Church, begging Rome to "return" within her boundaries – within her welcoming "maternal" embrace – by abandoning its erroneous position on the matter of the Filioque (Galátovs'kij, 1678, f. 105).¹⁵

All these ecclesiological interpretations rest on what E. Ann Matter calls the use of the Song as an "insider/outsider text": if the earliest Christian commentaries identified Jews as the enemy, in our examples, the outsiders prevented from trespassing the boundaries of the Kyivan Church – from touching her most precious "breasts" – are the main "confessional others" of the time, Protestants, Uniates, Catholics, Jews, and Muslims (Matter, 1990, p. 14). To borrow the words of Dymytrii Tuptalo, who uses an image that can be traced back to Augustine, the Church is "a lily among thorns" (Song 2:2) who suffers from the attacks of "zhidy, elliny, eretiki i vsi nevirnye liudy" (Rostovskii, 1894, p. 629).¹⁶

Readings like this one, which bears some of the urgency and sense of imminent judgment so characteristic of the Apocalypse, have a hortatory power: they would encourage people to coalesce around a Church oppressed by the presence of innumerable "thorns," guard her vineyard against the attacks of the "little foxes," and, with her, prepare for the eschatological reunion with Christ. In this respect, they also encapsulate the very meaning of the reforms brought about by Metropolitan Petro Mohyla in the 1640s, which were as much an effort on the part of the Kyivan Church to get its own house in order – to tend to one's "enclosed garden" – as they were a summoning of forces against other confessions.¹⁷

One reason that the bond with Christ embedded in the drama of the Song meant something to these writers and their readers and listeners lies, I believe, in its perception as a living force, one that is projected towards lofty realities, yet grounded in a concrete theological and institutional setting – in the ideals and anxieties of their age. In a time of heightened conflict, the Song offered a space for answering religious and political questions about the communal boundaries of the Kyivan Orthodox Church, which saw itself as the true and intangible bride of Christ. The parallel

15 For Gregory's comment on Song 6:12, see *Patrologia Latina*, 79, col. 533.

16 For the suffering church as a "lily among thorns," see Augustine's *De baptismo* (*Patrologia Latina*, 43, col. 195).

17 On Peter Mohyla's church reforms, see Thomson, 1993.

with Apocalypse that is especially evident in the ecclesiological reading of this book is, in this respect, illuminating. Both books functioned as a “key” to those anxieties and expectations, providing a glimpse and foretaste of the anticipated union with Christ. Like the Apocalypse, the Song provided a narrative that helped address one crucial question: How might one talk about the true Church in a time and place shaped by the threat of heresy and confessional disunity? If we want to recover something of the power that these texts had for their original authors and audience, we must reconstruct this process – the actual encounter between biblical exegesis and the lives of those who crafted, received, and consumed it.

BIBLIOGRAPHY

Sources

- Ávorskij, S. – Яворский, С. (1698). *Виноградъ Христовъ*. Київ: Друкарня Лаври.
- Ávorskij, S. – Яворский, С. (1696). Pretiosissimus Thesaurae in agro absconditus Regnum Dei... *Российский Государственный Исторический Архив*, f. 834, op. 2, d. 1592, 1029–1037.
- Baranovič, L. – Баранович, Л. (1666). *Мечъ духовный*. Київ: Друкарня Лаври.
- Galátovs'kij, I. – Галятовський, І. (1659). *Ключъ Разумнья*. Київ: Друкарня Лаври.
- Galatowski, J. (1678). *Stary Kościół Zachodni nowemu Kościołowi Rzymskiemu pochodzenie Ducha S. od Ojca samego nie od Syna pokazuje*. Nowogrodek Siewierski: Z Typographicy Archiepiskopskiej.
- Paterik – Патерик или Отечник* (1661). *Печерский*. Київ: Друкарня Лаври.
- Patrologia latina* (1841–1855). 217 vols. Paris: avec Jacques-Paul Migne.
- Rostovskii, D. – Ростовский, Д. (1894). Слово на день памяти св. Великомученика Георгія Побѣдоносца. *Странник*, 4, 629–637.

Literature

- Alekseev, A. – Алексеев, А. (2002). *Песнь песней в славяно-русской письменности*. Санкт-Петербург: Дмитрий Буланин.
- Astell, A. (1990). *The Song of Songs in the Middle Ages*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Clark, E. (1986). *Uses of the Song of Songs: Origen and the later Latin fathers*. In: *Ascetic Piety and Women's Faith: Essays on Late Ancient Christianity*. Lewiston/Queenston: Edwin Mellen, 386–427.

- Clarke, E. (2011). *Politics, religion, and the Song of Songs in seventeenth-century England*. New York: Palgrave Macmillan.
- Dolbeau, F. (2011). *L'association du Cantique des Cantiques et de L'Apocalypse, en Occident, dans les inventaires et manuscrits médiévaux*. In: R. Guglielmetti (ed.), *L'Apocalisse nel Medioevo*. Florence: Sismel, 361–402.
- Flinker, N. (2000). *The Song of Songs in English Renaissance literature*. Cambridge: Boydell & Brewer.
- Kendrick, R.L. (1994). 'Sonet vox tua in auribus meis': Song of Songs exegesis and the seventeenth-century motet. *Schütz Jahrbuch*, 16, 87–98.
- King, C.J. (2005). *Origen on the Song of Songs as the spirit of Scripture: The bridegroom's perfect marriage-song*. Oxford: Oxford University Press.
- Kryžanovskij, E.M. – Крыжановский, Е.М. (1890). *Собрание сочинений*. Киев: Типография Т.В. Кульженко, vol. 2.
- Longfellow, E. (2004). *Women and religious writing in early modern England*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Maksimčuk, O. – Максимчук, О. (2013a). Дві маріологічні інтерпретації образу замкненого саду в українській бароковій літературі. *Наукові праці. Серія Філологія. Літературознавство*, 222, 26–30.
- Maksimčuk, O. – Максимчук, О. (2013b). Мотив пошуку коханого у проповідях Антонія Радивиловського і діалогах Григорія Сковороди. *Переяславські Сковородинівські Студії*, 2, 66–71.
- Maksimčuk, O. – Максимчук, О. (2013c). Образ Христа-нареченого у «Розмишляні» Йоанія Волковича. *Львівська Медієвістика*, 86–96.
- Maksimčuk, O. – Максимчук, О. (2015). *Пісня пісень у літературі українського Бароко: автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата філологічних наук*, unpublished doctoral dissertation.
- Matis, H.W. (2019). *The Song of Songs in the Early Middle Ages*. Leiden: Brill.
- Matter, E.A. (1990). *The voice of my beloved: The Song of Songs in western mediaeval Christianity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Matter, E.A. (1992). The Apocalypse in early medieval exegesis. In: R.K. Emmerson & B. McGinn (eds.), *The Apocalypse in the Middle Ages*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Norris, R.A. Jr. (2012). *Gregory of Nyssa: Homilies on the Song of Songs*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Ohly, F. (1958). *Hohelied-Studien: Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200*. Wiesbaden: F. Steiner.
- Petrov, N. – Петров, Н. (1904). *Описание рукописных собраний, находящиеся в городе Киева*. Москва: Университетская Библиотека.
- Quivy P. & Thiron, J. (1967). *Robert de Tombelaine et son commentaire sur le Cantique des Cantiques*. In: R. Foreville (ed.), *Millenaire monastique de Mont-Saint-Michel*, vol. 2, *Vie montoise et rayonnement intellectuel*. Paris: Lethielleux.

- Šerech, Ju. (1951). Stefan Yavorsky and the conflict of ideologies in the age of Peter I. *Slavonic and East European Review*, 30, 40–62.
- Shuve, K. *The Song of Songs and the fashioning of identity in early Latin Christianity*. Oxford: Oxford University Press.
- Temčinas, S. (2016). *Il Commentarius in Cantica Canticorum dello Pseudo-Gregorio Magno (Robertus de Tumbalena) nella versione manoscritta slava ecclesiastica del 1672*. In: M. Di Salvo & G. Ziffer (eds.), *Traduzioni e rapporti culturali degli slavi con il mondo circostante*. Rome: Bulzoni, 43–52.
- Thomson, F.J. (1993). Peter Mogila’s ecclesiastical reforms and the Ukrainian contribution to Russian culture: A critique of Georges Florovsky’s theory of ‘the pseudomorphosis of orthodoxy.’ *Slavica Gandensia*, 20, 67–119.
- Vlasovs’kyi, I. – Власовський, І. (1955–1956). *Написи історії української православної церкви*, vol. 2. New York: Ukrainian Orthodox Church of USA.
- Zhivov, V.M. – Живов, В.М. (2004). *Из церковной истории времен Петра Великого*. Москва: Новое Литературное Обозрение.

Maria Grazia Bartolini – an Associate Professor of Medieval Slavic Culture at the University of Milan. Her research focuses on the intersection of preaching and visual arts in seventeenth-century Ukraine, and she has published various articles on the religious culture of early modern Ukraine. Bartolini is the author of *Piznai samo ho sebe* (Kyiv, 2017), a monograph on Hryhorii Skovoroda and Christian Neoplatonism which was awarded the 2019 Ivan Franko International Prize.

Volha Barysenka<http://orcid.org/0000-0002-5945-7094>

Uniwersytet Gdański

borisenko.olga86@gmail.com

DOI: 10.35765/pk.2022.3803.10

Dzieje ikony Matki Bożej Nowodworskiej w czasach nowożytnych

STRESZCZENIE

Artykuł jest poświęcony cudownej ikonie Matki Bożej Nowodworskiej, która w XVII w. i w pierwszej połowie XVIII w. znajdowała się w prawosławnym monasterze w Nowym Dworze koło Pińska (Białoruś, obwód brzeski). Analizie poddano ikonografię ikony na podstawie dwóch rycin autorstwa Jana Szczyrskiego. Na jednej z nich obok wizerunku Marii z Dzieciątkiem widoczny jest napis w języku cerkiewnosłowiańskim, a na drugiej – łacińskim. Przytoczono opis cudownej ikony i zawieszek wotywnych zawarty w wizytacji cerkwi z roku 1719, jak również związane z nią legendy. Omówiono kwestię czasu wywiezienia ikony z Nowego Dworu.

SŁOWA KLUCZE: ikona Matki Bożej Nowodworskiej, cudowny wizerunek, monaster nowodworski, Jan Szczyrski, Rzeczpospolita

ABSTRACT

The History of the Icon of Our Lady of Novy Dvor in Modern Times

The article is devoted to the miraculous icon of Our Lady of Novy Dvor, which was located in the Orthodox Monastery in Novy Dvor (Belarus, Brest Oblast) from the 17th until the first half of the 18th century. It considers the iconography of the icon based on two engravings by Jan (Ivan) Szczyrski. On one of them, next to the image of Mary and Child there is an inscription in the Church-Slavonic language and on the other – in Latin. The article contains a description of the icon and votives based on an inventory of 1719. It also considers legends associated with the icon and the time when the icon was salvaged from Novy Dvor.

KEYWORDS: The icon of Our Lady of Novy Dvor, miraculous image, monastery in Novy Dvor, Jan (Ivan) Szczyrski, the Polish-Lithuanian Commonwealth

W XVII i XVIII w. w prawosławnym monasterze w Nowym Dworze w powiecie pińskim znajdowała się cudowna ikona Bogurodzicy Nowodworskiej. Była to kopia ikony Matki Bożej Częstochowskiej i z tego powodu we współczesnych pracach naukowych przywoływano ją w kontekście kultu obrazu z Jasnej Góry (Stepovik, 1988; Kurpiak, 2008; Zlotnikova, 2011). W XVIII w. ikona została wywieziona i trafiła do Czernihowa, co zapoczątkowało nowy etap kształtowania ikonografii tego wizerunku, odzwierciedlony w licznych kopiach oraz w formowaniu nowych legend o jej pochodzeniu (Zlotnikova, 2011). Ikonę wzmiankowali w swoich pracach białoruscy, polscy, ukraińscy i rosyjscy autorzy (Nikolaj (Truskovskij), 1864; Chomik, 2003; Zlotnikova, 2011). Mimo wskazanej literatury nadal brakuje bardziej szczegółowych badań poświęconych dziejom ikony w okresie jej kultu w Nowym Dworze. Niniejszy artykuł powstał z chęci wypełnienia właśnie tej luki.

Nie wiadomo, gdzie ikona znajduje się teraz, jak też nieznane są okoliczności jej zaginięcia. Zachowały się natomiast trzy ryciny z wizerunkiem Bogurodzicy Nowodworskiej z końca XVII w. Dwie z nich są autorstwa Jana Szczyrskiego. Jedną z nich otacza napis cerkiewnosłowiański (il. 1), a drugą – napis w języku łacińskim (il. 2). Na obu rycinach Bogurodzicę przedstawiono w typie Hodegetrii. Maria trzyma błogosławiącego Chrystusa na lewym ręku, wskazując na Niego dłonią prawą. Na rycinie z napisem łacińskim lewa ręka Marii dotyka kolan Jezusa, na rycinie drugiej (il. 1) dolna część wizerunku ukryta jest pod kartuszem z napisem „Да та вси люди блажать з даровъ Боскихъ Дево Марие в Чудахъ Новодворскихъ” (= Niech wszyscy ludzie będą błogosławieni przez dzieła Maryi Dziewicy w cudach nowodworskich). Głowy Marii i Jezusa wieńczą korony.

Na obu rycinach na szyjach Bogurodzicy i Chrystusa zawieszono sznury koralu; przy czym na piersiach Matki Bożej widać duży czteroramienny krzyż na łańcuszku z dużymi ogniwami. Na rycinie z ruskim napisem na płaszczu Marii ukazano trzy gwiazdy, dwie na ramieniu, jedną przy szyi. Na drugiej z rycin maforion wykonany jest z tkaniny w gwiazdzisty deseń. Tunika Jezusa na obu przedstawieniach uszyta jest z kwiecistego materiału. Również kształty koron na głowach Matki i Dzieciątka w obu pracach są zbliżone, ale różnią je roślinne ornamenty. Krój liter i sposób zapisu skrótów w inskrypcjach „MP ΘV” i „IXΣ” jest niemal identyczny.

Wskazane ryciny różni głównie obramienie wizerunków. Na rycinie z napisem ruskim (il. 1) obie postaci są otoczone podtrzymywanym przez dwa putta owalnym wieńcem laurowym, ozdobionym kwiatami, owocami i wplecioną wstęgą z napisem „Радуйса ѿбрадованнаа Гдь с тобою” (= „Raduj się obdarowana, Pan z Tobą”). Na rycinie z napisem łacińskim

(il. 2) wizerunek Marii z Dzieciątkiem okala bogaty ornament kwiatowy, w który wkomponowane zostały symbole ewangelistów: u góry twarz młodzieńca i głowa orla, a na dole – lew i wół, trzymające w zębach płótno z napisem „Te sine fine sonant toto Miracvla In Orbe Tanta NoVoDVoria Virginis effigies”, co odpowiada napisowi cyrylicy umieszczonemu w kartuszu na drugiej rycinie. Dodatkowo, na rycinie z napisem łacińskim umieszczona została sygnatura autora „I.S.”, a na rycinie z napisem ruskim – „Ів. Sz.”, czyli Ivan (Jan) Szczyrski.

Na obu kartach zapisano rok – „1680” i miejsce wykonania – „Pinski”, co znaczy „w Pińsku”. Jest więc pewne, że obie prace powstały w 1680 r. w Pińsku, niedaleko którego znajdował się monaster nowodworski z otoczoną czcią ikoną Matki Bożej.

Pod względem kompozycji omawiany wizerunek przypomina obraz Matki Bożej Częstochowskiej. Była to najwyraźniej kopia cudownego obrazu maryjnego, najbardziej czczonego w Rzeczypospolitej tak przez katolików i unitów, jak i prawosławnych. Za taki uznała go Irina W. Złotnikowa (Zlotnikova, 2011, s. 127;), podobnie jak Dmytro Stepowky (1988). Rozpatrywane ryciny są w istocie zbieżne z niektórymi rycinami i kopiami obrazu Jasnogórskiego. Najwięcej podobieństw można dostrzec w XVII-wiecznych rycinach mistrzów zachodnioeuropejskich, tj. Caspara Hubertiego (il. 3), Jana van der Bruggena (il. 4) oraz Michaela Hayee (il. 5). W tych pracach zobrazowano Bogurodzicę i Dzieciątko z wotywnymi sznurami koralu i krzyżami, które znajdowały się na obrazie częstochowskim (Kurpik, 2008). Brak na nich napisów obecnych w rycinach Szczyrskiego.

Znanych jest również wiele kopii obrazu Matki Bożej Częstochowskiej, w których Bogurodzicę i Dzieciątko przedstawiono ze sznurami koralu (Kurpik, 2008). Jedną z nich (il. 6), datowaną na drugą połowę XVII w., odkryto w cerkwi we wsi Miesiatycze w rejonie pińskim w obwodzie brzeskim, położonym nieopodal Nowego Dworu (Arašëvič, 2004).

Trzecia ze znanych rycin ikony Matki Bożej Nowodworskiej znajduje się na karcie *Molitwostowa* z typografii ławry Kijowsko-Peczerskiej z 1698 r. (il. 7) (Kurpik, 2008). Tu Bogurodzicę zobrazowano z wotywnymi sznurami koralu, bez blizny na policzku. Jezus z kolei nie ma koralu, wyróżniają go natomiast długie, opadające na ramiona włosy i książka w lewej dłoni. Głowy Marii i Jezusa otaczają nimby zakreślone dwiema liniami, co przypomina rys częsty na XVII-wiecznych ikonach ukraińskich i białoruskich. Tutaj, jak i w rycinach Jana Szczyrskiego, głowy Jezusa nie otacza nimb krzyżowy, co też jest charakterystyczne dla ikon białoruskich i ukraińskich z końca XVII – początku XVIII w. Za przykład może służyć ikona Bogurodzicy z Dzieciątkiem z wioski Tokary rejonu małoryckiego obwodu brzeskiego (il. 8) oraz ikona Hodegetrii z Wołynia, datowana na 1630 r. (il. 9).

Mimo że podobieństwo do obrazu Matki Bożej Częstochowskiej jest ewidentne, to opisane ryciny podpisane zostały w 1680 r. jako wizerunki ikony Matki Bożej Nowodworskiej. Jest to przejaw charakterystycznej dla czasów nowożytnych praktyki, gdy kopii bardziej znanego cudownego obrazu nadawano nazwę toponimiczną. Umieszczenie tego wizerunku w *Molitwosłowie*, wydanym w ławrze Kijowsko-Peczerskiej, wskazuje na istnienie odrębnego kultu ikony nowodworskiej; znajduje to również potwierdzenie w innych dokumentach.

W 1677 r. monaster nowodworski odwiedził prawosławny mnich Dmytro (Tuptało), kaznodzieja monasteru czernihowskiego, przyszły metropolita rostowski, kanonizowany w 1757 r. Wizytę w monasterze opisał w swoim dzienniku w następujący sposób:

Июля 31 выехал из Чернигова в Новодвор на поклонение святому чудотворному образу Пресвятой Богородицы.

Августа 13 приехали с г. Бучинским в Новодвор вечером и поклонились чудотворному образу еще в старой церкви; 14 же числа, в предпразднество Успения, преосвященный (Феодосий) Василевич, епископ Белорусский, с клиром и большим числом священников пред литургией совершил перенесение чудотворного образа Пресвятой Богородицы из старой церкви в новую. В тот же день рано утром прибыл на сие перенесение отец (Климент) Тризна, старший виленский.

В тот же день, пред крестным ходом, был я представлен епископу в алтаре. В упомянутом ходу шел рядом с Хоментовским, епископским проповедником. Когда крестный ход вошел в церковь и чудотворный образ Пресвятой Богородицы поставлен был на месте, отец Хоментовский говорил проповедь на следующие слова: "Воставши Мариам, иде в горня со тщанием, и вижде в дом". По окончании проповеди сам епископ совершил литургию.

Августа 15, в самый праздник Успения Богоматери, тот же епископ совершил литургию, а после литургии сказана была проповедь отцом Паскевичем, минским проповедником, который на той же литургии посвящен во иеромонаха. В оба сии дня епископ принимал духовенство в большом числе; я также был.

Августа 16 отец Никодим, игумен цеперский, после обедни оглашал в церкви чудеса Пресвятой Девы, совершившиеся во время крестного хода.

(= 31 lipca wyjechałem z Czernihowa do Nowego Dwora pokłonić się świętemu cudownemu obrazowi Najświętszej Bogurodzicy.

13 sierpnia wieczorem przyjechaliśmy z p. Buchińskim do Nowego Dworu i pokłoniliśmy się obrazowi cudownemu jeszcze w starej cerkwi; dnia zaś 14, w wigilię Zaśnięcia, czcigodny (Teodozjusz) Wasiliewicz biskup białoruski, z klerem i dużą ilością duchownych przeniósł cudowny

obraz Najświętszej Bogurodzicy przed liturgią ze starej cerkwi do nowej. Tego dnia rano przybył na przeniesienie ojciec (Kliment) Tryzna, starszy wileński.

W owym dniu przed procesją zostałem przedstawiony biskupowi przy ołtarzu. W czasie wzmiankowanej procesji szedłem obok Chomentowskiego, biskupim kaznodzieją. Kiedy procesja weszła do cerkwi i cudowny obraz Najświętszej Bogurodzicy został umieszczony na miejscu, ojciec Chomentowski mówił kazanie następującymi słowami: „W tym czasie Maryja wybrała się i poszła z pośpiechem w góry i weszła do domu”. Po kazaniu sam biskup odprawił Liturgię.

Sierpnia 15 dnia, w same święto Zaśnięcia Matki Bożej, ten sam biskup odprawił Liturgię, a po Liturgii kazanie wygłosił ojciec Paskiewicz, kaznodzieja miński, który podczas tej samej Liturgii został poświęcony na hieromnicha. W oba te dni biskup przyjmował liczny kler; ja też byłem obecny.

16 dnia sierpnia ojciec Nikodim, hegumen ceperski, po mszy ogłaszał w cerkwi cuda Najświętszej Dziewicy, które odbyły się podczas procesji) (Dimitrij Rostovskij, b.d., s. 26).

Ikonie nowodworskiej – razem z obrazami kupiatyckim i częstochowskim – Łazarz Baranowicz poświęcił osobny wierszyk pod tytułem *Najświętszej Pannie Nowodworskiej pod miastem Pińskiem* (Baranowicz, 1670, s. 122–123). Autor wychwalał Bogurodzicę w ikonie nowodworskiej i zanotował liczne cuda, które zdarzyły się po modlitwie przed nią. Trzeba zauważyć, że Dmytro Tuptało (Rostowski) i Łazarz Baranowicz a nie napisali niczego o pochodzeniu ikony, ani nie związali jej z obrazem częstochowskim. Była to dla nich ikona z własnym imieniem i kultem, bez zależności od Jasnej Góry.

Kult ikony jako cuda czyniącej ukształtował się zatem do drugiej połowy XVII w. Jego początki nie są znane. Monaster, w którym znajdowała się ikona, był ufundowany w 1618 r. przez Grzegorza Wołodkowicza (Kempa, 2001) dla umocnienia prawosławia wobec rozprzestrzeniającej się na Polesiu unii. Tym niemniej, w publikacjach naukowych można spotkać twierdzenie o tym, że monaster był ufundowany przez św. metropolitę Piotra kijowskiego i całej Rusi, znanego także jako metropolita moskiewski, na przełomie XIII–XIV w. Autorzy, przytaczając tę informację, powołują się na pracę archimandryty Nikołaja (Truskowskiego) (1864), choć nie znajduje ona potwierdzenia w źródłach. Twierdzenie to oparte jest na późnej legendzie, która powstała prawdopodobnie w wyniku pomieszania dziejów miejscowości o tej samej nazwie. Dodatkowo, według legendy, ikona ta miała być namalowana przez św. Piotra z Kijowa. Warto zatem szczegółowo przeanalizować treść tej legendy, zwłaszcza że jest ona powtarzana w licznych publikacjach.

Na terenach dawnej Rzeczypospolitej, dziś należących do Białorusi, Polski i Ukrainy, odnotowano różne miejscowości o nazwie „Nowy Dwór”, stąd monaster z cudowną ikoną namalowaną przez św. Piotra lokalizowano w innych regionach. I tak, Aleksander Ratszyn w książce wydanej w Moskwie w 1852 r., wśród „zniszczonych monasterów” opisał ten, który znajdował się w uroczysku Nowy Dworzec w guberni wołyńskiej. Natomiast informacje te kolejni autorzy zaczęli wiązać z monasterem w Nowym Dworze znajdującym się w obwodzie pińskim, mińskiej guberni.

W pracy A. Ratszyna przedstawiono następujące dane:

Новодворский, муж. бывший некогда на урочище, именуемом Новый Дворец. Обитель эта основана была в конце XIII века св. Петром, впоследствии митрополитом Киевским и всея Руси, в то время, когда сей Святитель жил еще в Волини. В начале XV века, когда Владимирская на Волини епархия приняла Унию, то и монастырь сей обращен в Униатский. За сим дальнейших сведений о его существовании нет. Здесь находилась прежде чудотворная икона Пресвятыя Богородицы, известная под названием Новодворской; она написана св. Петром, и при начале гонения, возникшего от униатов на православие, изнесена была сперва в Успенский Елецкий монастырь, что в Чернигове; а потом в Благовещенский Суражизский мон., где и теперь находится.

(Nowodworski męski, kiedyś położony na uroczysku pod mianem Nowy Dworzec. Klasztor ten został ufundowany w końcu XIII stulecia przez św. Piotra, później metropolitę kijowskiego i całej Rusi, w czasach, kiedy święty ten jeszcze mieszkał na Wołyniu. Na początku XV wieku, kiedy diecezja włodzimierska na Wołyniu przyjęła unię, monaster został przekształcony na unicki. Mimo tego nie ma innych danych o jego istnieniu. Tu dawniej znajdowała się cudowna ikona Najświętszej Bogurodzicy pod tytułem Nowodworskiej; ona namalowana przez św. Piotra, i na początku prześladowań prawosławia przez unitów była przeniesiona najpierw do Jeleckiego monasteru Zaśnięcia Bogurodzicy w Czernihowie, a potem do surażyckiego monasteru Zwiastowania, gdzie się znajduje do dziś) (Ratšin, 1852, s. 84–85).

Wiadomości o tej ikonie i monasterze przytoczone przez Wasylego W. Zwierińskiego znacząco się różnią. Autor ulokował monaster z cudowną ikoną w miasteczku Ratno w guberni wołyńskiej:

Новодворский – Ратский Спасский или Воздвиженский мужской, ныне местечко Ратно, Волинской губ., Ковельского у., в 58 вер. к сев. от Ковеля, при р. Припяти. Основан в конце XIII или в начале XIV ст. св. Петром, когда он еще не вступал на престол митрополита Всероссийского

w 1306 r. W Palinodii Zacharii Kopyстенского говорится: „Той Петр, т.е. митрополит, з повету Белзского, з села Дворец, над рекою Ратою, в монастыру св. Спаса мешкал, где и теперь Петров Кут над тою рекою зовется”. Здесь находилась чудотв. икона Божией Матери, писанная самим св. Петром и известная под именем Новодворской; при стеснении православных униатами эта икона перенесена иеромонахом Иаковом в Елецкий Успенский мон., Чернигов. губ., а отсюда в Благовещенский Суражицкий, той же губернии.

(Nowodworski – Ratski monaster Spasa albo Podwyższenia Świątego Krzyża, obecnie miasteczko Ratno, w gubernii wołyńskiej, w obwodzie kowelskim, 58 wiorst od Kowela, obok rz. Prypeć. Ufundowany w końcu XIII albo na początku XIV w. przez św. Piotra, kiedy zanim on wstąpił na stolec całej Rusi w 1306 roku). W *Palinodii* Zachariasza Kopysteńskiego wskazano: „Ten Piotr, czyli metropolita, z powiatu Bełzskiego, z siola Dworzec, nad rzeką Pypeć, w monasteru św. Spasa mieszkał, gdzie i teraz Kąt Piotra nad rzeką się nazywa”. Tu znajdowała się cudowna ikona Matki Bożej, namalowana przez samego św. Piotra kijowskiego, która została przeniesiona przez hieromnicha Jakoba do Jeleckiego monasteru Zaśnięcia Bogurodzicy, w guberni czernihowskiej, a stąd do surażyckiego monasteru Zwiastowania w tej samej guberni) (Zverinskij, 1897, s. 118).

Archimandryta Nikołaj (Truskowski), podobnie jak inni autorzy, powiązał monaster, ufundowany przez św. Piotra, z monasterem w Nowym Dworze, położonym niedaleko Pińska, w guberni mińskiej. Ów autor zaznaczył, że cudowna ikona, która się w nim znajdowała, też była namalowana przez św. Piotra Moskiewskiego podczas założenia monasteru, czyli w XIII w. (Nikołaj (Truskovskij), 1864; Kiprianiowicz, 2016; Poselânin, 2002), co jednak nie znajduje potwierdzenia w dokumentach ani w ikonografii ikony. Ikona nowodworska była kopią obrazu Matki Bożej Częstochowskiej, której kult był najbardziej rozprzestrzeniony na terenach Rzeczypospolitej w XVII–XVIII w.

I.I. Obod podjął próbę racjonalnego powiązania legendy o namalowaniu ikony nowodworskiej przez metropolitę Piotra na Wołyniu z jej późniejszym umieszczeniem w monasterze pod Pińskiem. Według niego, ikona została przeniesiona na Polesie z powodu przejścia przez unitów prawosławnych monasterów na Wołyniu (Obod, 2009). Wersja ta jednak nie jest przekonująca, ponieważ prawosławne cerkwie i monastery Pińskiego Polesia również często były atakowane przez unitów.

I.W. Złotnikowa w ogóle nie wykazała związku między ikoną nowodworską na Polesiu a ikoną nowodworską w Czernihowie. Badaczka stwierdziła, że ikona została przeniesiona do jeleckiego monasteru w Czernihowie po 1596 r., skąd trafiła do monasteru surożskiego, a stamtąd do

monasteru Przemienienia Pańskiego w Nowogródku Siewierskim (Zlotnikova, 2013). Według autorki ikonę Matki Bożej Nowodworskiej, która znajdowała się w Czernihowie, należy powiązać z monasterem w wiosce Dworzec nad rzeką Rat (Zlotnikova, 2011).

Wiadomo, że cudowną ikonę naprawdę wywieziono z monasteru nowodworskiego poza granice Rzeczypospolitej, lecz nie wiadomo, kiedy to nastąpiło. Z dokumentów wynika, że ikona była wywieziona z Nowego Dwora do Kijowa przez ihumena z powodu wojennych „inkursji” (Barsov, 1868). 18 maja 1722 r. hieronimich wileńskiego monasteru Świętego Ducha Innocenty Łaszczowski zwracał się do Świętobliwego Synodu z prośbą: „также и о иконе Пресвятыя Богородицы Новодворской, аще будет воля ваша правительствующего синода, возвратити нам во спясть” („też i o ikonie Najświętszej Bogurodzicy, jeśli będzie wola synodu rządzącego, wrócić ją nam”) (Titov, red., 1905, s. 77). Na razie nie udało się odnaleźć wiadomości, czy ikonę zwrócono do monasteru wskutek tej prośby oraz kiedy dokładnie ikonę wywieziono.

Wiadomo, że jeszcze w sierpniu 1719 r. ikona znajdowała się w cerkwi monasterskiej. W inwentarzu cerkwi ikonę opisano w następujący sposób:

... obraz Naświętszej Panny cudowny na którym obrazie wie(?)
wyraża się

Szata na tym obrazie ze wszystkim papierowa i koron dwie także
papiero[wych]

Tabliczek srebrnych małych i wielkich	94
Jedna tabliczka złocista z łańcuszkami srebrnymi	1
Serduszek srebrnych	2
Oczek srebrnych para	1
koronek srebrnych 1 i rączek dwie i nóżka srebrna	
krzyżyków srebrnych małych blaszanych	174
krzyżyków srebrnych odlewanych w osobnie wy na koralach	10
jeden maleńki perłowej macicy we srebro oprawny	
koralów sznurów dwa mniejszych, trzeci większy z guzikami dwoma srebrnymi	
koralu jeden sznur we dwie nici przenizane granacikami	
Łańcuszek srebrny kołek	163
Sznur koral dobrych z guzikiem srebrnym	1
Maleńki sznurek koral we dwie nici z perłami przenizane	1
Sznurek perł przenizany kagałkami	1
Drobnych koral sznur całe manelki	

Sznur koral dobrych z agnuszkciem	1
Sznurek małych koral	4
Zauszniczek dwie, jedna krzystalowa we srebro oprawna, na której krzyżyk i gwiazdek dwie, druga pozłocista z rubinkami	
Agnuszek w srebro oprawny	1
((LVIA). F. 610. Ap. 3. B. 338. L. 1–1 ob.)	

Można sądzić, że ikonę wywieziono w okresie między 1719 a 1722 r. Jak już wspomniałam, nie wiadomo, czy ikonę wrócono do Nowego Dworu wskutek prośby Innocentego Łaszkwowskiego. Piotr Chomik stwierdził, że mnisi wywieźli ikonę do czernihowskiego monasteru Zaśnięcia Matki Bożej, odwołując się do dokumentów przechowywanych w kolekcji Pawła Dobrochotowa w Archiwum Instytutu Historii Rosyjskiej Akademii Nauk w Petersburgu (Chomik, 2003). We wskazanych dokumentach podano jednak, że nowodworscy mnisi wywieźli ikonę „za granicę” bez podania precyzyjnego miejsca. Odznaczono tylko, że mnisi „najpierw obraz Matki Boskiej ze wszelkim na im znajdującym się splendorem wywieźli, a potem wszystkie sprzęty klasztorne i cerkiewne pozabierawszy i z Nowego Dworu wyprowadziwszy się cerkiew i klasztor w roku 1743 puste zostawili” (Archiv, f. 52, op. 1, spr. 341a, k. 24). Monaster przejęli bazylianie.

Wobec powyższego nie można twierdzić, że ikonę wywieziono dokładnie w 1743 r. i dokładnie do Czernihowa. Tym niemniej, ikona mogła trafić w końcu do Czernihowa, bo potwierdzone było istnienie relacji między oboma monasterami.

Nie wiadomo też, czy kult ikony Matki Bożej Nowodworskiej istniał w środowisku katolików i unitów Rzeczypospolitej w XVII–XVIII w. W każdym razie była to kopia obrazu najbardziej czczonego w Rzeczypospolitej, który znajdował się w ośrodku katolickim. Informacje o ikonie nowodworskiej w polskojęzycznych katalogach cudownych obrazów z początku XX w. są niejednoznaczne. Edward Nowakowski (Wacław z Sułgustowa) wskazał, że w klasztorze bazylikańskim znajdował się cudowny obraz Matki Bożej (1902). Sadok Barącz pisał o ikonie w nowodworskim monasterze Zwiastowania guberni wołyńskiej (Barącz, 1891).

Mało prawdopodobnie, że ikona, która należała do prawosławnych i była przez nich wywieziona, została przekazana bazylianom. W tym przypadku mogło chodzić o jakąkolwiek czczoną unicką ikonę Bogurodzicy albo o ikonę Matki Bożej Nowodworskiej, która znajdowała się w monasterze w prawosławnym okresie jego historii. Zagadnienie to wymaga dalszych badań.

BIBLIOGRAFIA

- Arhiv – Архив Санкт-Петербургского Института истории России Российской академии наук. Фонд П. Доброхотова, kol. 52, op. 1, nr 341a. *Âgrašëvič, A.A. – Ярашэвіч, А.А. (orgas.) (2004). Музей старажытнабеларускай культуры.* Мінск: „Беларусь”.
- Barącz, S. (1891). *Cudowne obrazy Matki Najświętszej w Polsce.* Lwów: Drukarnia Szcześnego Bednarskiego.
- Barsov, N.I. – Барсов, Н.И. (red.). (1868). *Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода*, т. II, cz. 1. Санкт-Петербург: Санкт-Петербург: Синодальная типография.
- Chomik, P. (2003). *Kult ikon Matki Bożej w Wielkim Księstwie Litewskim w XVI–XVIII wieku.* Białystok: Wydział Historyczno-Socjologiczny Uniwersytetu w Białymstoku.
- Dimitrij Rostovskij – Димитрий Ростовский (b.d.). Диарий грешного монаха Димитрия, постриженника Киевского Кирилловского монастыря. W: *Творения иже во святых отца нашего святителя Димитрия Ростовского.* Санкт-Петербург: Издательство П. П., 25–27.
- Êlišëva, T. – Єлісеєва, Т. (2010). *Музей Волинської ікони.* Київ: Майстер-принт.
- Kempa, T. (2001). Fundacje monasterów prawosławnych w Rzeczypospolitej w pierwszej połowie XVII wieku. W: A. Mironowicz, U. Pawluczuk i P. Chomik (red.), *Życie monastyczne w Rzeczypospolitej.* Białystok: Zakład Historii Kultur Pogranicza Instytutu Socjologii Uniwersytetu w Białymstoku, 74–102.
- Kirgjanovič, G.Â. – Киприанович, Г.Я. (2016). *Исторический очерк православия, католичества и унии в Белоруссии и Литве с древнейшего до настоящего времени*, wyd. 3. Москва: URSS Ленанд.
- Knapieński, R. (2006). Nieznane grafiki z wizerunkiem Matki Bożej Częstochowskiej. W: A.S. Jabłoński i T. Siudy (red.), *Zwycięstwo przychodzi przez Maryję. Materiały z sympozjum mariologiczno-maryjnego Jasna Góra, 18–19 listopada 2005 roku.* Częstochowa: Polskie Towarzystwo Mariologiczne, 71–117.
- Kurpik, W. (2008). *Częstochowska Hodegetria.* Łódź–Pelplin: Paulinianum.
- LVIA – Lietuvos valstybės istorijos archyve, F. 610. Ap. 3. B. 338.
- Łazarz Baranowicz (1670). *Żywoty Świętych Ten Apollo Pieie Iaę Ci Działali Niech Tak Kozdy [!] Dzieie. : Na Błogosławięcą Rękę Jaęo na Takę iaęę patrząc Iasnie Przewielebnego w Bogu Ie° Mosci Oycę Łazarza Baranowicza (...).* Kijów.
- Nikolaj (Truskovskij) – Николай (Трусковский), archimandryta (1864). *Историко-статистическое описание Минской епархии.* Санкт-Петербург: Странник.
- Obod, I.I. – Обод, І.І. (2009). *Мая бацькавічына.* Харьков.

- Poseláinín, E. – Поселянин, Е. (2002). *Богоматерь. Описание Ее земной жизни и чудотворных икон*, в 2 кн., кс. 2. Москва: АНО Православный журнал «Отдых христианина».
- Pozdeeva, I.V. – Поздеева, И.В. (1976). Вновь найденный сборник Симеона Моховикова с гравюрами Г.П. Тепчегорского. W: И.Е. Данилова (red.), *Народная гравюра и фольклор в России XVII–XIX в. Материалы научной конференции ГМИИ*. Москва: Советский художник, 189–192.
- Ratšín, A. – Ратшин, А. (1852). *Полное собрание исторических сведений о всех бывших в древности и ныне существующих монастырях и примечательных церквах в России*. Москва: Университетская типография.
- Stepovik, D. – Степовик, Д. (1988). *Іван Щирський. Поетичний образ в українській бароковій гравюрі*. Київ: Мистецтво.
- Titov, F. – Титов, Ф. (red.) (1905). *Памятники Православия и русской народности в Западной России в XVII–XVIII вв.*, т. 1. *Акты по истории заграничных монастырей Киевской епархии XVII–XVIII вв.* Киев: Типография И.И. Чоколова.
- Wacław z Sułgostowa (Nowakowski, E.) (1902). *O cudownych obrazach w Polsce Przenajświętszej Matki Bożej: wiadomości historyczne, bibliograficzne i ikonograficzne*. Kraków: W.L. Anczyc.
- Zlotnikova, I.V. – Злотникова, И.В. (2011). *Чудотворные иконы Брянского края и их списки. Проблемы бытования и иконографии: дис. кандидат искусствоведения: 17.00.04*. На правах рукописи. Москва.
- Zlotnikova, I.V. – Злотникова, И.В. (2013). Иконография Ченстоховской иконы Божией Матери в русской иконописи Нового времени. W: J. Malinowski i I. Gavrash (red.), *Sztuka Europy Wschodniej*, т. 1. Warszawa–Toruń: Polski Instytut Studiów nad Sztuką Świata & Wydawnictwo Tako, 71–77.
- Zverinskij, V.V. – Зверинский, В.В. (сост.). (1897). *Материал для историко-топографического исследования о православных монастырях в Российской империи*, т. 3. Санкт-Петербург: Типографи . В. Безобразова и К°.

Volha Barysenka – absolwentka Białoruskiego Uniwersytetu Państwowego, doktorantka Instytutu Historii Sztuki Gdańskiego Uniwersytetu. Pracuje nad rozprawą doktorską poświęconą cudownym obrazom maryjnym w stosunkach międzywyznaniowych na terenach dawnej Rzeczypospolitej. Autorka m.in. takich artykułów, jak: *Ikony Matki Boskiej Czerniakowskiej i Machirowskiej i ich losy po rozbiorach Rzeczypospolitej; Polityka rosyjskiej Cerkwi prawosławnej wobec cudownych obrazów katolickiej proweniencji na wschodnich terenach dawnej Rzeczypospolitej w XIX w. na kilku przykładach czy Dwie wersje Pieśni historycznej...: kult ikony Matki Boskiej Ladeńskiej na tle kultu ikony Matki Boskiej Żyrowickiej*.



Il. 1. Ikona Matki Bożej Nowodworskiej, 1680. Rycina J. Szczyrskiego (Stepovik, 1988)

Il. 2. Ikona Matki Bożej Nowodworskiej, 1680. Rycina J. Szczyrskiego (Zlotnikova, 2011)



Il. 3. Obraz Matki Bożej Częstochowskiej, XVII w. Rycina C. Hubertiego (Knapiński, 2006)

Il. 4. Obraz Matki Bożej Częstochowskiej, XVII w. Miedzioryt J. van der Bruggen (Kurpiak, 2008)

Il. 5. Obraz Matki Bożej Częstochowskiej, XVII w. M. Hayce (Knapiński, 2006)



Il. 6. Obraz Matki Bożej Częstochowskiej, druga połowa XVII w. ze wsi Miesiatycze (Ârašëvič, 2004)



Il. 7. Wizerunek Matki Bożej Nowodworskiej, 1698. Drzeworyt (Kurpik, 2008)



Il. 8. Ikona Matki Bożej Hodegetrii ze wsi Tokary, koniec XVII – pocz. XVIII w. (Ârašëvič, 2004)



Il. 9. Ikona Matki Bożej Hodegetrii, Wołyń, 1630 r. (Ėlišëčva, 2010)

Marzanna Kuczyńska<http://orcid.org/0000-0001-8456-2817>

Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu

marzanna@amu.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2022.3803.11

**Bóg – człowiek – (nie)szczęście
w ujęciu Stefana Jaworskiego*****STRESZCZENIE**

W centrum zainteresowania Jaworskiego stoi człowiek w swojej relacji do Boga, świata, natury, losu. Punktem wyjścia jest arystoteliańska koncepcja człowieka wyobrażonego pod formą mikro- i makrokosmosu postrzeganego jako istota myśląca i wywyższona, stworzona na obraz i podobieństwo Boga, która jednak posiada zdefektowaną, przemijającą i grzeszną naturę. Z powodu ułomnej natury człowiek nie decyduje o własnym losie, więc na ziemi nie może zaznać szczęścia. Szczęście, oparte na pojęciu nieskończoności, nieśmiertelności, nieodwracalności i spokoju wewnętrznego (beznamiętności), dostępne jest według autora tylko w niebie. W odpowiedzi na ten paradoks kaznodzieja łączy teologię szczęścia z teologią zbawienia, opracowuje teorię dobrego i „czynnego” (aktywnego) życia, zgodnie z którą człowiek będzie zdolny pokonywać przeszkody, zdobywać wpływ na własny los i osiągać częściowe szczęście w życiu doczesnym oraz pełne szczęście w niebie.

SŁOWA KLUCZE: Stefan Jaworski, kaznodziejstwo ruskie, barok, człowiek, kondycja ludzka, szczęście, Kijów

ABSTRACT

God – Man – (un)Happiness according to Stefan Iavors'kyi

At the center of Iavors'kyi's interest is man in his relation to God, the world, nature and fate. The starting point is the Aristotelian concept of man imagined under the form of microcosm and macrocosm perceived as a thinking and exalted being, created in the image and likeness of God, which, however,

* Artykuł został napisany w ramach grantu NCN nr 2017/25/B/HS2/00932: Polish literary and cultural patterns in Russia at the turn of the 17th and 18th centuries: the case of Stefan Jaworski, realizowanego na Uniwersytecie Jagiellońskim pod kierunkiem prof. Jakuba Niedźwieździa. Informacje o projekcie <https://app.dimensions.ai/details/grant/grant.7728385>.

has a defective, transient and sinful nature. Because of his flawed nature, man does not decide his own fate, so on earth, he cannot experience happiness. Happiness, based on the notion of infinity, immortality, irreversibility and inner peace (passionlessness), is only available in heaven, according to the author. In response to this paradox, the preacher combines the theology of happiness with the theology of salvation, and develops a theory of good and “active” life, according to which man will be able to overcome obstacles, gain influence over his own destiny and achieve partial happiness in mortality and full happiness in heaven.

KEYWORDS: Stefan Iavorskyi, Ruthenian preaching, baroque, man, human condition, happiness, Kyiv

Podstawowym zadaniem i celem liturgicznej twórczości cerkiewnej, w tym homiletyki, było wysławianie Boga poprzez Jego dzieła i świętych, dlatego tematyka aktualna, bieżąca, dotycząca codziennego dnia, ludzkich trosk czy nieszczęść miała marginalne znaczenie. Zajmowała najodleglejszy plan tekstowy, ustępując pola motywom ogólnochrześcijańskim i typizującym (Naumow, 1977, s. 5). Autorzy wychodzili z przekonania, iż wskutek odkupieńczej ofiary Jezusa człowiek nie ma się czego lękać, gdyż śmierć utraciła nad nim swoje władanie¹. Barokowe odstępstwa od spójnie postrzeganej rzeczywistości chrześcijańskiego świata – wywołane zarówno dyfuzją kulturową między Wschodem a Zachodem, jak i niepokojem egzystencjalnego doświadczenia przedłużających się konfliktów zbrojnych w Rzeczypospolitej XVII wieku – starano się skutecznie hamować. W połowie stulecia Joanicjusz Galatowski, autor pierwszej ruskiej teorii kaznodziejstwa, uczy kapłanów, że każde negatywne oddziaływanie na wiernych trzeba równoważyć pozytywnym, aby zbyt przerażającym słowem nie nakłonić nikogo do czynów ostatecznych, do chęci odebrania sobie życia z rozpacz. Posłuch homiletów miało zabezpieczać włączenie surowego sposobu kazalnictwa do rejestru grzechów cudzych, tzn. współdziałania w grzechu bliźniego². Nie minęło pół wieku, gdy przestrogi rektora Kolegium Kijowsko-Mohylańskiego tracą wiele na argumentacyjnej

1 Zob. opracowanie Paula Evdokimova: „Wszelkie naśladowanie cierpienia, wszelka dramatyzacja cierpiącej ludzkiej natury Chrystusa, wszelki doryzizm, pozostaje na zawsze obcy prawosławnej duchowości. (...) Mistyce krzyża, kultowi Serca Jezusowego na Zachodzie, odpowiada na Wschodzie mistyka zapieczętowanego grobu promieniającego życiem wiecznym” (Evdokimov, 1986, s. 149 i 150).

2 „Старайся ж ты, жебысь, засмутивши и устрашивши людей мовою своею, потымь ихъ потешилъ збавленьемъ, которого покаявшия могутъ достигнути. Старайся, жебысь ихъ не привель до отчаяния, до распачи, бо то грехъ есть великий противъ Духа Святого, до того з распачи Сауль мечемъ пробився, Июда обесився, и теперь многии задають самы смерть

sile, o czym przekonuje twórczość duszpasterska Stefana Jaworskiego, późniejszego *locum tenens* moskiewskiego patriarchalnego tronu, przed jego wyjazdem do Rosji. Osobowość autora kształtują czasy i edukacja baroku. Należy pamiętać, że doskonale znał obie odmiany kultury – wschodnią i zachodnią (więcej: Brogi Bercoff, 2014, s. 325–387). Naukę rozpoczął w prawosławnym Kolegium Kijowsko-Mohylańskim, doksztalał się w szkołach i uczelniach katolickich (Lublin, Wilno, Poznań), okresowo przyjął katolicyzm, by później wrócić do prawosławia³. Stefan nie jest kaznodzieją społecznym, nie traktuje religijnego oratorstwa jako doraźnie użytecznej publicystyki. Wybiera drogę teologa, filozofa i moralisty, którego zajmują rzeczy fundamentalne: Bóg, natura, człowiek, zbawienie. Stosownie do epoki baroku, którą określa harmonia sprzeczności oraz ignacjańska duchowość (*applicatio sensuum*) (m.in. Špidlik, 2001; Kotlewski, 2003 s. 111–134), łamiąc bariery między religią a zmysłami, eksponując zainteresowanie człowiekiem (Hernas, 1980, s. 16–20), Jaworski centralne miejsce w duszpasterskiej refleksji oddaje człowiekowi. Przygląda się jego kondycji w relacjach do Boga, świata, natury, bliźniego i samego siebie. Na własny i słuchaczy użytek bada, diagnozuje i tłumaczy świat w perspektywie ludzkiego szczęścia. Opisuje go poprzez kategorie ontyczne, środowiskowe, a także korzystania z ludzkiej wolności (używania wolnej woli).

W antropologii Jaworskiego po właściwej prawosławiu (i zachodniemu renesansowi) zgodności nieba i ziemi (Hernas, 1980, s. 21) pozostaje mało śladów. Jego myśl idzie ścieżką barokowego dualizmu, według którego chrześcijański kosmos otrzymuje dwudzielną postać, a obie jego części – idealne, trwałe i niezmiennie niebo oraz niedoskonała, „niestańcna” ziemia – usytuowane są na antagonistycznych względem siebie pozycjach. Podrzędność ziemi wobec nieba wskazują uniwersalne symbole kosmologiczne: słońce i księżyc. Księżyc wyznacza także zmienny rytm ziemskiego życia⁴, a przy tym spełnia wszystkie wymagane ówczesnie kryteria antyideału łączonego z ziemią: labilny kształt, nieczystą kolorystykę i skażoną formę (zob. Eliade, 1966, s. 131):

собе, зачимъ жебысь ты не былъ того греха чужого участникомъ, не приводи некого до о(т)чаяния” (Galátovskij, 1665, k. 531–531v). Ortografia uproszczona.

3 Raczej nie były to duchowe poszukiwania, częste sto lat wcześniej, pod koniec XVI i na początku XVII w., kiedy na skutek reformacji wierzone w istnienie idealnej konfesji, która daje pewność zbawienia (Dürr-Durski, 1948, s. 9). Jaworskim kierowało pragnienie zdobycia jak najlepszej edukacji, na miarę własnych ambicji i zdolności intelektualnych oraz talentu literackiego.

4 Egzegeza chrześcijańska przypisywała księżycowi wiele pozytywnych znaczeń, symbolizował on Boga, Chrystusa i Kościół. Wartość ujemną nadał mu św. Augustyn w nawiązaniu do ludzkiej cielesności (Zgraja, 2018, s. 747–748).

Księżycem jest ten świat niestateczny, gdyż luna albo miesiąc w jednym stanie nigdy trwać nie może, ale raz się zmniejsza, drugi raz powiększa, gdyż na księżycu pełno ma kuł albo plam oko ludzkie widzi, tak i ten marny świat z przybytkiem, z ubytkiem, z ma kułami, z plamami widzimy i odbieramy⁵.

Między światem ziemskim a niebieskim nie widać jakichkolwiek punktów stycznych. Znajdują się w pełnym oddaleniu od siebie, rozdzielone przestrzenią nie do przebycia, co autor potwierdza dowodami z najwyższych autorytetów Biblii: „Wzdrygam się cały – pisze Jaworski – gdy sobie przypomnę te słowa Ewangelii wypowiedziane przez Abrahama [Luc: 16] między nami a wami zionie ogromna przepaść, tak że nikt, choćby chciał, stąd do was przejść nie może, ani stamtąd do nas się przedostać” (Łk 16, 26⁶) (*Sobór Jana Chrzciciela*, k. 855). Na świadomość rozdziału wpływa interpretacja grzechu praojca Adama jako oddalenia od Boga, a niedosiężne odległości unaoczniają realistyczne (choć biblijne) porównania: np. wędrówka syna marnotrawnego z rodzinnych stron do odległych obcych krajów (*Sobór Jana Chrzciciela*, k. 854, 854r) albo zbawienie, które trzyma się od grzesznika tak daleko jak Wschód od Zachodu (za Ps 103, 12). Dystans między ziemią a niebem powiększają sami ludzie dobrowolnym oddalaniem się od Boga przez łamanie przykazań (*беззаконие*), grzechy, nałogi⁷, zamięłowanie do światowych i cielesnych uciech (*Sobór Jana Chrzciciela*, k. 854r).

Ludzi, świadomie odseparowanych przez grzech od niebios, Jaworski lokuje nawet nie na granicy makro- i mikroświata, lecz całkowicie poza zasięgiem niebiańskich wyżyn, nisko na „przekłętej” ziemi (*Pokrow Bogurodzicy*, k. 634), obrazowo nazywanej mieszkaniem zwierząt leśnych, jaskinią zbójców⁸, padolem łez (*Teodozego Uglickiego*, k. 1683), placem śmiertelności (*Teodozego Peczerskiego*, k. 1021). Wrażenie odrębności miejsc bytowania Najwyższego i Jego stworzenia pogłębia ciągle używanie

5 „Луною *ест* сей свѣтъ нестатечный, яко албовѣмъ луна albo мѣць въ единой порѣ никогда пребывати не умѣеть, але раз уменьшається, другий раз приболшаєт, яко въ лунѣ полно ма кула albo плямнизмим око члѣское видит, такъ и сей марный свѣтъ з прибыткомъ з убыткомъ з ма кулами з плямами видимо и дознаемо” (*Прзємienie Pańskie*, k. 147). Litery pochylone w rękopisie są nadpisane nad wyrazami, dlatego je wyróżniam. Ortografia oryginału uproszczona. Tłumaczenie cytatów z Jaworskiego – moje, M.K.

6 Identyfikacje biblijne, jeśli nie podano inaczej, wg Biblii Tysiąclecia.

7 „Co robić? Zzujemy z siebie buty, to jest grzeszne nałogi, w których jak w butach w błocie przebrzydylim grzesznie brodzimy” (щожь чинити, знимно зъ себе сапоги, то *ест* грѣховные налоги в которыхъ яко въ сапогахъ въ калѣ бгомѣркомъ грѣховно бродимо) (*Trójcy Świętej*, k. 140–145).

8 „Ale jaka ziemia, aż strach pomyśleć, ziemia jedną jest tylko jaskinią zbójców i zwierząt leśnych mieszkaniem” (Але яка земля, ах страх помыслити земля единымъ толко вертепомъ разбойниковъ и звѣремъ дубравнымъ обиталище) (*Zaśniecie Bogurodzicy*, k. 465r).

pojęcia duchowych lub realnych granic. Istotę ludzką przedstawia Stefan dwojako – w kategoriach jednolitości – jako twór mikro- i makrokosmiczny, kształtowany przez schrystianizowaną arystoteliąską koncepcję człowieka mikrokosmosu⁹, skupiającego w sobie wszystkie składowe wszechświata: elementy przyrody oraz pierwiastek boski otrzymany podczas stworzenia na obraz i podobieństwo Stwórcy:

Sam człowiek całe stworzenie w sobie zawiera, ziemię, wodę, powietrze, ogień. On to jedyny jest taki, że z rzeczami nieożywionymi łączy go to, że jest. Z drzewami, ziołami i trawami to, że rośnie, z bydłem to, że czuje, widzi, słyszy, wacha, z aniołami to, że rozumie, dyskutuje, a z Bogiem, że obraz Jego na sobie nosi, trzema siłami duchowymi: pamięcią, rozumem, wolą samą Trójcę świętą wyobraża¹⁰.

Widzi ją także w kategoriach dwoistości, jako twór dysharmoniczny i sprzeczny wewnętrznie, zbudowany z materii i formy. Jaworski nie oddziela wprost ulotnej materii od trwałej formy w człowieku¹¹ jak klasycy dualizmu. Rozdźwięk pojawia się w wyniku braku równowagi między złożonością organizmu ludzkiego a jego ziemskim umotywowaniem, wyobrażanym przez figurę czworoboku, podpartego w dwóch zamiast w czterech punktach:

Ta zaś cała świątynia, cały budynek ciała człowieczego czterościennego, czterorożnego, wspiera się, gruntuje na dwóch tylko kolumnach, które po słowiańsku nazywają się *veszczestvo* i *vid*, w języku filozofii: materia i forma. Po naszymu po prostu ciało i dusza¹².

Słabo osadzona, przynależna do sfery doczesności natura ludzka jest wątła, krucha, śmiertelna, przemijalna jak lepianka z gliny (*Zaśnięcie Bogurodzicy*, k. 466). Seneka widział w człowieku naczynie, które pęka

9 Większość swoich wykładów filozofii Jaworski rozpoczynał hasłem „Auspice Deo, Duce Aristotelis” („Z pomocą Bożą, pod kierownictwem Arystotelesa”). Więcej: Ničik, 1974; Zahara, 1982, s. 64.

10 „Самъ члкъ всю твар в собѣ держитъ, землю воду воздухъ огонь. Онъ то единъ такий *ест* который з рѣчами бездушными тое *мает*, же *ест*. З дрѣвами зелѣм и травою тое *мает* же *ростет* з скотами тое *мает* же *смыслит*, *видит*, слышитъ обоняет з аглами тое *мает* же *разумѣет* *дишкурует* з Бгомъ тое *мает* же образ Его на себѣ *носит* трема силами дшевными памятью разумом волею самую Тройцу *Ст*: *изобразуючи*” (*Zaśnięcie Bogurodzicy*, k. 464r).

11 W swoich wykładach filozofii traktował je równoprawnie (Åvorskiĵ, 1982, s. 58).

12 „Тая зас вся храмина вес будинокъ тѣла члчского четверостѣнный четвероугольный *вспирает*ся *утверждает*ся на двох только столпах, которое зовут по-словенску *вещество* и *вид*, по-философску *materia* y *forma*. По нашому по просту тѣло и душа” (*Zaśnięcie Bogurodzicy*, k. 464r).

przy lada wstrząsie (Seneka, 2000, s. 19), Pascal trzcinę giętą na wietrze¹³ (Pascal, 1921, s. 70), Stefan sprowadził go do kropli wody, nikłej, niezauważalnej odrobiny wilgoci w kosmosie:

Miły Boże, wszystkie kraje przed Bogiem są jak kropla! Tak szeroka Azja! Tak szeroka Ameryka, Afryka, Europa, tylko kroplą, tylko rosą są u Boga! Pomyślmy sobie słuchacze: jeśli wszystkie rozległe państwa są tylko kroplą u Boga, tylko rosą, czymże jest człowiek mizerny w porównaniu z rozległymi państwami? Dlaczego pyszna duma ludzka tak bardzo się wynosisz? Dlaczego, nierozumne mędrkowanie, tak bardzo się nadymasz, skoro jesteś tak małą kroplą albo raczej niedostrzegalną cząstką kropli u Boga? Tylko rosą, która na chwilę się pojawia i po chwili znika¹⁴.

Ludzka „kropla rosy” to najślabsze ogniwo stworzenia. Portretowany według ukochanych przez epokę kryteriów genealogicznych ród swój wie dzie z ziemi i popiołu, jego przodkami gnój i robactwo, także dziedzictwo zostawia potomnym (*Sobór Jana Chrzciciela*, k. 857r–858). Żadnej ceny nie przyznaje Jaworski śmiertelnej powłoce ciała – opisujące ją metafory akcentują tymczasowość i bezużyteczność, obok glinianej lepianki pojawia się krótkotrwała świątynia (wg 1 Kor 6,19), dom założony na piasku (*Zaśnięcie Bogurodzicy*, k. 468r, 465r), na glinianym fundamencie lub w błocie grzechu, nieplodna winnica, bezwodna ziemia, niedojrzałe winne grona, cierń itp. Podła skorupa okrywa podłe wnętrze: charakter pyszny, drapieżny, wyniosły, wzdurliwy, zawistny, trwale skażony upadkiem:

łatwo poznać, że dom nasz cielesny, lepianka gliniana, upadkowi grzesznemu podlega¹⁵;

Na tym to piasku dom nasz cielesny jest ugruntowany, cóż to więc za dziw, że szybko ten duch zła podniebny, duch bujny, kruszący statki faraona, na

13 Ewangeliczny symbol chwiejnej trzciny wykorzystany został przez Jaworskiego w kazaniu podczas nabożeństwa obłożenia anatamą hetmana Iwana Mazepy po bitwie pod Połtawą (Naumow, 2012, s. 841).

14 „Милый Бже вся страны предъ Бгомъ аки капля,! Такъ широка Азія,! Такъ широка Америка,! Африка, Европа, единою кроплею, единою росою у Бга! Помыслимо собѣ слыши: если всѣ пространнѣе царства единою у Бга кроплею единою росою, чимъ же южь ест чакъ мѣзерный въ поровнанію з широкими панствами? Чого ся ж пышная думо людская барзо превозносишь Чого ся безумное высокоуміе барзо надымаеши, поневаж естє такъ малою кроплею, або рачей незримую кропли часткою у Бга. Единою росою вьмалѣ являемою, вьмалѣ ишезаемою” (*Przemienienie Pańskie*, k. 148r).

15 „латво познати, же дом нашъ тѣлесный лѣпянка глинянна упадкови грѣховному ест подлеглая” (*Zaśnięcie Bogurodzicy*, k. 466).

powłokę naszą cielesną napada deszczami i rzekami miłość Bożą gaszącymi, w takim czasie domek nasz grzesznym upadkiem upaść musi i bywa ten upadek wielki¹⁶.

Kaleka kondycja sama w sobie naznacza istnienie ludzkie tragedię. Zdefektowany człowiek zajmuje kolizyjną pozycję wobec Boga, świata, natury, drugiego człowieka oraz samego siebie. Traci podmiotowość i sprawczość. Odebrana mu zostaje wszelka autonomia, stabilizacja czy gwarancje bezpieczeństwa. Nie ma możliwości decydowania o sobie ani realnego wpływania na swój los. Zwierzęta wyposażone w kły i rogi są lepiej przygotowane do warunków ziemskiego życia (*Teodozego Peczerskiego*, k. 1024.), stwierdza Stefan i redukuje ludzką egzystencję do zabawki w rękach sił wyższych, które miotają nią niby łódką na wzburzonym morzu: „Wiatry zewsząd, zło na wyżynach niebieskich (za Ef 6, 12) tym tylko się bawią, że morze burzą i mizerne życia człowieczego staceczki kruszą, topią”¹⁷.

Pewny udział ludzkości na ziemi stanowi tylko niedola; nieszczęście, którego nie sposób przewidzieć ani mu zapobiec. Katastrofa może przyjść w każdej sekundzie, w najmniej spodziewanym momencie, dyktowana wolą lub gniewem Stwórcy, „Architekta świata”, „Gospodarza winnicy”. Do ulubionych analogii biblijnych obrazujących ten aspekt doczesności należą u Jaworskiego uczta Baltazara (Dn 5,1–31):

jedzą, piją, weselą się, aż przy tak wesołej myśli smutne zjawia się widzenie. Pokazuje się ręka na ścianie, pisząca te słowa: *mane, tekel, fares*. Straszny król Baltazar pyta drżącym językiem: co by to było to dziwne widzenie, co by znaczyło to słowo: *mane*? Odpowiada prorok Daniel: znaczy to: zmierzy Bóg carstwo twoje i zakończy¹⁸.

16 „То на таком грѣску домъ нашъ тѣлесный ест угрунтованый, що же тѣды за дивѣ же скоро той же дхъ злобы поднеб: дхъ бурень сокрушающий корабля Фар. на тую мазку нашу тѣлесную находит з дождзами и рѣками любовь Бжію угашающими, на том час домокъ нашъ грѣховнымъ паденіемъ падати мусит и бываеи паденіе его веліе” (*Zaśnięcie Bogurodzicy*, k. 465r).

17 „Вѣтры ѿтвсюду дхи злобы поднебесные тым толко и бавяются возмущати море и мѣзерные житія члчкаго кораблики сокрушати потопляти” (*Na śmierć archimandryty Ławry Kijowsko-Peczerskiej Melecego Wujachiewicza*, k. 1785r).

18 „Ядят, піют, веселятся ажъ при такъ весолой мысли смутное изявляется видѣніе. Показуеи рука на стѣнѣ пишущая сіе словеса: мани, ѳекель, фарес. Ужасный Валтасар цар вопрошаеи трепещущимъ языкомъ: что бы то было сіе странное видѣніе чтобы знаменовало сіе слово: мани? Ѡтвѣщаеи пророкъ Даниил: знаменуеи сіе: измѣри Бъ царство твоє и скончаеи (*Ścięcie głowy Jana Chrzciciela...*, k. 863).

Ubezważnionemu człowiekowi zagraża cały otaczający świat. Prześladowają go nieurodzaje, głód, klęski żywiołowe (wichry, powodzie, susze, pożary, burze z piorunami), wojny i niewola. Ma nieprzyjaciela w drugim człowieku i wroga w samym sobie. Dwa ostatnie punkty to ciekawsze interpretacje ziemskiej rzeczywistości. W pierwszym, z jednej strony, przebija starożytna sentencja Plauta *homo homini lupus est*, spopularyzowana w baroku przez prace Thomasa Hobbesa (1588–1679). Z drugiej, swoje gorsze oblicze pokazuje dychotomiczna natura ludzka, poddana równocześnie przeciwstawnym sobie predyspozycjom, usposobieniu dobremu i złemu (*homo duplex*), które mimo chwalebnych pragnień (*Przemienienie Pańskie*, k. 148r) dopuszcza karygodne czyny, uznając porządek ziemski za regulator normy moralnej. W krótkich, wysyconych treścią fragmentach Jaworski obnaża głęboko skrywane defekty ludzi, którzy czują się lepsi od współbraci, zazdroszczą im szczęścia i powodzenia. Człowiek nie waha się użyć żadnego sposobu, aby zniszczyć bliźniego. Swoją przewagę opiera na bezprawiu lub okrucieństwie, uderza w najsłabsze miejsca. Kiedy nie roztacza nad kimś władzy, sięga po plotki – obmawia, szkaluje, zdradza, byle zepsuć drugiemu reputację i skorzystać na jego upadku. Wielu dziś zajmuje zgubna mowa nienawiści, „hejtowanie” w sieci, które łamie ludziom życie, Jaworski wyraźnie dostrzegał niebezpieczeństwo ze strony grzechu w mowie, precyzyjnie je diagnozował i ostro krytykował, przestrzegając przed destrukcyjną mocą języka¹⁹:

Dziwna rzecz! Koń taki jest wielki i gwałtowny, a przecież ludzie najpodlejszą uzdeczką nim kierują i całe jego ciało według swojej woli obracają. Korabie jak wielkie bywają, a przecież małymi wiosłami można nimi kierować, najbardziej nawet odporne niedźwiedzie, nieugłaskane tygrysy, niespokojne lwy jakoś ludzie okiełznują, a języka, dosyć małej rzeczy, ukrócić nie ma siły. Całe stworzenie, zwierzęta i ptaki, gady i ryby poskramia natura ludzka, języka zaś nikt z ludzi nie może okiełznać, niepowstrzymanym bowiem jest złem, przepełnionym śmiercionośnym jadem²⁰.

19 Według konwencji ustalonej jeszcze przez ojców Kościoła, przede wszystkim Jana Chryzostoma (Złotoustego), „zły język” był typizującym atrybutem kobiet, wykorzystywanym w funkcji grzechu stanu. Św. Augustyn, komentując Psalm, odnosił problem do krytyków Kościoła (zob. Zgraja, 2018, s. 744–745).

20 „Дивная рѣчь! Коня як великого и комосливого а пред ся люде найподдѣйшою уздечкою керують, и все тѣло их по своѣй воли оборочають. Корабли якъ великіе бывають, а пред ся малыми веслами можна их кѣрвати, самих навет неповолних медведевъ не угласканных тыгрысовъ, несмирных лвовъ якос то люде обуздавають, а языка досыт малою рѣчи укротити нѣст мощна. (...) : всяко естество, звѣрей и птицъ гад же и рыбъ укрочается естеством члчскимъ, языка же никто же может от чакъ укротити, неодоержимо бо зло, исполнь яда смертоносна” (*Na śmierć (...) Melecego Wujachiewicza...*, k. 1787).

Cały ludzki organizm uważa Stefan za lichy, dewaluuje się więc zasada jego oceny na poziomie horyzontalnym – pozytywnie wartościowana góra i ujemnie dół – w rezultacie „głupiosłowy” język pomnaża zestaw organów, które prowadzą chrześcijanina do zguby. „Boję się, słyszysz, boję się, żeby kogoś z nas, broń Boże, język nasz, niepowstrzymane zło, do tej piekielnej nie zaprowadził katuszy”²¹, czytamy w kazaniu na dzień Trójcy Świętej.

Idea wroga w samym sobie związana jest z grzechem wpisanym przez Jaworskiego w mizerną ludzką kondycję, nieodporną na presję świata. Mechanikę działania grzechu oddają różnego rodzaju przegrody, tamy, granice, które burzą ustaloną z góry równowagę, zakłócają kanały komunikacji, szczelnie zamykając drogę do pożądanых dóbr – tak jak blokada zmysłów odcina konieczne bodźce zewnętrzne, a blokada życiodajnych źródeł zmusza do kapitulacji (wg Jdt 7, 12–27):

Po pierwsze, kanały albo zmysły ludzkie zewnętrzne, którymi wchodzi woda łaski, by ochłodzić duszę płomieniem grzechu rozpaloną. Po pierwsze, mówię, te kanały stara się odjąć, zatamować i przegrodzić, stara się uszy nasze na słuchanie słowa Bożego i przykazań Jego zagrodzić i odebrać. Jak wtedy niemocna istota nasza zagrodzone uszy mając, ciche i bezgłośne może usłyszeć Słowo²².

Kiedy Holofernes chciał zdobyć gród Betulię, po pierwsze, obleżywszy miasto, kazał rury wodociągowe (...), którymi woda płynęła do miasta odciąć i przegrodzić, aby tym sposobem obywatele mógł pragnieniem zmęczyć i zniewolić²³.

Jaworski przyjmuje za aksjomat, że na ziemi nie istnieją warunki do osiągnięcia szczęścia ujmowanego szeroko jako duchowy, fizyczny, psychiczny i materialny dobrostan człowieka. W wymiarze teoretycznym tworzy ono ideał, na który składa się suma dóbr znanych filozofom od

21 „Боюся, слиш, боюся, аби з нас которого, стережи Бже, языкъ нашъ, неукротимое зло, до тоєиже пекелнои не запровадилъ катуши” (*Trójcy Świętej...*, k. 144).

22 „Во первых каналы albo смыслы члчскіе зевнутрныя которыми благодатныя воды входятъ на прохладженіе души пламенемъ грѣховнымъ распалѣемой, во-первыхъ моваю тые каналы стараетсяъ ѡтняти, затамовати и пересѣкти, стараетсяъ ушеса наши къ слышанію Слова Бжія и заповѣдей Его заградити и ѡтняти. якожь теды немощное естество наше члчкое загражденныя маючи уши, тихаго и безгласнаго можетъ услышати Слова” (*Sobór Jana Chrzciciela*, k. 854r). Wpływ na tę sensualistyczną analogię mogła wywrzeć duchowość ignacjańska, a być może naukowe podejście do ludzkiego organizmu.

23 „Егда Голофернь хотяше плѣнити градъ ВеФулію, въ первыхъ облекши мѣсто казалъ водоточныя трубы albo по нашему руры которыми вода текла въ градъ ѡтняти и пересѣкти абы тымъ способомъ граждановъ могъ жаждою уморити и плѣнити” (*Sobór Jana Chrzciciela...*, k. 854r).

pogańskiego antyku przez chrześcijaństwo czasu ojców (zob. Majcherek, 2016, s. 1; Picewicz, 2017, s. 307–321; Arystoteles, 1982, s. 8; Seneka, 1998, s. 192 i in.) do współczesności. Podwaliny pod szczęście kładą pojęcia nieskończoności, niezmienności, nieodwracalności, a także spokoju wewnętrznego (beznamiętności). Z tej opoki wyrastają dobra powszechnie uważane za gwaranty powodzenia w życiu doczesnym i przyszłym – bezpośredni, osobowy kontakt z Bogiem, nieśmiertelność, nieprzemijalność, trwałość, pewność, radość, przewidywalność, bezpieczeństwo, zdrowie, uroda, wygoda, dostatek (bogactwo). Zarówno błogostan, jak i dobrobyt materialny nie noszą obiektywnego ani autonomicznego charakteru. Ich absolutnym źródłem, kodyfikatorem i dysponentem jawi się Stwórca. Na skali wartościowania szczęścia widnieją kryteria etyczne, funkcjonalne oraz eschatologicznego przeznaczenia człowieka. Jego pozytywne walory stają pod znakiem zapytania, jeżeli miałyby komukolwiek szkodzić – bliźniemu lub samemu posiadaczowi (źle nabyte, źle użyte, przyczyna potępienia):

Tak właśnie wśród ludzi się dzieje: da komu Pan Bóg dobra cielesne, siłę, krzepę, męstwo, urodę, zdrowie, a on jak woda zacznie z brzegów wypływać, zacznie dóbr na zło używać. Ej, rzeczko, cicho, nie szum, przyjdzie na ciebie rzeczko piasek śmiertelny, staniesz tam, gdzie tobie ten piasek brzeg nie do przejścia i granicę położy (wg Ps 104 (103), 8–9)²⁴.

Ale ty, który na ohydny, rozpustny łożu umierasz, ty, który na miękkich piernatach, na drogim wezglowiu, ale źle nabytym, konasz, a jeszcze broń Boże bez skruchy, Bóg wie, czego możesz oczekiwać, czy aniołów niebieskich, czy kruków piekielnych²⁵.

Pomyślmy sobie (...): kiedy przyjdzie w straszną tę ostatnią godzinę ciała naszemu trupem się stać. Czy będzie też tak szczęśliwe, godne tego, przekłete ciało nasze, żeby wokół niego zebrały się orły niebieskie Anioły (...): boję się mówić, czy nie zbiorą się wokół niego kruki piekielne, jak wokół śmierdzącego ścierwa²⁶.

24 „Такъ власнѣ межѣ людьми дѣется: дастъ кому Госудъ Бгъ добра тѣлесныя, силу крѣпост, мужество, красоту, здравіе, ажъ онъ яко вода начнетъ зъ береговъ выливати, начнетъ тыхъ добръ на зле заживати. Ей рѣчко тихо не шуми, придетъ на тебѣ рѣчко пѣсокъ смертныи, станешъ там, где тобѣ той пѣсокъ непреходимый берегъ и предѣлъ заложитъ” (*Na śmierć (...) Melecego Wijachiewiczza...*, k. 1787).

25 „Але ты который на бгомѣрскомъ блудничомъ ложи умиращъ ты который на мягкихъ пернатахъ на дорогомъ возглавія але зле набытомъ конашъ, а еще бережи Бже безъ покаянія Бгъ вѣдаешъ чого маешъ ожидати, чи Англовъ небесныхъ, чи круковъ пекальныхъ” (*Świętej Barbary*, k. 766).

26 „Помыслимо собѣ АА: когда придетъ въ страшную оную остатню годину тѣлу нашему трупомъ стати. Чи будетъ тежъ такъ щасливое того достойное окаянное тѣло наше, абы до него

Kierowany ziemskim doświadczeniem, identycznie jak św. Augustyn u schyłku życia (zob. Majcherek, s. 55, 56), Jaworski przesuwając ludzkie powodzenie na czasy przyszłe, na życie wieczne: „nikt bowiem w życiu tym doczesnym nie jest beznamiętny, nieśmiertelny, nieprzemijalny, beztroski, wieczny. Etc: (...) O, błogosławionym za żywota tego doczesnego nikogo nazwać nie można, może po śmierci”²⁷. W niebie pociecha, jakiej oko nie widziało, ucho nie słyszało²⁸, dodaje w kazaniu na dzień Trójcy Świętej. Nawet takie, dzisiaj wydawałoby się proste przyjemności, jak stan spokoju czy beztroski zalicza do dóbr niezwykłych, nadludzkich, równoznacznych z osobistym oglądaniem Boga i wiecznością:

widzenie Boga w Jego istocie, nieskończona wieczność, beztroska radość, nieprzemijalność, beznamiętność, nieśmiertelność i inne tym podobne dobra niebieskie człowiekowi za życia tego tymczasowego nie bywają od Boga dane, może dopiero po śmierci²⁹.

Nie przeczy Stefan oczywistemu faktowi, że ludzie doznają na ziemi szczęścia, cieszą się spokojem, zdrowiem, urodą, bogactwem, lecz traktuje te dobra jako wyjątkowe dary – rzadkie, krótkotrwałe i cenne, tak cenne, że zawsze wymagają odpłaty, rozliczenia się za szczególną Bożą łaskę:

Niedługa, jak widzę, świata tego uciecha, pojawia się ręka Boga, bo przychodzi święty Jan, przy którym była Boża ręka. A w ręce co? Oto oprócz naostrzonego miecza jeszcze (...) miał wagę w swojej ręce. A co tą wagą będziesz ważyć, ręko Boża? Czy nie talenty, to znaczy dary nadnaturalne na zdobycie większych Bożych talentów od przeszczodrej prawicy Bożej nam dane, które gubimy i w ziemię lekceważenia zakopujemy?³⁰

собрались орлы небесные Агглы СС: боюся мовити чи не соберутся до него круки пекельные якъ до смердящо стѣрву” (*Świętej Barbary*, k. 766).

- 27 „никто албовѣмъ въ животѣ семъ временномъ не естъ безстрастнымъ безсмертнымъ, нетлѣннымъ, безпечальнымъ вѣчнымъ. Еtc: (...) ѡ блаженнымъ за живота сего временного никого назвати не можна хѣба ажъ по смерти”. *Zaśnięcie Bogurodzicy*..., k. 463r.
- 28 „Тамъ в неbie бѣдиemy mieli wieczną, nieprzemijalną uciechę, jakiej oko nię widziało, ucho nie słyszało i na sercu człowiekowi nie powstało, co дай намъ Воже” (тамъ в нѣбѣ будемъ мѣти вѣчную неомѣлемуую утѣху которої око не видѣ ухо не слыша, и на сердце члкови не възыйде, що намъ дай Бже [...]) (*Trójcy Świętej*, k. 145r) (za 1 Kor 2, 9).
- 29 „зрѣніе Бга по Его естеству, некончаемая вѣчностъ, безпечальная радостъ, нетлѣніе, безстрастіе, безсмертіе, и ишіе тымъ подобные добра небесные, члкови за живота сего временного не бывають ѡт Бга данные, хѣба ажъ по смерти” (*Zaśnięcie Bogurodzicy*, k. 463r).
- 30 „Недолгая, яко вижду, мира сего утѣха, является рука Гсдня, бо приходитъ Иоанъ стъ при которомъ рука Гсдня бѣше. А в руцѣ что? Ото кромѣ серпа изошреннаго еще (...) имѣяше мѣрило въ руцѣ своей. А что жъ тымъ мѣриломъ будешь мѣрити рукою Гсдня? Чи не таланты то естъ выше естественныя на приобрѣтѣніе большихъ талантовъ ѡтъ прешедрої десницы Гсdney

Wizja wiecznej szczęśliwości przykrojona zostaje na ludzką miarę. Mówca wyobraża ją jako nieustające przebywanie z Bogiem, bez cierpień, w radości i pokoju symbolizowanym przez duchowy bankiet³¹. Przy jednoznacznie religijnym rozumieniu tematu znaczącą rolę odgrywają w nim wartości hedonistyczne. „Raj” przedstawia sobą niebiańską Arkadię, która z nawiązką wynagradza człowiekowi nędzną doczesność. Życie w niebie ma oferować wszystko, czego na ziemi brak: wesele, wygody, jedzenie, picie, zdrowie, stabilną pogodę, nawet osobistą opiekę Osób Boskich:

Co tu po łzach, gdzie wszelkiej niewyczerpanej radości źródło, Bóg Wszehmiłościwy, rzeką pokarmów i słodczy niewypowiedzianej wybranych swoich poi. (...) Co tu po łzach, gdzie każdą łzę z płaczących oczu ocierającą, Wszehmiłośnierny Pan, wszystkie łez potoki suszy³².

W tym punkcie teologia szczęścia (dobrego życia) spotyka się z teologią zbawienia. Zdobywanie szczęścia, tożsamy z dobrym życiem, równa się zdobywaniu nieba, które zasadniczo odzwierciedla skracanie dystansu między ludzkością a Bogiem. Człowieka Jaworski obejmuje konstrukcją *homo viator*, symbolizującą pielgrzyma pokonującego życiową drogę ku szczęściu. Na szlaku kardynalną rolę odgrywa kult świętych oraz kult maryjny, dostarczające osobowych przykładów efektywnego „marszu” – święci Pańscy i Bogurodzica wizualizowani są zgodnie z regułą *applicatio sensuum* w funkcji poprzedników i przewodników, którzy ośmielają do podążania za sobą, otwierając zamknięte dotąd drzwi niebiańskich wyżyn (Matka Boża). Materiału ilustracyjnego jest wiele, jeden z ciekawszych pochodzi z mowy na uroczystość Przemienienia Pańskiego, gdzie apostołowie Paweł i Piotr prowadzą wiernych na Tabor, górę „przemiany” ziemskiej powłoki w nadprzyrodzoną:

Niewidzialną parę destyluje, przemienia, do góry aż pod same obłoki wynosi. I z tego powstało przysłowie: nim słońce wszędzie, rosa oczy wyje, teraz zaś, teraz, rozumne krople, na górę Tabor – za Piotrem św., dobrze nam tam będzie. Tam promienie przedwiecznego błyszczą, aby naszą wilgoć grzeszną w subtelne myślenie o Bogu przedestylowawszy, wapory na wyżyny niebiańskie, do górnej mądrości pociągnąć. (...)

нам данные которые погубяем, и во землю нерадѣнія закопѣем?” (*Ścięcie głowy Jana Chrzciciela*, k. 863).

31 Przez analogię do uczytu weselnej w Kanie Galilejskiej.

32 „Що ту по слезахъ идеже нищерпаемый всякія радости источникъ Бгъ Всемилюстивый потокомъ пищи и наслаждѣнія неисповѣдимого избранныхъ Своихъ напаяетъ. (...) Всемилюстивый Госдь всѣми слезныи изсушаетъ потоки” (*Niedziela po Objawieniu Pańskim*, k. 1053–1053r).

O niewypowiedziane wygody, o niesłychane pogody na górze Tabor, dobrze nam, dobrze nam tam być³³.

Niebiańska szczęśliwa wieczność jest pożądana, lecz bynajmniej nie pewna. Uzmysłowienie słuchaczom tego faktu stanowi sedno ziemskiego powołania Jaworskiego. Wyrwa on ludzi ze strefy ziemskiego komfortu, uświadamiając fałszywe poczucie wolności, które tak łatwo weryfikuje najmniejszy życiowy test. Pokazuje zagrożenia, pobudza do działania na własną korzyść przeciw ziemskiej mizerii. Odrzuca wówczas szatę irenisty, przywdziewając strój prawdziwego siewcy niepokoju. W roli budzi-cielea (*Sobór Jana Chrzciciela*, k. 855) jest bezwzględny, straszy i przeraża, byle poruszyć sumienia. Nauczanie formacyjne mieści się w porządku wiary (chrystocentryzm, sakramentologia [chrzest – pokuta³⁴ – Eucharystia], eklezjologia). Bez nadmiernego eksponowania, ale sięga Jaworski po teologię cierpienia (także cierpienia niezawinionego), posłuszeństwa, pracy³⁵, pokory, odrzucenia świata, daru łez. Uwzględnia monastycyzm jako formę dobroczynnego odosobnienia oraz ascezę w funkcji samodoskonalenia. Pierwzoplanową funkcję wychowawczą pełnią motywetywy wanitatywne (za Koh 1, 2), idea koła fortuny i *memento mori*. Za ich pomocą Stefan wywołuje trwogę, kreśląc obrazy życia i wiecznej przyszłości pod formą letargu, snu grzechu, snu śmierci (*Sobór Jana Chrzciciela*, k. 854r–855), zropiałego, zaśmierdłego grobu³⁶. Uzupełniają je sugestywne sceny wynie-

33 „недозримую пару дистиллюет перемѣняет до горы аж въ самыя оболочи возносит. И шм то уросло присловя: поки солнце зыйдетъ роса выестъ очи. Тепер же тепер разумные кропль на гору Фаворскую за Петромъ стымъ добро намъ здѣ быти. Тамъ променѣ Предвѣчнаго Слнца сияютъ, абы нашу мокроту грѣховную въ суптелные бгомьслности передистиллюовавши пары, къ высотѣ небесной, ко горнему мудрствованію потягнули. (...) О неизреченной выгоды, о неисповѣдимой погоды на горѣ Фаворской, добро намъ добро намъ здѣ быти” (*Прзміеніе Паіськіе*, k. 149).

34 „nauczyciele cerkiewni przez to morze kryształowe rozumieją łzy pokajania skruszonych grzeszników. To tam z nimi gdzieś na stronie, w prywatnym i pokutnym miejscu, nie tutaj, teraz przed konsekt Pański, przed tronem Bożym [przychodz – M.K.]. (...) O jak ten rzeczny łez nurt weseli miasto Boże i oczu Pańskie!” („учителіе церковный през сіе море крысталловоє разумють покайные слезы кающихся грѣшниковъ. То там же з ними где на сторону на приватное и покутное мѣстце не тут зараз пред конспектъ Панский, пред престолъ Бжий. (...) О якъ сія рѣчная слезная устремленія веселят градъ Бжий и очи Госдны!” (*Niedziela po Objawieniu Pańskim*, k. 1053,1053r).

35 „Wól ten, tuż przy tronie Pańskim stojący, znaczy człowieka pracowitego i kochającego trud w posłuszeństwie i w czynach zbawiających duszę” („Телець той тужъ при престо́лѣ Госднемъ стоящий значитъ pracowитого и трудолюбивого в послушанія и въ дѣлѣ шпеспителномъ члака”) (*Ścięcie głowy Jana Chrzciciela*, k. 863).

36 „wstrętny jesteś, bo jutro gnojnym smrodem, roztyłym, tłustym, obrzękłym, zgnilym ścierwem nienasycone robactwo będziesz karmił” („мерзкимъ еси бо утро гнойнымъ злосмрадїемъ ростылымъ ростолстѣлымъ прогнилымъ стервомъ нинасытноє робацтво будешъ кормити”) (*Zaśnięcie Bogurodzicy*, k. 469).

sienia i upadku (za Ps 102 (101), 11), przypominanie bólu biblijnego Hioba, niszczycielskiej mocy chorób, zwyczajowo zaliczanych do Bożych plag:

O ŚMIERCI³⁷ trzeba pamiętać, teraz jesteś wysoko na honorze, właśnie jak na Taborze, będzie, będzie czas, kiedy z wysoka do rowu grobowego zrzucony płacząco zawołasz: wywyższywszy, strąciłeś mnie (za Ps 46 (45), 5). Pogasną wszystkie te splendory, srebra i złota, pogasną wszystkie te jasne tytuły, przejaskne, jaśnieoświecone, jaśnie[wielmo]żne, jaśnieprzeświątobliwe, jaśnieprzewielebne, wszystkie te jasności oblok śmiertelny zacięni [„okryły mię ciemności”³⁸].

Przepija i do nas podobną, arcygorzką, pełną wszelkiej goryczy i smutku czarą, wszechmiłościwy Bóg, o jak często! Trafia się, że dopuści głód, powietrze, wojnę, niewolę, ogień, wodę, wszystko to, to czara w ręce Pańskiej wina nierozwodnionego. Trafia się, że dopuści ciężką chorobę, febra zacznie kości kruszyć, hiragra³⁹ ręce łamać, podagra z nóg walić, kalkulus⁴⁰ nieznośny i inne nieznośne choroby zaczną gryźć, doskwierać: a jeszcze smutki i różne frasunki, których brzemieniem człowiek obarczony ledwie czasem ruszyć się może⁴¹.

Niektóre boleści jako żywo przypominają działanie wirusa COVID-19, przy którym zanika węch i smak: „Bywa to często u ludzi chorych, że tak choroba zarazi język, że smaku w potrawach i napojach nie poczujesz, nie rozeznasz: potrawa i napój choć będą najśłodsze, gdy weźmiesz na język, zdają się gorzkie”⁴².

37 Oryginalny zapis z manuskryptu.

38 Ps 54,6, Biblia w przekładzie Jakuba Wujka. „О СМЕРТИ треба памятати тепер еси високо на гоноръ власнє якъ на Өаворъ, будєт будєт время егда з высоты в ровъ гробный изверженъ плачевно возопієшь: вознесъ извергъ мя еси. Погаснут всъ тыє сплієндоры сребра и з[а]та пог[аснут] всъ тыє свѣтєлна тытулы прєсвѣтєлыє яснєосвєщєныє, яснє[вєлмо]жныє, яснєпрєосщєныє, яснєпрєвєлєбныє, всъ тыє свѣтлєстї облакъ смєр[тєл]ный покрьєт облакъ осѣни их покрьє мя тма” (*Przemienienie Pańskie...*, k. 151).

39 Dna moczanowa ęąk.

40 Kamień nazębny wywołujący parodontozę.

41 „Перєпиваєт и до нас подобнуюжє прєгоркую всяких скорбєй и печалєй исполнєнную чашу, Всємилєстивый Бгъ, о якъ часто! Трафитєя жє прєпустит голод, повѣтрє, войну, пєволку, огон, воду, всє то чаша в рудъ Гсдини вина нєрастворєнна. Трафитєя жє прєпустит тяжкую хоробу, фєбра почнєт кости крушити, хирагра руки ломити, пєдогра з ногъ валитъ, каккул нєстєрпимый и иншиє незносьнє болєзни начнут гризти тєрти: а нужє скорби и рожнєє фрасунки которых тяготю чакъ обрємєннєнный лєдво часом порушити тєя можєт” (*Ścieżcie głowy Jana Chrzciciela*, k. 859r).

42 „Биваєт то частокрот у людєй хорых, жє такъ хоробы заразит языкъ, жє смаку вѣ потравх и напоєх нє почувєшь нє розознаєшь: потrawa и напої хочъ будут найсолєдшиє, взявши на языкъ здаютєя горкиє” (*Trójca Święta*, k. 140–145r).

W napomnieniach często przywoływana jest postać srogiego, nawet mściwego Boga lub Jego wysłanników z narzędziami kaźni: siekierą (za Mt 3, 10), sierpem, mieczem, strzałą, nożem, wagą (za Ap 6, 5–6) (zob. Dobrzeniecki, 2015, s. 81); „rujnują płot” (*Ścięcie głowy Jana Chrzciciela*, k. 864), którym człowiek się ogradza przed niebezpieczeństwem (wg Iz 5, 5), rąbią korzeń „niepłodnej ludzkiej winnicy”, topią ostrze we krwi grzesznika⁴³ itp.

Stefan nie zamierza jednak być teologiem rozpaczy. Z perspektywy soteriologii, uwzględniając rady Galatowskiego, a być może również *Mysli* Pascala i prace innych filozofów epoki⁴⁴, głosi, że choć człowiek jest kroplą rosy, to rosy rozumnej, której nie wolno poddać się zwątpieniu: „Ale czy już miła kropło rozumna desperujesz, czy już całkiem nad swoim rozpaczasz zbawieniem? Nie daj tego Boże”⁴⁵. W przeciwstawie do programu budzenia zamieszcza pozytywny program wychowania do dobrego życia na ziemi i przyszłej błogości w życiu wiecznym. Poza szukaniem religijnego aspektu buduje naukę na zachętach do przekuwania słabości w zalety, jak Mojżesz, któremu „urośli rogi” (Wj 34, 29) i z jękały przeobraził się w głos Pana (*Teodozego Peczerskiego*, k. 1023r). Stan duchowny nie posiada pod względem natury specjalnych przywilejów, nie zabezpiecza przed nieszczęściem, Jaworski kieruje więc swoje przesłanie w stronę ogółu społeczeństwa, do świeckich i do kleru⁴⁶. Myśl rozpracowuje w duchu teologii nadziei. Początek bierze z przekonania o wysokiej wartości człowieka będącego istotą myślącą i miniaturą boskiego kosmosu, powołaną do wzrastania, do którego otrzymała każdy potrzebny element (dar, talent)⁴⁷:

Nieporównanie wielkimi talentami, wielkimi bogactwami Pan Bóg cię wzbogacił rzeko tocząca łaskę, duszo rozumna! Pamięć, rozum, wola, umiejtność, mądrość, roztropność, wiara, nadzieja, miłość, czystość, wstrzemięźliwość, cierpliwość, łagodność i inne dary naturalne i ponadnaturalne, wszystkie te skarby nieoszacowane, kamienie nieocenione, znajdują się w tej rzece, która z tronu Bożego wypływa, żebyśmy nimi

43 „Albo czy nie zemsty, gniewu Bożego strzały we krwi naszej chce utopić ten niezwyćżony apokaliptyczny woj, którego zobaczył Jan” (za Ap 6) (Албо чи не ѡтмстительны его ярости Бжїя стрѣлы, во крови нашей хочет утопяти оный непобѣдимый апокалипшеский воинь которого дозрѣль Иоанъ) (*Teodozego Uglickiego*, арк. 1681).

44 Podobnie definiował człowieka m.in. wybitny czeski, protestancki pedagog i filozof, tymczasowo mieszkający w Lesznie, Jan Amos Komeński.

45 „Але чи южежь милїє кроплѣ разумные десперовати, чи уже цѣлком своего ѡтчаевати спсєния? Не дай того Бже” (*Przemienienie Pańskie...*, k. 147r).

46 W kazaniach na pamięć wybitnych mnichów, np. Teodozego Peczerskiego.

47 Zob. przypis 11.

kupowali Królestwo Boże (za Łk 19, 13) (...). Znaj, rzeko rozumna, swój początek, skąd wypłynęłaś, z tronu Bożego, żeby twojej tak przeźroczystej, kryształowej jasności, grzeszne nie pomroczyło, nie zabrudziło błoto. Pilnuj uważnie, abyś takich skarbów, takich talentów, piaskiem nie zasypała: a tak w kryształowej swojej jasności obraz Boży na sobie będziesz prezentować, mówiąc ze śmiałością: obraz jestem niewypowiedzianej chwały Twojej, wzbogać Swoje stworzenie, Władko⁴⁸.

Grzech redukuje wartość człowieka, lecz nie niweczy potencjału, pod warunkiem zaufania Bogu oraz starań o jak najlepsze zachowanie stanu pierwotnej doskonałości⁴⁹, który umożliwia przezwyciężanie defektu *homo duplex*. Przedstawiając grzech w terminach handlowych, jako niedoszacowaną transakcję z diabłem, Stefan formułuje ideę indywidualnej odpowiedzialności ludzi za własną wartość i jakość swojej egzystencji:

A tu (...), gdyby czas był po temu, trzeba by pilnie zważyć, ba, i krwawymi łzami opłakać naszą nierozwagę, że mając tak wielką od Boga cześć, równając się z całym światem, tak często tanio siebie cenimy, gdy za jedną znikomą, grzeszną uciechę nieprzyjacielowi duchowemu, diabłu przekrutnemu, się sprzedajemy⁵⁰.

Każdy, kto autonomicznie obniża (dosł. lekceważy) swą „rynkową” cenę, powinien być gotów na konieczność wyrównywania strat. A skoro Jaworski tak chętnie posługuje się językiem kupców, można by też powiedzieć, że powinien być gotów na walkę z konkurencją o swoje albo na odkupowanie swoich towarów po wyższej cenie. Sens temu przykreemu przecieź obowiązkowi, mierzonemu Chrystusową „czarą goryczy”, nadaje

48 „Болшими непоровнане талаятами болшими богатствами тебе Гсдь Бгъ убогати рѣко бготочная дше разумная! Памят, разум, воля, умѣтност мудрост, ростропност вѣра, надѣя, любовь, чистота, воздержаніе, терпеніе, великодушіе, кротост и прочіе дары естественные и вышшеестественные, все то scarбы неощацованные, каменіе неоцѣненное въ той рѣцѣ ѿ престола Бжія исходящей найдуются, абысмо ними купую дѣяла царствія небесного (...). Знай же рѣко разумна своє начало ѿткудус выплынула, ѿ престола Бжія, жебы твою такъ презрочистую кристаловую свѣтлост, грѣховное не помрачило не осквернило болото. Блюда опасно, абы толикіе сокровища, толикіе талаята пѣскомъ не засыпала: а такъ въ кристаловой своей свѣтлости образ Бжій на себѣ будешъ презентовати, мовячи съ дерзновеніем: образ есм неизреченныя славы твояея, ущедрі свое созданіе владко” (*Na śmierć (...) Melecego Wujachiewicza*, k. 1787–1787r.).

49 Św. Augustyn proponował zbieranie dóbr. Teorię zbliżoną do myśli Jaworskiego (nietrwoniennie posiadanych darów) głosił w antyku Seneka Młodszy, zob. Seneka, 1998.

50 „А ту (...) гдыбы час потому былъ треба бѣ // треба бѣ пиліне уважити ба и крвавыми слезами оплаквати нашу нерозмыслност же маючи такъ великую ѿ Бга почест, равнаючися з цѣлымъ свѣтом, а такъ частокрот таніо себе важимо гды за єдину знакомую грѣховную утѣху себе неприятели душному діав пр: продаемо” (*Zaśnięcie Bogurodzicy*, k. 464r–465).

identyfikacja życia z nieprzymuszonym uczestnictwem w zawodach w doborowym towarzystwie. Szczególnie jeżeli rywalizacja polega na piciu mocnego (nierozwodnionego) wina⁵¹ podczas wspólnego biesiadowania z Jezusem:

Wszystko to cześć Boża, Bóg to do nas Swoją czarę przepija, czara w ręce Pańskie: czy możecie pić czarę, czarę, którą ja piję? A my odpowiadamy z ochotą: możemy z pomocą Twoją Panie nasz. Możemy (za Mk 10, 38–39). Błogosławiony jesteś Panie, bo prawdą i sądem uczyniłeś to wszystko z powodu grzechów naszych. Sprawiedliwy jesteś i sprawiedliwe wyroki Twoje. Dobrze to dla nas, że nas poniżyłeś (wg Ps 119 (118), 71, 137)⁵².

Niewypowiedzianie trudniejszą formą współzawodnictwa jest wojna. Ten charakterystyczny w dynamicznej barokowej kulturze wariant symbolu życia Jaworski adaptuje do potrzeb parenetyki w ewangelicznej Pawłowej, nie starotestamentowej (m.in. Hi 7, 1) wersji. Uświadamia ona słuchaczom, że człowiek stale znajduje się w centrum walki o totalnym wymiarze, duchowym i cielesnym, i właśnie w jej wyniku dokonują się ostateczne rozstrzygnięcia ludzkiego losu w horyzoncie wieczności. Stefan doradza ludziom przyjęcie tej prawdy za swoją i pójście na wojnę – podjęcie boju z wykorzystaniem całego arsenału narzędzi, które mają do swojej dyspozycji:

walką jest życie człowieka na ziemi, a wojnę toczy nie tylko ciało i krew, ale toczy się ona i przeciw Zwierzchnościom, i przeciw Władzom⁵³, i przeciw księżęciu ciemności wieku tego. Otóż, na tę wojnę, każe gotowym być, każe się przepasać (za Ef 6, 11–12, 14): (...) Zebyśmy z Psalmistą mogli powiedzieć: przepasałeś mnie mocą na wojnę⁵⁴.

51 „Перепивает и до нас подобную прегоркую всяких скорбей и печалей исполненную чашу, Всемилостивый Бгъ, о якъ часто! Трафится же перепустит голод, повѣтре, войну, певолу, огонь, воду, все то чаша в руцѣ Гсдни вина неразтворенна” (*Ścięcie głowy Jana Chrzciciela*, k. 859r).

52 „Все то чест Бжяя, Бгъ то до нас Свою перепивает чашу, чаша в руцѣ Гсдни, можете ли чашу пити, пити юже Аз пю? А мы ѡтвѣщаймо з охотою: можемо з помощью Твоею Бѣ нашъ. Можемо. Блгвенъ еси Гсди яко истинною и судом навел еси сѣя вся грѣхъ ради нашихъ правден еси и правы суди Твояя благо нам яко смирил еси нас” (*Ścięcie głowy Jana Chrzciciela*, k. 859r).

53 Zwierzchności, Władze – wg listów apostołskich różne rodzaje istot duchowych, u św. Pawła mogą oznaczać złe duchy.

54 Wg Ps 17, 40. Biblia w przekładzie Jakuba Wujka. „бран ест житіє чаское на земли, а бран не только плоти и крови, но и къ началом и къ властем и къ миродеержителем тмы вѣка сего. Овожь на тую бран, на тую войну, кажет готовыми быти, кажет препоясатися: (...)”

Za podstawowy oręż ziemskiej walki Stefan uważa zharmonizowanie życia czynnego z kontemplacyjnym. Bliską chrześcijaństwu filozoficzną teorię jedności *actio* i *contemplatio* zawarł w swoich listach popularny w baroku Seneka Młodszy (Babiński, 1986, s. 41–43). Jaworski nie przywołuje imienia rzymskiego moralisty, do pouczających rozważań o różnych aspektach tej samej rzeczywistości wystarczy mu przykład dwóch rogów, które wyrosły na głowie Mojżesza (*Teodozego Peczerskiego*, k. 1024). Model zalecanego postępowania nie wynika ani z kompromisu między wysokimi ideałami religii a upośledzoną ludzką naturą, ani z niustępliwiej surowości wobec grzesznika. Jest przystosowany do codziennych warunków egzystencji – na wojnę teolog radzi się zbroić, na chorobę brać lekarstwo, skłonności do złej mowy poskramiać milczeniem (za Ps 31 (30), 19)⁵⁵, słabe ciało lub ducha wzmacniać w pożądanym kierunku. Z kazań wynika, że trudne wyzwania nadal rzuca ludziom życie w pluralistycznym, wieloreligijnym społeczeństwie (wśród protestantów). Możliwość odnalezienia się w nim widzi Jaworski w duszpasterskim nauczaniu ludu oraz na poziomie akademickim w uznaniu reguły wolności sumienia⁵⁶, zgodnie z którą kontrowersje religijne rozstrzygane są w trakcie naukowej debaty: „Więcej, jeśli kto o obcowaniu świętych i kulcie obrazów ich, i relikwii chce prowadzić dysputę i dyskusję, zapraszam do szkoły na teologię, tam się z sobą rozmówimy”⁵⁷. Symbioza życia aktywnego i kontemplacyjnego w opinii kaznodziei nie wywołuje napięć także w życiu konsekrowanym. Życie czynne za klasztornym murem jest, według niego, równie aktywne jak poza nim, przybiera tylko odmienne formy. Wskazane wymogi realizuje już zaangażowanie się mnicha w ćwiczenia posłuszeństwa i pokory, a nawet ekstremalnie wyczerpująca ciało asceza:

Zamykanie się w więzieniu pieczar na dzienną i nocną modlitwę – to życie kontemplacyjne. Mozolne kopanie głębokiej pieczary w twardej, skalistej ziemi – to życie czynne. Pierwszym do cerkwi na nabożeństwo wchodzić i ostatnim z cerkwi z nabożeństwa wychodzić – to życie kontemplacyjne. Braciom na potrzeby wodę nosić, drwa rąbać, dziecę miesić i inne niewolnicze ćwiczenia w posłuszeństwie z ochotą wykonywać – to życie czynne.

Жебысмо з џаоломником могли озватися: препоясам мя еси силою на брань” (*Zaśnięcie Bogurodzicy*, k. 463).

55 „нѣмы да будут усты ластивыя гл҃ющія на праведнаго беззаконіе гординое и униженіемъ, сама неправда онѣмляет клеветниковъ” (*Trójcy Świętej*, k. 144r).

56 O barokowym duchu irenizmu, pisze Czesław Hernas, zob. s. 19.

57 „Больш ели кто о призываніи ССт: и поклоненіи образом их и мощем их, хочет мѣти диспуту и прѣніе запрошаю до школы на бгословію, там з собою розмовимся” (*Świętej Barbary*, k. 766).

Braci w celach nawiedzać i korzystnym duszy słowem ich sycić i poprawiać – to życie kontemplacyjne. Umartwiać ciało swoje postami, pokłonami, żelaznymi okowami, ostrymi koszulami [tj. włosienicą – przyp. red.], twardym łóżem, przykrym niespaniem, to życie czynne. Psalterz i inne modlitwy troskliwie stale mieć na ustach i w sercach – to życie kontemplacyjne⁵⁸.

Z programem życiowej aktywności, teologią wojny oraz bliskim Jaworskiemu chrześcijańskim racjonalizmem łączy się teologia cnót uzdalniającej do skutecznego osiągnięcia celu: „Jak wiele jest cnót działających poprawczo: mądrość, prawda, męstwo, wstrzemięźliwość, wszystko to stopnie w tej duchowej, nieba sięgającej drabinie. Schodki do Królestwa Niebieskiego”⁵⁹. Rzeczywistością człowieka czynnego, który dokłada najwyższych starań, by upodmiotowić swój los, rządzi Bóg łaskawy, miłosierny, nastawiony na pomoc swemu stworzeniu i bezwarunkowo je umacniający. Na tym miejscu figurę groźnego Boga, podcinającego winnicę sierpem, zastępuje postać Jezusa lekarza opatrującego plastrzem ludzkie rany (*Na czterech pasjach na cześć pięciu ran Chrystusa*, k. 1222r, wg Ps 147(146–147), *Zaśniećcie Bogurodzicy*). Przykłady potwierdzające, jeśli nie pewność, to przynajmniej wysokie prawdopodobieństwo przeobrażenia człowieka odwołują się do zmysłowego doświadczenia wiernych, którzy mogli analogiczne zmiany obserwować w przyrodzie. Wyżej podana była analogia z wodą, ale jest również ciekawe porównanie z cieniem:

Widzimy, kiedy słońce wysoko, na przykład w południe, wtedy najmniejszą umbrę, najmniejszy cień czyni i najwięcej ciepła ziemi zsyła. Mieć więc nadzieję w słońcu, Przedwiecznym Chrystusie (...) bo skoro promieniste Jego Lśnienie zajaśniało teraz dość wysoko, bo na górze Tabor, która niebiosom wysokością swoją podobna, to na pewno umbry grzechów, cień śmiertelny będzie w nas pomniejszać. I wtedy wszystkich nas nocą grzechów zaciemnionych oświecili, zlodowaciałych w miłości Bożej zagrzeje,

58 „Замыкатыся в пещерном затворѣ на дневную и ношную молитву то житіє бгомьслное, копати многотруднѣ глубокую пещеру в твердой скалистой землѣ, то житіє дѣлателное, першому въ церковь на набоженство, входити и остатнему з церкви з набоженства выходити, то житіє бгомьслное, братія на потребу воду носити дрова рубати дѣжу мѣсити и инные послушанія рабскіє з охотою творити, то житіє дѣлателное, братію по келиах навѣжати, и оных дшеполезнымъ словом насыщати и исправляти, то житіє бгомьслное, умерщвляти плот свою постами, поклонами, желѣзными оковами, острыми рубищами, твердым лѣганемъ прикрьым неспанемъ, то житіє дѣлателное. Чалтыр съ всяким вниманіемъ й иншіє молитвы з усть и сердца не выпущати то житіє бгомьслное” (*Teodozego Peczerskiego*, k. 1024).

59 „якъ много добродѣтелей правоисправительныхъ мудрост, правда, мужество воздержаніє, все то степени в сей мисленной пбо осяющей лѣствици. Сходки до Царствія Бжія” (*Świętej Barbary*, k. 763r).

lód serc naszych w wody lez roztopi, tchnie Duch Jego i popłyną wody (za J 3, 8; 7, 38). A zatem rzecz jawna, że na górze Tabor dobrze jest nam być ze św. Piotrem⁶⁰.

Opracowanie przez Jaworskiego tematu kondycji ludzkiej z perspektywy (nie)szczęścia wpisuje się w cały nurt metafizycznego piśmiennictwa baroku w jego wymiarze religijnym i świeckim. Zdradza w autorze idealnego reprezentanta mentalności i teologii swoich czasów, wyraziciela niepokojów epoki, a także trosk ludzi uwikłanych w ciężkie realia egzystencji, które nieustannie stawiają przed nimi wyzwania ponad siły. Pisząc, kieruje się ziemskim doświadczeniem wiernych, drobiazgowo poznaje i analizuje prawdziwą, nie wymyśloną sytuację czy osobę. Nie koncentruje się na abstrakcjach, nie zajmuje stosunkowo nieostrym obrazem piekła ani jego mękami, co było ulubionym tematem wielu kaznodziejów – życie jest wystarczająco straszne, by nie szukać czegoś gorszego. Przywołane egzempla dostarczają aż nadto dowodów na słusność opinii Czesława Hernasa, kiedy twierdzi, że ówczesny świat stał się dla człowieka za trudny. Teologiczną refleksją usiłuje Jaworski przełamać ten paradoks. Zmienić pozycję człowieka z istoty uprzedmiotowionej, zależnej od losu, groźnych sił natury i żywiołów w osobę przynajmniej częściowo twórczą, która świadomie uczestniczy w świecie. Założenie jednostkowej odpowiedzialności za ziemskie wybory otwiera pewną przestrzeń swobody, w ramach której człowiek może być zdolny do decydowania o sobie, do kształtowania swego losu zgodnie z najlepiej pojętym interesem własnym. Teologia ufności nie rozwiązuje problemu, ale wskazuje człowiekowi lepszą przyszłość, przypomina, że nie istnieją sytuacje bez wyjścia, i zapowiada potencjalną odmianę losu. Łagodzi w ten sposób poczucie skrajnego zagrożenia, mobilizując do usuwania przeszkód w każdych okolicznościach.

Jaworski przekracza swoim nauczaniem tradycyjną prawosławną parenetykę. Realizuje podstawowe kaznodziejskie zadania formowania słuchacza w duchu wiary, w innowacyjny sposób przesycając je problematyką filozoficzną odczytaną we własny sposób. Dzięki zaprezentowanym poglądom utrzymuje ciągłość zarówno ze stanowiskiem starożytnych na

60 „Видимо когда высоко солнце например под час полудня тогда наименьшую умбру, наименьшую тьнь чинит, а зас наибольшую теплоту земли пересылает мѣймо жь надежду во Сланцу Пр: Хртѣ С: н: ижъ когда лучезарное Его блистаніе розяснѣло тепер доситъ высоко бо на горѣ Фаворстѣ носи высокостю своею подобной, певне умбры грѣховные тьнь смертнующу в нас умаляти будет. Овшем всѣхъ нас грѣховною ноцію потемненныхъ просвѣтит, оледенѣвшихъ в любовь Бжеи загрѣть, люды сердець нашихъ в слезные воды ростопитъ дхнеть дхъ Его и потекут воды. А затымъ рѣчь явная же на горѣ Фаворской з Петромъ ст добро намъ быти” (*Przemienienie Pańskie*, k. 149).

omawiane zagadnienia, jak i z (zachodnio) europejską myślą teologiczno-filozoficzną (m.in. Pascala czy Komeńskiego). Praktyczne duszpasterskie zastosowanie znajduje również dla osiągnięć naukowych swoich czasów.

Co ważne, pisze Stefan zrozumiałym dla wszystkich językiem, używa ogólnie znanego kodu kulturowego; scala dyskurs naukowy z potocznym, a nawet dosadnym. Duchownym dostarcza krótkich, jasnych definicji. Świeckim tłumaczy naukę obrazowo, pod postacią metafory, analogii, konceptu, znanych z codziennego życia scenek sytuacyjnych. Nie proponuje łatwych rozwiązań, nie rozstrzyga radykalnie problemu na korzyść przyszłego szczęścia – nie daje tej pewności, nawet gdy chodzi o życie konsekrowane. Woli jednak otwierać przed słuchaczem perspektywę hipotetycznego powodzenia, aniżeli obezwładniać go brakiem wolności wyboru, który odbiera wolę życia.

BIBLIOGRAFIA

Źródła biblijne

Biblia Jakuba Wujka.

Biblia Tysiąclecia.

Kazania Joanicjusza Galatowskiego

Galátovskij, I.– Галятовский, I. (1665). *Ключъ разумения*. Киев.

Kazania Stefana Jaworskiego

Na czterech pasjach na cześć pięciu ran Chrystusa [Тѣсный и прискорбный пут ищущимъ Х̄а Спсителя СТРАЖДУЩАГО] (1695). РПАН (Rosyjskie Państwowe Archiwum Historyczne w Petersburgu), f. 834, op. 2, spr. 1592в, k. 1221–1224; Nikol'skij: t. 2, nr 1592, punkt 229.

Na śmierć archimandryty Ławry Kijowsko-Peczerskiej Melecego Wujachiewicza [Pro dominicia de filio prodigo valere potest Ad M D: T: O: M: G: B: M: V: S: L: O: C: H: SSq OOm: P: V: FELIX NAVIGATIO ad promontorium bonae spei caeleste per trina sua gentilitia ilumina. Per illustris et ad modum reverendi in Xto P̄ris P: Meletij Wuiachewich archimandritae Sanctae Magnae Thaumaturgae Lavrae Kijovo Piechariesis funebri apparatu] (1697). РПАН, f. 834, op. 2, spr. 1592г, k. 1785–1792г; Nikol'skij: t. 2, nr 1592, punkt 328.

Pokrow Bogurodzicy [Бл҃госѣнный всѣхъ вѣрныхъ ПОКРОВЪ Пренепорочнаа Два Владыца Бца] (1694). РПАН, f. 834, op. 2, spr. 1592б, k. 632–638; Nikol'skij: t. 2, nr 1592, punkt 117⁶¹.

61 Nikol'ski podaje błędnie rok napisania mowy: 1699.

- Przemienienie Pańskie* [Commoda mansio in Monte Thabor ad miraculosam Christi Domini Transfigurationem] (1694). RPAH, f. 834, op. 2, spr. 1592a, k. 146–151r; Nikol'skij: t. 2, nr 1592, punkt 24.
- Sobór Jana Chrzyciciela* [Vox clamantis in deserto seu Divus Joannes Baptysta] (1693). RPAH, f. 834, op. 2, spr. 15926, k. 854r–855; Nikol'skij: t. 2, nr 1592, punkt 161.
- Ścięcie głowy Jana Chrzyciciela* [Гроздь зарѣвый мечнымъ урѣзаніемъ отсѣченный. То ест Честная глава ст: Иоана Крестела от Ирода усѣченна] (1694). RPAH, f. 834, op. 2, spr. 15926, k. 859–864r; Nikol'skij: t. 2, nr 1592, punkt 162.
- Świętej Barbary* [Aquilarum ad corpus excubiæ Seu corpus incorruptum Sanctæ Marthyris BARBARÆ ab Angelis custoditum] (1694). RPAH, f. 834, op. 2, spr. 15926, k. 760–766; Nikol'skij: t. 2, nr 1592, punkt 146.
- Theodozego Peczerskiego* [TALENTUM terrae infossum Divus Theodosius Pieczariensis in cryptis latens] (1695). RPAH, f. 834, op. 2, spr. 1592b, k. 1021–1027; Nikol'skij: t. 2, nr 1592, punkt 193.
- Theodozego Uglickiego* [ARCUS CAELESTIS pulchra varietate discolor hoc est EPISCOPUS IN CAELO ECCLESIASTICO pulchris virtutum nitore RESPLENDENS ac in funere solemnī pompa celebrato illustrissimi ac Rndissimi in Xto Patris Theodori Uhlicki Archieppi Czernihoviensis Novogr & etc: GENTIRITYS SAGITTIS APTATUS] (1696). RPAH, f. 834, op. 2, spr. 1592r, k. 1680–1689; Nikol'skij: t. 2, nr 1592, punkt 307.
- Trójcy Świętej* [Triplex Consolatio a Sanctissima Trinitate SERMO In honorem Sanctissimæ ac Vivificæ Trinitatis] (27 maja 1694). RPAH, f. 834, op. 2, spr. 1592a, k. 140–145; Nikol'skij: t. 2, nr 1592, punkt 23.
- Zaśnięcie Bogurodzicy* [СМЕРТЕЛЬНОЕ дѣшепитательной мисленной житницы Пренепорочнои Дѣвы Владѣцы Бѣы РАЗОПЕНІЕ] (1694). RPAH, f. 834, op. 2, spr. 1592a, k. 463–470; Nikol'skij: t. 2, nr 1592, punkt 86.

Literatura filozoficzna

- Arystoteles (1982). *Etyka nikomachejska*, przeł., oprac. i wstęp D. Gromska. Warszawa: PIW.
- Âvorskij, S. – Яворский, С. (1982). *Философское состязание*. Тłум. И.С. Захара. Киев: Наукова думка.
- Pascal, B. (1921). *Mysli*, тłум. Т. Boy-Żeleński. Poznań–Warszawa: Księgarnia św. Wojciecha.
- Seneca, A.L. (2000). *Mysli*, cz. IV: *O pocieszeniu do Marcji*, 11, 3–5. Gdańsk: Tower Press.
- Seneca, L.A. (1998). *O życiu szczęśliwym*, тłум. L. Joachimowicz. W: *Dialogi*. Warszawa: PAX.

Opracowania

- Babiński, M. (1986). Etyczne aspekty „actio” i „contemplatio” u Seneki Młodszego. *Vox Patrum*, 6, z. 10, 41–43.
- Broggi Bercoff G., (2014). *Ruś, Ukraina, Ruthenia, Wielkie Księstwo Litewskie, Rzeczpospolita, Moskwa, Rosja, Europa Środkowowschodnia: o wielowarstwowości i polifunkcjonalizmie kulturowym*, Contributi italiani al XIII Congresso Internazionale degli Slavisti (Ljubljana 15–21 agosto 2003), a cura di A. Alberti, M. Garzaniti, S. Garzonio, University Press Firenze, 325–387.
- Dobrzeńcki, K. (2015). Harmonia teologii, prawa i kosmologii na przykładach zastosowania motywu wagi w sztuce czasów przednowożytnych. *Teologia i Człowiek*. Kwartalnik Wydziału Teologicznego UMK, 79–93.
- Dürr-Durski, J. (1948). *Arianie polscy w świetle własnej poezji. Zarys ideologii i wybór wierszy*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Książek Szkolnych.
- Eliade, M. (1966). *Traktat o historii religii*, tłum. J. Wierusz-Kowalski. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Evdokimov, P. (1986). *Prawosławie*, przeł. J. Keller. Warszawa: PAX.
- Hernas, C. (1980). *Barok*. Warszawa: PWN.
- Kotlewski, T. (2003). Wprowadzenie do duchowości ignacjańskiej. Źródła – epoka – doświadczenia. *Studia Bobolanum*, 3, 111–134.
- Majcherek, K. (2016). Koncepcja szczęścia w pismach św. Augustyna. *Studia Philosophiae Christianae*, 52, 1, 53–75.
- Naumow, A.E. (1977). *Apokryfy w systemie literatury cerkiewnosłowiańskiej*. Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Naumow, A. (2012). Obraz Mazepy w cerkiewnych tekstach obrzędowych. W: M.R. Drozdowski, W. Walczak i K. Wiszowata-Walczak (red.), *Od Kijowa do Rzymu. Z dziejów stosunków Rzeczypospolitej ze Stolicą Apostolską i Ukrainą*. Białystok: Instytut Badań nad Dziedzictwem Kulturowym Europy, 835–849.
- Ničik, V.M. – Ничик, В.М. (1978). *Из истории отечественной философии конца XVII-начала XVIII в.* Киев: Наукова Думка.
- Nikoł'skij, A. – Никольский, А. (1906). *Описание рукописей, хранящихся в Архиве Святейшего правительствующего синода*, t. 2. С.-Петербург: Синодальная типография.
- Picewicz, J. (2017). Zagadnienie istoty szczęścia i sposobu jego osiągnięcia w traktacie *O życiu szczęśliwym Seneki Młodszego*. *Teologia i Moralność*, 12, 2(22), 307–321. DOI: 10.14746/tim.2017.22.2.20.
- Špidlik, T. (2001). *Ignacy Loyola a duchowość Wschodu*, tłum. Ł. Skuza. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Zahara, I.S. – Захара, И.С. (1982). *Борьба идей в философской мысли на Украине на рубеже XVII–XVIII веков*. Киев: Наукова Думка.
- Zgraja, B. (2018). Symbolika księżyca w *Enarrationes in Psalmos* św. Augustyna. *Vox Patrum*, 38, (69), 735–753.

Marzanna Kuczyńska – prof. UAM, absolwentka filologii bułgarskiej na Uniwersytecie Jagiellońskim. Pracuje jako profesor w Instytucie Filologii Słowiańskiej UAM w Poznaniu. Jest autorką trzech monografii, wielu artykułów naukowych i redaktorem naukowym licznych prac zbiorowych. Członek redakcji czasopism i serii książkowych („Poznańskie Studia Slawistyczne”, „Krakowsko-Wileńskie Studia Slawistyczne”, „Црквене Студије”, „Latopisy Akademii Supraskiej”), członek Towarzystw Naukowych, Przewodnicząca Komitetu Slawistyki PAN – Oddział w Poznaniu, członek Komitetu Badań nad Bałkanami PAN Oddział w Poznaniu, członek Międzynarodowego Centrum Studiów Prawosławnych (Serbia). Tłumacz z języków słowiańskich, w tym z języka cerkiewnosłowiańskiego. Zainteresowania badawcze: literatura średniowieczna oraz kultura południowych i wschodnich Słowian.

Liliya Berezhnaya

<http://orcid.org/0000-0003-1604-2566>
Westfälische Wilhelms-Universität Münster
lbere_01@uni-muenster.de
DOI: 10.35765/pk.2022.3803.12

„Jako niepokonanym murem, bronicie ziemię
ruską”. Temat przedmurza w nowożytnych
kronikach ukraińskich

STRESZCZENIE

Celem artykułu jest badanie głównych form oraz zmian w rozwoju tematyki *antemurale christianitatis* w latopisach ukraińskich od końca XVII do połowy XVIII w. Główne zadanie badawcze to odpowiedź na pytanie, dlaczego i w jaki sposób kronikarze sięgali po retorykę przedmurza. Artykuł składa się z dwóch części. Pierwsza dotyczy tematu „ukraińskiego przedmurza”, którego pojawienie się było rezultatem obecności tego motywu w europejskiej, a zwłaszcza polsko-litewskiej literaturze i sztuce omawianego okresu. Druga część jest poświęcona opisowi ufortyfikowanych miast oraz klasztorów, które były ukazywane jako symbole przedmurza w kronikach ukraińskich (Bracław, Kamieniec Podolski, Lwów, Humań, Międzygórze Monaster Przemienienia Pańskiego oraz Monaster Zaśnięcia Matki Bożej w Trechtymirowie).

SŁOWA KLUCZE: Ukraina, latopisy, przedmurze, Kozacy, historia nowożytna

ABSTRACT

“You defend Ruthenia like an unconquerable wall.” *Antemurale christianitatis* in Early Modern Ukrainian Chronicles

The article examines the major forms and shifts in the development of *antemurale christianitatis* rhetoric in the 17th – to mid-18th-century Ukrainian chronicles. The question of why and in which form the Ukrainian chroniclers did or did not use the image of the bulwark of Christianity remains the key issue. The chapter is divided into two parts: the first one deals with the bastion images in Ukrainian chronicles as a response to the European and Polish-Lithuanian bastion rhetoric; the second one is devoted to the descriptions of fortified cities and monasteries as Christian ramparts (mainly, Bratslav,

Kamianets'-Podil's'kyi, Lviv, and Uman', monasteries in Mezhyhiria and Tra-khtemyriv) in chronicles.

KEYWORDS: Ukraine, early modern history, chronicles, Cossacks, Christian bulwark

Ukraińskie (ruskie) kroniki przyciągały uwagę historyków już w latach 30. XIX w. (Dzira, 2015, s. 224). Później Mychajło Hruszewski – „ojciec historiografii ukraińskiej” – nawoływał badaczy, aby spojrzeli na latopisy zarówno jak na dzieła literackie, jak i źródła historyczne. Jego zdaniem XVII–XVIII-wieczne latopisy są dobrym świadectwem społecznych oraz politycznych poglądów nowożytnych elit narodowych (Gruševskij, 1934, s. 223; Dzira, 1991–1992; Plokhyy, 2005, s. 204–205). Ten apel został usłyszany, a kolejne generacje ukraińskich historyków sięgały po wspomniane źródła w swoich badaniach (Dzira, 2005, s. 15–43; Kolesnik, 2000).

Zdaniem wielu naukowców szczególnie perspektywiczne wydają się badania skoncentrowane na ówczesnych protonarodowych i mitycznych koncepcjach, związanych m.in. z terytorialnymi roszczeniami (Plokhyy, 1994; Ākovenko, 2005, s. 438–444; Bovgirâ, 2012, s. 150–192; Kralûk, 2016). W badaniach nad latopisami można dostrzec przesunięcie akcentów, od traktowania ich jako świadectw procesu budowy nowożytnego narodu ukraińskiego w stronę studiów porównawczych, przedstawiających kroniki jako źródła popularyzujące rozmaite mity. Dotyczy to przede wszystkim opowieści o pochodzeniu, czego dobrym przykładem jest mit chazarski, na gruncie ukraińskim następnie przekształcony w mit kozacki (Momrik, 1998; Plokhyy, 2006, s. 229–353; Kappeler, 2003, s. 123–135; Sysyn, 1991).

W tym kontekście uwagę naukowców nadal przykuwa mit *antemurale christianitatis*, tj. przedmurza chrześcijaństwa. Idea bastionu znana od końca średniowiecza wzdłuż całej chrześcijańsko-muzułmańskiej granicy obejmuje kilka podstawowych elementów: twierdzenie o stałym terytorialnym lub kulturowym zagrożeniu ze strony „innego”, przekonanie o potrzebie odpierania ataku oraz poczucie bycia wybranym do obrony większego lub wyższego bytu, którego jest się częścią (Ławaty, 2015, s. 363; zob. też: Berezhnaya i Hein-Kircher, 2019).

Mit *antemurale* zakłada istnienie wyobrażonego muru, który ochrania jakiś obszar (Srodecki, 2016, s. 98). Współczesna historiografia rozróżnia konfesyjno-religijne i cywilizacyjno-polityczne konotacje toposu przedmurza (Hein-Kircher, 2006)¹.

1 Janusz Tazbir podkreśla natomiast sakralne, a nie geopolityczne komponenty mitu przedmurza (Tazbir, 1984; 1987, s. 98; zob. też: Srodecki, 2015).

Już sam pograniczny status ziem ukraińskich, a także historia Kozaczyzny implikują istnienie idei bastionu chrześcijaństwa w latopisach ukraińskich. Niedawno jednak Katarzyna Losson zauważyła, że nowożytni kronikarze ukraińscy unikali retoryki *antemurale* i nie wyrażali aspiracji mesjańskich (z wyjątkiem postaci hetmana Bohdana Chmielnickiego [1595–1657]): „Nie może być mowy o świadomym kreowaniu Kozaczyzny na obrończynię świata chrześcijańskiego” (Losson, 2013, s. 136).

Wśród istotnych czynników tego stanu Losson wskazuje przede wszystkim brak oficjalnie uznanego państwa kozackiego oraz „niedostateczną zachętę z zewnątrz”. Impuls do przedstawiania Kozaków jako przedmurza wychodził od szlachty w Rzeczypospolitej, ale katolicy jej przedstawiciele głosili ideę obrony świata nie tylko przed Tatarami i Turkami, ale także Moskalami. Zdaniem Losson problemem była tu manifestowana przez Kozaków wierność prawosławiu. Kanceliści ze środowiska kozackiego nie czuli się integralną częścią „rzeczpospolitańskiego” świata i unikali tego typu retoryki. Losson przypuszcza, że obrona wiary nie miała dla nich większego znaczenia i dlatego też nie eksponowali oni tego elementu w swoich zapisach. Nie miał on tak silnego potencjału konsolidacyjnego, jak mit wolności i wszechobecnej równości (Losson, 2013, s. 136–139, zob. też Berezhnaya, 2008).

Monografia Losson została krytycznie przyjęta przez badaczy, głównie historyków z Ukrainy (Bovgirâ, 2015; Kononenko, 2016). Krytykowali ją za zbyt małą bazę źródłową, niewystarczającą na wysuwanie tak daleko idących wniosków. W istocie Losson sięgnęła jedynie po kilka tekstów z kategorii „kozackich kronik” lub „kronik kancelistów” z końca XVII i z pierwszej połowy XVIII w. Kronikarze należeli do świeckich elit politycznych ze środowiska administracji i wojska kozackiego. Wspierali ideę ukraińskiej odrębności politycznej i społecznej w granicach Imperium Rosyjskiego (Kohut, 1999, s. 457–458)².

Nie zważając na pewne niedociągnięcia metodologiczne, argumentacja Losson bez wątpienia zasługuje na uwagę. Warto dopowiedzieć, że już w 2005 r. Natalia Jakowenko, wybitna ukraińska historyczka, przeanalizowała różne formy toposu *antemurale* w literaturze kancelistów kozackich początku XVIII w. Zwróciła uwagę na analogie tej idei z polską ideologią sarmacką, jednak nie dokonała szczegółowej analizy zagadnienia (Âkovenko, 2005, s. 442). Niestety Losson nie wykorzystała ustaleń Jakowenko w swojej rozprawie. Pytanie, czy nowożytni kronikarze ukraińscy

2 Pojęcie „literatura kancelistów wojennych”, wprowadzone przez Mychajłę Hruszewskiego, odnosi się mniej więcej do tego samego korpusu źródłowego (Bovgirâ, 2012, s. 150; Bovgirâ, 2018, s. 297–298).

rzeczywiście sięgali po retorykę odwołującą się do motywu *antemurale christianitatis*, jest nadal aktualne.

Badania muszą być oparte na reprezentatywnej liczbie latopisów z danego okresu. Oprócz tekstów pochodzących z kręgu elit kozackich warto przeanalizować kroniki kościelne i regionalne. Należy również się zastanowić, czy mitologia przedmurza była rozpowszechniona wśród elit nowożytnej Ukrainy w związku ze spopularyzowanymi przez kronikarzy portretami kościelnych i świeckich jej przedstawicieli. Konieczne jest także zarysowanie obrazu wroga, nieodłącznego członu mitu *antemurale*, a w konsekwencji – wyobrażeń różnych ziem. Strategicznie ważne ukraińskie tereny, rzeki i fortece nieustająco były obiektem zmagania politycznych. Dlatego też niekiedy konkretne regiony, miasta, monastera i twierdze pod piórem kronikarzy z centrum stawały się pogranicznymi i na odwrót. Mogły zatem odgrywać ważną rolę w wojennej historii i niekiedy uzyskiwały bardzo zaszczytny tytuł *urbs antemurale christianitatis*. Taki wyidealizowany obraz fortecy wzmacniała religijna retoryka, wskazująca na daną warownię jak na „Boskie dzieło” (Borek, 2001, s. 165).

Nie tylko różne społeczne grupy, kraje czy krainy geograficzne, ale czasem także znane osobistości, odznaczające się wybitnymi osiągnięciami, otrzymywały tytuł przedmurza chrześcijaństwa, co szczególnie charakterystyczne dla Jagiellonów, Habsburgów i weneckich dożów (Srodecki, 2016, s. 118). Ważne jest zatem pytanie o obecność i znaczenie podobnych motywów w ukraińskich kronikach nowożytnych.

Na potrzebę tego artykułu przeanalizowane zostały główne formy i ich zmiany w retoryce *antemurale* w ukraińskich kronikach od XVII do połowy XVIII w. Dokumentują one różne wątki „ukraińskiego przedmurza”, których pojawienie się jest odpowiedzią na obecność tej tematyki w europejskiej, a zwłaszcza polsko-litewskiej literaturze i sztuce tego czasu. Szczególnie ciekawym elementem wydają się, poddane naszej analizie w drugiej części artykułu, obrazy fortec i miast murowanych jako symboli *antemurale christianitatis* (Braclaw, Kamieniec Podolski, Lwów i Humań).

Kroniki są ważnymi zabytkami ukraińskiej historiografii³, część z nich stanowią kroniki monasterskie, jak np. *Latopis Hustyński* (*Gustynska letopis'*, 1641) i *Dobromilski* (*Dobromil'ska letopis'*, 1700). Do tej samej kategorii można odnieść także *Kronikę* Teodozego Sofonowicza (Sofonovič, 1672) oraz słynny kijowski *Sinopsis* (*Cuonucuc*, 1674). *Latopisiec albo kroniczka różnych spraw* Joachima Jerlicza (1673) jest bardziej dziennikiem niż kroniką *sensu stricto* (Micik, 2007, s. 425–426; Dorošenko, 1923, s. 19),

3 Jurij Mycyk kategoryzuje te kroniki jako ważne przejście na poziom nauki historycznej we współczesnym jej rozumieniu: Micik, 1978, s. 6.

zaś kroniki miast Ostroga (1636) i Lwowa (1649) stanowią odrębną grupę zabytków piśmiennictwa (Micik, 1978, s. 11).

Ciekawą kategorię tekstów historiograficznych tworzą tzw. latopisy kozackie. Na potrzebę tego artykułu wykorzystano te, które opisują wydarzenia od 1648 do ok. 1700 r., m.in. *Latopis Samowydca* (*Litopis Samovidcâ*, 1702), prawdopodobnie stworzony przez skarbnika kozackiego i księdza Romana Rakuszkę-Romanowskiego (Dzira, 1971, s. 20–22); latopis kozackiego pułkownika hadziackiego Hryhorija Hrabianki (1710), a także wielotomową kronikę Samuela Wełyczki (1720)⁴, pisarza i sekretarza hetmana Iwana Mazepy.

Powstanie i rozwój kronik kozackich, które stanowią 90% całej nowożytnej ukraińskiej literatury świeckiej (Apanovič, 1983, s. 118), są powiązane z potrzebą wysławiania zasług wojsk kozackich i okazania lojalności wobec państwa rosyjskiego, szczególnie po klęsce wojsk szwedzko-kozackich w bitwie pod Połtawą w 1709 r. (Bovgirâ, 2012, s. 151). Kroniki te odegrały także istotną rolę w popularyzacji mitu kozackiego związanego z ideą *antemurale christianitatis* (Armstrong, 1992). Historia wolnych, heroicznym i rycerskich obrońców pogranicza stała się z czasem elementem ukraińskiej narracji narodowej (Plokyh, 2012, s. 8; Kralûk, 2016, s. 4). Kroniki kozackie aż do połowy XVIII w. aktywnie popularyzowały ten mit (Galenko, 1998, s. 50; Berežnaâ, 2010).

Niektóre kroniki początku XVIII w. jako prekursora państwa hetmańskiego opisywały Ruś Kijowską. Był wśród nich anonimowy *Krótki opis Małorosji* (*Kratkoe opisanie Malorossii*, lata 30. XVIII w.) oraz *Krótki opis kozackiego małorosyjskiego narodu* pióra Piotra Symonowskiego (Simonovskij, 1765) (Dzira, 2005; Kohut, 2011, s. 19). Kroniki różniły się zatem nie tylko zawartością, ale i ujęciem problemu, różne było pochodzenie społeczne ich autorów i odmienny przewidywany odbiorca. Łączy je wartość, są to bowiem cenne źródła do badań historycznych mitów, regionalnych tożsamości oraz wyobrażeń o sobie i innych.

Kozacy jako *antemurale christianitatis*: ukraińskie responsy na polsko-litewskie wyzwania

Popularna wśród elit Rzeczypospolitej idea przedmurza chrześcijaństwa jako składowa ideologii sarmackiej była stałym wyzwaniem dla kijowskich hierarchów. Poświęciłam temu problemowi osobną uwagę (Berežnaâ, 2010, s. 268–277), dlatego tu ograniczam się jedynie do krótkiego

4 Według najnowszego datowania latopis Wełyczki powstał pod koniec XVII w., najpóźniej do 1725 r. Zob. np.: Veličko, 2020.

zarysowania problemu. Dla hierarchów kijowskich problemem było uczestnictwo Kozaków w obronie granic Rzeczypospolitej pod koniec XVI w. (Plokh, 2001, s. 102; Lepâvko, 2004; Pilipenko, 2014, s. 155–156). Nowe impulsy pojawiły się w czasach po unii brzeskiej, zwłaszcza wraz z odnowieniem w 1620 r. struktur hierarchicznych prawosławnej metropolii kijowskiej przez patriarchę jerozolimskiego Teofanesa, przy wsparciu wojsk kozackich pod wodzą hetmana Piotra Konaszewicza Sahajdaczego (Plokh, 2001, s. 112–118). Kijowskim hierarchom tamtych czasów, niezalegalizowanym przez króla, kozacy – obrońcy prawosławia przywodzili pamięć o „dawnych prawach i wolnościach” prawosławnych w Rzeczypospolitej. Nie dopuszczali oni jednak myśli o istnieniu odrębnego państwa prawosławnego. Był to obraz idealnego „prawosławnego przedmurza” w ówczesnych granicach państwa. Tego rodzaju wizję znajdziemy w dziełach Hioba Boreckiego (1560–1631), Melecjusza Smotryckiego (1577–1633) oraz Kasjana Sakowicza (1578–1647).

Tendencja do idealizacji Kozaczyzny przez hierarchów prawosławnych przetrwała do połowy XVII w. i zakończyła się wraz z wojnami, w trakcie których Kozacy czasami walczyli po stronie byłych wrogów – Turków i Tatarów. Oprócz tego państwowe aspiracje kozackiej starszyny nie pasowały do modelu współistnienia władz duchownych i świeckich, które wspierała hierarchia prawosławna. Z czasem uwaga została zwrócona w stronę cara moskiewskiego, którego zaczęto uważać za prawdziwego „obrońcę prawosławia”. Najśłynniejszym przykładem takiej „translacji *antemurale*” jest bez wątpienia *Sinopsis* przypisywany Innocentemu Gizelowi (1600–1683). Tam kozacko-moskiewskie wojsko było siłą, która zwycięża dla chwały „życiodajnego krzyża” (*Sinopsis*, s. 372–373, 378). Aspekt religijny dominuje w opisach walki z muzułmanami, a armia kozacka może zwyciężyć wroga wyłącznie pod berłem prawosławnego cara.

W jakim stopniu polityczne orientacje duchownej hierarchii zbiegały się z retoryką, czy nawet strategią starszyny kozackiej? Warto odnotować, że pojęcie przedmurza bardzo rzadko spotykamy w oficjalnej korespondencji kozackiej. Wyjątkiem jest list hetmana Iwana Mazepy do Cesarza Józefa I (1707), w którym nazywa on Kozaków „bastionem całego chrześcijaństwa” (Mac’kiv, 1995, s. 231–242) i wykorzystuje ten topos dla celów politycznych lub pozyskania materialnego wsparcia.

Wydaje się zatem, że idea przedmurza była w praktyce raczej figurą retoryczną. Od połowy XVII w. kozaccy przywódcy wykorzystywali ten rzadko występujący motyw do potrzeb bieżących i w zależności od politycznej koniunktury. Jak trafnie zauważyła Natalia Jakowenko, elity kozackie funkcjonowały w obrębie „wielkiego trójkąta”, w ramach którego Ukraina manewrowała od początku kozackiej rewolucji między Osmanami, Moskwą a Rzeczpospolitą (Âkovenko, 2005, s. 387).

Jak ten problem był interpretowany w kronikach? Większość kronikarzy podkreślała szczególną rolę Kozaków w obronie prawosławia. Wykorzystana w tym celu terminologia odnosi się do repertuaru leksyki związanej z wizją *antemurale*. Na przykład Hrabianka używa pojęcia „muru” dla przedstawienia heroizmu kozackiego:

За славу службу козацьку король польський Жигмонт перший віддав козакам навечно землю біля Дніпра (...) і наказав, аби, стіною ставши, не пускали наїздів турок і татар на Русь і Польщу (*Litopis gadâc'kogo polkovnika*, 1992, s. 21).

Podobnie postąpił Samuel Wełyczko, cytując fragment *Słowa (Слово до православного і тезоіменитого Запорозького воїнства)* Symeona Połockiego ze zbioru *Duchowna wieczera (Вечеря духовна, 1681, druk w 1683 r.)*: „Ви грудьми своїми, як необорною стіною, огороджуєте російську землю і захищаете її від нечестивих бусурман” (Veličko, 1991, t. 2, s. 218). Piotr Symonowski (1717–1809) w pracy *Krótki opis* przedstawił Kozaków jako niepokonany kamienny mur:

одни только Козаки Татарамъ и Туркамъ тогда и опасны были, а Польшѣ отъ непріятельскихъ нападеній за каменную служили стѣну (Simonovskij, 1847, s. 10).

Wspomniany autor, „ostatni wielki kronikarz kozacki osiemnastego wieku” (Plokh, 2012, s. 166), był absolwentem Akademii Mohylańskiej oraz sędzią kijowskim. Uważał ukraińskich Kozaków za najważniejszy bastion na granicy ze światem muzułmańskim i porównywał ich do rycezy zakonów joannitów:

засѣдая на Турковъ и Татаръ, съ которыми они, въ примѣръ Кавалеровъ ордена Святаго Іоанна, безпрестанную брань имѣли, чѣмъ тѣмъ непріятелемъ всякой путь къ Польскому Королевству и Великому Княжеству Литовскому заградили, и были службою своею Польшѣ такъ какъ средостѣние (Simonovskij, 1847, s. 4; Dzira, 2005, s. 318).

Niektórzy kronikarze kozaccy rozróżniali między starszyzną oraz niższymi warstwami kozackimi. Wojenne zasługi tych ostatnich przeważnie gloryfikował Hrabianka. Siczowcy, wedle jego słów, to miłujący wolność Kozacy, walczący z bisurmanami w obronie chrześcijaństwa:

з власної волі подалися на бусурман, стали на захист християн та їхніх кордонів. (...) Тим козакам, що добровільно несли службу у широких і безмежних степах, має завдячувати все християнство і з подивом має говорити про них (*Litopis gadâc'kogo polkovnika*, 1992, s. 164).

Według Carstena Kumke właśnie ta idea w kombinacji z samookreśleniem Siczowców jako głównych obrońców ziem ukraińskich często kontrastowała z aspiracjami politycznymi starszyny (Kumke, 1993, s. 303–305, 451–477). Kronika Welyczki jest bogata w podobne treści, autor upatrywał na Siczy Zaporoskiej „kwintesencji władzy narodowej” (Âkovenko, 2005, s. 442–443), a samych Siczowców uważał za miłośników ukraińskiej ojczyzny oraz wiary prawosławnej. Można nawet zauważyć, że gloryfikacja heroizmu niżowych Kozaków w niektórych kronikach kancelarystów służyła wyniesieniu antymuzułmańskiej składowej mitu *antemurale* na poziom epicki.

Nie każdy kronikarz kozacki był zwolennikiem idei „Siczowego przedmurza”. Na przykład autor *Latopisu Samowydca* był bardzo krytyczny wobec anarchicznego zachowania kozackiej „gołoty” (Dzira, 1971, s. 27–28). Jednakże większość ukraińskich latopisów, nie tylko pióra kancelarystów kozackich, operuje pojęciem rycerza honorowego i to ten wątek był często „zdobiony” retoryką przedmurza.

Trzy postacie historyczne otrzymały od kronikarzy honorowy tytuł bastionów chrześcijaństwa: hetman Piotr Konaszewicz Sahajdaczny (1582–1622), hetman Bohdan Chmielnicki (1597–1657) oraz król Jan III Sobieski (1629–1696). Kronikarze oddawali hołd Sobieskiemu jako uosobieniu polsko-litewskiego *antemurale christianitatis* po zwycięstwie w 1683 r. (Tazbir, 2004, s. 101). Welyczko tak opisuje słynny wjazd króla do Wiednia:

Після такої даної Богом преславної перемоги християн над бусурманами (...) король Собеський із невеликим числом своїх підручних в'їхав перед вечором до Відня. Віденські обложенці вітали його з радісним плачем, називаючи його після Бога своїм другим Салватарем, одні за одягу королівську, інші за руку хапаючи, цілували й дякували (Veličko, 1991, t. 2, s. 294)⁵.

Kronikarze nieustannie poszukiwali lokalnego bohatera rangi Sobieskiego, który by odpowiadał kryteriom obrońcy chrześcijaństwa. Najwyraźniej do roli tej pasował kozacki przywódca hetman Sahajdaczny, bohater walk z Turkami, kojarzony przede wszystkim z bitwą pod Chocimiem (1621). Nie tylko kozackie, lecz także monasterskie kroniki regionalne opisywały zwycięstwa hetmana w duchu *antemurale*. *Hustyńki latopis* nazywa go „дуже войовничим чоловіком та страшним для всіх ворогів”

5 Podobnie *Dobromilski Latopis* (*Добромильський літопис*) obejmujący lata 1648–1700, napisany przez grekokatolickiego księdza Symeona Korosteńskiego, wspomina zasługi wojenne Jana III Sobieskiego (*Dobromil'skaâ letopis'*, 1888, s. 240)

(*Gustynskaâ letopis'*, 2003, s. 156). Dla Hrabianki Sahajdaczny to „славний гетьман запорізький, великий оборонець віри православної” (*Litopis gadâc'kogo polkownika*, 1992, s. 30). Nawet Joachim Jerlicz (1598–1674), który raczej negatywnie oceniał działalność Kozaków, w swojej kronice nie pominął Sahajdacznego (Perdenia, 1964–1965, s. 175–176; Âkovenko, 2012, s. 63–104; Borek, 2002, s. 65–88), prezentując postać honorowego rycerza (Jerlicz, 1853, s. 5; Borek, 2001, s. 252).

Inną reakcją kronikarzy na wyzwania polskiego przedmurza było tworzenie kultu Bohdana Chmielnickiego. Ten temat jest bardzo dobrze zbadany w historiografii ukraińskiej, zwłaszcza w kontekście powstania mitu kozackiego. Według Walerija Szewczuka literacki kult przywódcy kozackiego jest obecny dopiero na początku XVIII w. na terenach Lewobrzeżnej Ukrainy w granicach Imperium Rosyjskiego (Ševčuk, 2004–2005, s. 93–98; Kralûk, 2016, s. 134). Serhii Plokhyy podkreśla, że właśnie bitwa połtawska (1709) jest uważana za punkt przełomowy w rozwoju kultu Chmielnickiego. Już w latach 20. XVIII w. Chmielnicki „był traktowany jak założyciel i nawet więcej, obrońca całego narodu” (Plokhyy, 2006, s. 348–349; Plokhyy, 2002, s. 45–54).

Te obserwacje odnoszą się także do latopisów ukraińskich. Kult Chmielnickiego zawiera kilka elementów mitu *antemurale*, włącznie z sakralizacją bohatera w zderzeniu z klarowną definicją obrazu wroga. Największy wkład w formowanie postpołtawskiego kultu Chmielnickiego wnieśli dwaj kronikarze: Hrabianka i Welyczko. Doskonale ilustruje to fragment opisujący śmierć Chmielnickiego:

Помер той, кому разом із вашою милістю панством всюди допомагала всемогутня рука божа стояти при своїй правді за вольність та свої старожитні права проти братів, але разом із тим ворогів наших – польських савроматів” (Veličko, 1991, t. 1, s. 208–209).

Welyczko porównał hetmana do biblijnego proroka:

Бог послав їм, як Мойсея, людину на ймення Богдан Хмельницький, і дав йому підставу й розум визволити від такої тяжкої кормиги лядської вільний малоросійський народ, і віднайти йому сподівану свободу (Veličko, 1991, t. 1, 46).

Tego typu ujęcia nadawały kultowi Chmielnickiego cech mesjanistycznych i miały na celu wspieranie postpołtawskich aspiracji elit ukraińskich. Terminologia przedmurza w kontekście sakralizacji bohatera kozackiego, który bronił nie tylko pogranicza ziem małopolskich, ale i całego państwa moskiewskiego oraz wschodniego chrześcijaństwa, była wykorzystana dla bieżących potrzeb politycznych.

Wysiłki tego rodzaju są widoczne także w przypadku Hrabianki. Kronikarz porównał hetmana kozackiego z postaciami biblijnymi i historycznymi oraz wygłosił przemowę na cześć Chmielnickiego jako prawdziwego wojownika:

щонайвірнішого нашого сина благородного вождя Богдана Хмельницького, який Малу Росію від щонайтяжчого ярма лядського козацькою мужністю вивільнив і що до російського монарха з стольними містами в підданство привів. Я хотів явити всім народам, що не лише славеноруські монархи своєю силою напускали страх на всі сторони, а й їхні піддані, відстоюючи вітчизну і встаючи за образи росіян, спроможні проти щонаймогутніших владарів збройно стояти (*Litopis gadâc'kogo polkownika*, 1992, s. 11).

Obraz Chmielnickiego w latopisie Hrabianki był przeanalizowany przez Franka Sysyna. Badacz zauważył, że w celu podkreślenia heroicznych zasług małosyjskich poddanych cara oraz ich przodków została zastosowana podobna terminologia (Sysyn, 2015, s. 44). W rezultacie ukraińska wersja mitu przedmurza symbolicznie łączyła ze sobą niższych rangą Kozaków z ich słynnymi przywódcami w jednym zbiorczym obrazie bastionu. Kronikarze opisywali „kozackie *antemurale*”, aby zademonstrować zasługi przeszłości, a jednocześnie ugruntować swoją przyszłą pozycję.

Regiony, fortece i klasztory w kronikach ukraińskich

Świadectwa ukraińskich świeckich i kościelnych elit nie ograniczały się jedynie do konstruowania obrazu kozackiego przedmurza. Kronikarze zwracali szczególną uwagę na miejsce poszczególnych regionów, miast i monasterów w historii wojennej ziem ukraińskich. Dotyczy to zwłaszcza kronik kozackich. W porównaniu z latopisami monasterskimi w XVII w., w których głównym tematem było dziedzictwo Rusi Kijowskiej, kanceliści interesowali się zdecydowanie wydarzeniami wojennymi końca XVII i początku XVIII w. (Dzira, 2005, s. 53). Wśród ufortyfikowanych miast najczęściej wspominany był Czehryń, Baturyn, Perejasław, Kijów, Winnica, Zbaraż, Humań, Lwów, Czerkasy, Braclaw, Chocim oraz Kamieniec Podolski.

Innymi ważnymi elementami formowania idei *antemurale* były pojęcia „własnej” ziemi i „ojczyzny”. Ostatnio Zenon Kohut udowodnił, że dwa dziesięciolecia po powstaniu Chmielnickiego „elita kozacka przeszła zdecydowaną przemianę tożsamości: od uznania Rzeczypospolitej za

ojczyznę do przyjęcia w jej miejsce kozackiego/małorosyjskiego państwa (Kohut, 2014, s. 269–289). Zwłaszcza za czasów hetmana Mazepy pojęcie „ojczyzny” zaczyna odgrywać zasadniczą rolę dla określenia ukraińskich ziem oraz Hetmanatu (Sysyn, 2004, s. 42; Plokhly, 2006, s. 333–338). Przy czym większość latopisów „wykazuje dużą płynność terminologiczną” (Kohut, 2011, s. 18). Ogólnie biorąc, w kronikach monasterskich, na przykład w *Latopisie hustynkim*, a także w *Kronice* Teodozego Sofonowicza prawosławni z pojęciem „ojczyzna” kojarzyli społeczność prawosławną w Rzeczypospolitej (Bovgirâ, 2012, s. 183).

Lwowski latopis (*Львівський літопис*) używa pojęcia „Ruś” i „Ukraina” dla określenia różnych terytoriów: „Ukraina” odnosi się do południowo-wschodniego pogranicza Rzeczypospolitej (Bevzo, 1971, s. 105; Bovgirâ, 2012, s. 177), a „Ruś” wskazuje na regiony Podola, Galicji, Wołynia („на руську Подоллю, на Волинь з козаками”) (Bevzo, 1971, s. 121). Kronikarz Mychajło Hunaszewski, absolwent Akademii Zamojskiej, odmiennie interpretuje „Ruś”, widział ją raczej jako wspólnotę etniczno-konfesyjną, a nie terytorialną: „І уступил Хмельницький зо всім войськом на Україну, упоминаючи шляхту універсалом своїм, аби русі, подданих своїх, не губили” (Bevzo, 1971, s. 12, 122).

Inni kronikarze, zwłaszcza kanceliści kozaccy, wskazywali granice ukraińskich ziem w odniesieniu do kozackiego dziedzictwa (Šeluhin, 1936, s. 145–150; Plokhly, 2006, s. 324). *Latopis Samowydca* odróżniał Ukrainę od Wołynia i Podola, definiując kozackie ziemie według ugody Zborowskiej z 1649 r. (*Litopis Samovidcâ*, 1971, 147; Plokhly, 2006, s. 324; Bovgirâ, 2012, 180). Hrabianka podobnie definiował „ziemie kozackie”. Jego zdaniem były to regiony, które nie obejmowały wschodnich terenów Rzeczypospolitej. Według Piotra Kraliuka miało to na celu ugruntowanie chazarskiego mitu dotyczącego pochodzenia Kozaków: w odróżnieniu od innych przedstawicieli ruskich elit, Kozacy mieli być sławnymi spadkobiercami mitycznego, miłującego wolność biblijnego narodu (Kraliuk, 2016, s. 137; Kononenko, 2008).

Także Wełyczko przywoływał mit chazarski, utożsamiał „Ruś” z „Ukrainą” i „Małorosją”, wykorzystywał rozmaite etnonimy dla określenia pojęcia „własnej ziemi”, a wśród najczęściej pojawiających się była „Ukraina małorosyjska” (Bovgirâ, 2018) lub „kozacko-ruska Ukraina”. Granice tego terytorium nie były jasno określone:

достеменно наші зі стародавніх часів землі (...) від Поділля і Волох по Віслу і аж до самого Вільня і Смоленська. Мав наш край довгі й простори кордони, включаючи землі Київську, Галицьку, Львівську, Холминську, Белзьку, Подільську, Волинську, Перемильську, Мстиславську, Вітебську й Полоцьку (Veličko, 1991, t. 1, s. 79).

Wydaje się, że były to bardziej projektowane niż prawdziwe ukraińskie (albo „kozackie”) ziemie. W innym miejscu Welyczko podał szczegółowy opis „ziem ukraińskich”, wskazując tym razem rzeczywiste tereny Hetmanatu Kozackiego i Ukrainy końca XVII i XVIII w. Galicja (Bovgirâ, 2012, s. 179), Wołyń i Podole znalazły się poza granicami tak wyznaczonego obszaru. Dla Welyczki były to niewątpliwie ziemie polskie:

Тоді не лише близькі до України міцні під Польщею міста були поруйновані й занепали, як то Константинів, Бердичів, Збараж і Львів, але від козацької зброї, яка обороняла при своїй правді й істині благочестиву греко-руську віру й стародавні права та вольності козацькі і всенародні українські, мусили тремтіти і терпіти чималий ущербок навіть найміцніші фортеці та замки під Польщею, як Кам'янець-Подільський, Бар, Нестервар, Замостя, Люблін, Броди, Слуцько, Олика (Bovgirâ, 2012, s. 92).

Zaprezentowany w cytowanym fragmencie wykaz jest kluczowy dla rozumienia pojęcia „własnego” terytorium. Welyczko uważa za takie jedyne ziemie: kijowską, czernihowską oraz braclawską, a zatem należące do Hetmanatu. Współistnienie w kronice realnych i wyobrażonych terytoriów jest istotne dla rozumienia płynności krajobrazów kulturowych i politycznych w ówczesnych tekstach. Jest także świadectwem „polifunkcjonalności” (Brogi Bercoff, 2003) ukraińskiej nowożytnej przestrzeni kulturowej, w której pogranicze było postrzegane zarówno jako „własne”, jak i „obce”.

Przywołany wyżej fragment latopisu jest ważny dla atrybucji geograficznej i politycznej kilku ufortyfikowanych miast. Welyczko uważał Lwów oraz Kamieniec Podolski, znane polskie miasta, symbole *antemurale christianitatis*, jednoznacznie za miasta „obce”. Wydaje się, że takie pozycjonowanie nie było przypadkowe. Ze względu na konkurencję z polskim mitem przedmurza oraz na zmiany lojalności mieszkańców miast w sytuacji wojny domowej kronikarze ukraińscy nie nadawali żadnemu z tych miast tytułu ukraińskiego lub kozackiego bastionu chrześcijaństwa.

Nawet Braclaw, który stale przyciągał uwagę kronikarzy, był uważany przede wszystkim za „miasto kozackie”, ale nie za przedmurze Rzeczypospolitej. *Kronika* Sofonowicza wspomina Braclaw siedem razy, wśród innych prawobrzeżnych miast ukraińskich. Autor tej kroniki, archimandryta monasteru św. Michała Archaniola o Złoty Kopyłach w Kijowie, nie pominął również milczeniem udziału litewskich książąt w odbudowie i umocnieniu tych regionów (Sofonovič, 1992, s. 178). Natomiast kanceliści kozaccy koncentrują się głównie na ostatnich wydarzeniach w historii Braclawia, dla przykładu Hrabianka przywoływał opis oblężenia miasta przez kozackiego hetmana Petra Doroszenkę w 1665 r.:

Особливо вперто стояв Браславль (...). Близько чверті року відбивався, однак городяни не могли протистояти величезним силам польського війська та козаків і вимушені були здатися (*Liłopis gadâc'kogo polkôvniķa*, 1992, s. 105).

Lojalność Hrabianki wobec rosyjskiego cara wpłynęła na kształtowanie obrazu Braclawia jako miasta, które bardzo długo opierało się atakującym wrogom. Ta wierność stała się też głównym kryterium w ocenie roli Kozaków w tej wojennej historii (Sysyn, 2003, s. 131). Z tego samego powodu Piotr Symonowski w swojej kronice, która zawiera sporo pasaży z latopisu Hrabianki, nazywa Braclaw „kozackim miastem”, uważa go za centrum kozackiej i prawosławnej kolonizacji i prawie nie wspomina o polsko-litewskich korzeniach jego historii (Simonovskij, 1847, s. 9). Przemilczanie polsko-litewskiej przeszłości miast pogranicznych w opisach historii kancelistów kozackich ma zapewne więcej niż jedno wytłumaczenie. Historiografia współczesna jest zgodna w opinii, że strategia obrony południowo-wschodnich kresów Rzeczypospolitej zakończyła się fiaskiem w XVII w. (Brehunenکو, 2011, s. 39) i przyczyniła się do powstania mitu kozackiego jako opowieści o wolnych obrońcach ze stepu (Lepâvko, 2001). Klęska sił polsko-litewskich w organizacji obrony pogranicza spowodowała, że miasta pograniczne nie były już uważane przez kozackich kancelistów za polskie, lecz wyłącznie za kozackie (zob. także *Černigovskaâ letopis'*, 1856, s. 65).

Niemniej jednak żadna kronika nie używa tytułu *antemurale* w stosunku do „miast kozackich”. Przyczyną z pewnością była zmiana lojalności przez mieszkańców miast w toku wojen XVII – początku XVIII w. Okrucieństwa wojenne i zmieniające się jurysdykcje utrudniały formowanie obrazu miast jako ostatnich bastionów na granicach większej wspólnoty, np. Rzeczypospolitej, Księstwa Moskiewskiego czy też Hetmanatu. Jednocześnie obraz wroga, jeden z najważniejszych elementów toposu przedmurza, był w tej sytuacji trudny do zdefiniowania. Mieszkańcy miast zostali pozostawieni sami sobie w walce o przeżycie.

Historia miasta Humań, twierdzy wschodniego Podola, jest bardzo dobrą ilustracją tej sytuacji. Kronikarze nazywają Humań m.in. „kozackim miastem” (*Černigovskaâ letopis'*, 1856, s. 35), „przesławnym grodem ukraińskim pogranicznym” (*Liłopis Samovidcâ*, 1971, s. 119), „chwalebnym miastem” (Simonovskij, 1847, s. 9), „miastem ukraińskim” (*Dobromil'skaâ letopis'*, 1888, s. 239), „przesławnym ukraińskim, kozacko-ruskim miastem” (Veličko, 1991, t. 2, s. 177). Tym, co wyróżnia tę listę określeń Humania, jest brak elementów charakterystycznych dla wizji „przedmurza”. Można go wyjaśnić wydarzeniami z drugiej połowy XVII w., kiedy miasto stało się polem bitwy pomiędzy kilkoma mocarstwami. Jeżeli mieszkańcy

Humania musieli walczyć, robili to najczęściej w obronie własnego miasta, nie zaś większej wspólnoty. W rezultacie walka o przetrwanie miasta i jego mieszkańców nie pozwoliła nadać Humanowi tytułu „chwalbnego ukraińskiego pogranicznego miasta” i dodatkowych atrybutów nieporuszonej twierdzy *antemurale* (*Černigovskaâ letopis'*, 1856, s. 65).

To samo dotyczy nie tylko miast, ale także ukraińskich klasztorów. Niektóre z nich uzyskały honorowy tytuł „klasztorów kozackich”, a wśród nich prawosławny Międzygórski Monaster Przemienienia Pańskiego (blisko Kijowa) oraz monaster Zaśnięcia Matki Bożej w Trechtymirowie (w obwodzie czerkaskim). Oba klasztory stały się schronieniem Kozaków, oba funkcjonowały jako szpitale dla kozackich weteranów i kalek. W XVII w. Kozacy oficjalnie obejmowali patronat nad klasztorami Międzygórskim i Trechtymirowskim: hetman, pułkownicy oraz cała Sicz Zaporoska odgrywali rolę fundatorów i donatorów. Monaster Międzygórski był również zobowiązany do wysyłania duchowieństwa do Siczy dla zapewnienia opieki duchowej (Drozdowski, 2013, s. 272).

Jedynie *Lwowski latopis* nadaje monasterowi Międzygórskiemu cech przedmurza chrześcijaństwa. Opis wydarzeń z 1630 r., kiedy klasztor odparł ataki niemieckich najemników, zawiera passusy, w których mnisi są przedstawieni jako obrońcy „całej Rusi”:

Що ж, розумієте, в яком ми страху були, же юж в козацькім монастиру, на котрий вшистки зубами скреготали! І певне, гди би ся їм ведлугу замислов їх повело, вшисткой би ся русі було достало, але тамтому місцу на горі так ся трагедія точила (Bevzo, 1971, s. 109; Kuz'muk, 2006, s. 28; Drozdowski, 2013, s. 270).

Natomiast monaster w Trechtymirowie, który został przekazany Kozakom przez króla Stefana Batorego w 1575 r. w celu założenia w jego murach szpitala i przytułku dla weteranów, nie uzyskał w opinii kronikarzy statusu wojennej twierdzy. Powodem może być upadek klasztoru w Trechtymirowie w drugiej połowie XVII w. i fakt, że to monaster Międzygórski stał się głównym klaszturem wojskowym dla Kozaków (Žarkih, 2013, s. 140).

Nie tylko wojny domowe, ale i zmiany w rozumieniu „obcych” i „swoich” terytoriów były przeszkodami do tworzenia ukraińskiej wersji toposu *urbs antemurale*. Ponadto polska mitologia przedmurza chrześcijaństwa uniemożliwiła ukraińskim kronikarzom użycie tego terminu w odniesieniu do miast ufortyfikowanych. Przykład Lwowa i Kamieńca Podolskiego najlepiej ilustruje tę tezę.

Od lat 50. XVII w. Lwów był postrzegany w polsko-litewskiej opinii publicznej jako przedmurze chrześcijaństwa i Korony Polskiej, jako *urbs*

semper fidelis („zawsze wierne miasto”). W 1658 r. Lwów razem z Krakowem i Wilnem oficjalnie otrzymał od Sejmu oraz od papieża Aleksandra VII ten status: „stateczney wiary ku Nam y Rzpltey miasto Lwow” (*semper fidelis Poloniae*) (von Werdt, 2013, s. 83). Wśród jasno określonych wrogów Lwowa w tych dokumentach byli Tatarzy, Turcy oraz ukraińscy Kozacy.

Ukraińscy kronikarze musieli odpowiedzieć na to wyzwanie. Galicyjskie miasto Lwów, jak wspomniano wyżej, niekoniecznie było zdefiniowane jako „własne”, czyli „ukraińskie miasto”. Sytuację dodatkowo komplikowały liczne ataki kozackie na Lwów w drugiej połowie XVII w. (Borek, 2001, s. 183). W rezultacie kronikarze ograniczyli się do uznania Lwowa za „wielkie miasto” (*Sinopsis*, s. 345), „chwalebne miasto” (Sofonovič, 1992, s. 302), miasto, które Kozacy „ради благочестивыхъ не воевали” (*Kratkoe opisanie Malorossii*, 1878, s. 243), które „только на восточную сторону нѣскольکو былъ укрѣпленъ, но для защищенія себя тогда ни людей способныхъ, а ни провіанта не имѣлъ” (Simonovskij, 1847, s. 26). Tragiczny los Lwowa w ogniu wojny domowej, jego oficjalny status „polskiego *antemurale*” oraz położenie geograficzne były czynnikami, które utrudniały nadanie w owym czasie tytułu ukraińskiego lub kozackiego przedmurza miastu Lwów.

Podobnie kształtowała się historia Kamieńca Podolskiego. W pierwszej połowie XVII w. miasto zostało nazwane *totius christianitatis* (...) *propugnaculum* („bastionem (...) całego chrześcijaństwa”). Strategicznie ważne położenie miasta bezpośrednio na wschodniej granicy Rzeczypospolitej z państwem osmańskim (Tazbir, 2004, s. 73) oraz fakt, że całe Podole tworzyło część Korony (Kurtyka, 2004; Mandzy, 2004; Kiryk, 2000–2005; Król-Mazur, 2008), decydowały o pozycji, którą miasto zajmowało w pamięci kulturowej polsko-litewskiej szlachty. Kamieniec Podolski był najśłynniejszym polskim symbolem *urbis antemurale*.

Podobnie jak w przypadku Lwowa, ukraińscy kronikarze nie mogli zignorować istnienia tego wątku. Dwa wydarzenia przyciągnęły za sobą osobliwą uwagę: oblężenie Kamieńca Podolskiego przez kozackie wojsko Bohdana Chmielnickiego w 1652 r. oraz zdobycie miasta przez Turków w 1672 r. W obu przypadkach kronikarze używali retoryki *antemurale* do nadania miastu szczególnego, bowiem sakralnego statusu. Dla przykładu Welyczko objaśniał odwrót wspólnego kozacko-tatarskiego wojska od bram miasta w 1652 r. aktem subordynacji Boskiej Woli: „Одначе важко було щось вдяяти уфундованому весильною божою правицею Кам’янцю, хіба що голодом його виморити” (Veličko, 1991, t. 1, s. 101).

Wydaje się, że w tej oraz w innych interpretacjach kronikarzy ukraińskich opieka Pańska nad twierdzą w Kamieńcu, mimo wszystkich wyzwań polskiego mitu *antemurale*, nie wzbudzała żadnych wątpliwości.

Nie opisywali oni jednak historii miasta w terminach ani przedmurza Rzeczypospolitej, ani „ukraińskiego” czy „kozackiego bastionu”.

* * *

Podsumowując, powróćmy do pytań sformułowanych przez Losson: czy nowożytni kronikarze ukraińscy (ruscy) używali terminu *antemurale christianitatis*, a jeśli go unikali, to z jakiej przyczyny?

W toku XVII w. kronikarze ukraińscy poszukiwali różnych możliwości, aby godnie odpowiedzieć na wyzwania polsko-litewskiego mitu przedmurza chrześcijaństwa, a nawet aby stworzyć własną wersję tej narracji. Inicjatywa pochodziła od prawosławnych hierarchów kijowskich na początku XVII w., którzy kreowali Kozaków na obrońców prawosławia oraz praw ruskich obywateli Rzeczypospolitej. W toku wojen kozackich koncepcja „bastionu kozackiego” uległa jednak przemianie. Pod koniec XVII stulecia w kronikach monasterskich, a zwłaszcza w *Sinopsis*, car zaczął być przedstawiany jako obrońca wiary prawosławnej. Kozacy zaś zasługiwali na ten tytuł wyłącznie w przypadku zjednoczenia się z wojskiem moskiewskim.

Na początku XVIII w. inną koncepcję bastionu zaproponowali kanceliści kozacy. W ich interpretacji Kozaczyzna była jedynym gwarantem praw i wolności narodu ukraińskiego (lub małorosyjskiego) w Imperium Rosyjskim. Kanceliści zastosowali retorykę „murów”, „barier” i „przeszkód” w sensie retoryki *antemurale*, aby podkreślić szczególne osiągnięcia Kozaków w obronie prawosławnej wiary, a także ukraińskiej ojczyzny w granicach Imperium Rosyjskiego lub Rzeczypospolitej. Niektórzy kanceliści starali się szczególnie uwypuklić zasługi Siczowców jako wolnej i mężnej wspólnoty, przeciwstawiającej się chciwym kozackim elitom. Po klęsce połtawskiej w 1709 r. kozacy kronikarze stworzyli kult hetmana Bohdana Chmielnickiego jako bohatera i uosobienia przedmurza w celu zdobycia większego kapitału politycznego wśród elit Imperium Rosyjskiego.

Pojęcie *antemurale* odnosiło się zatem do konkretnej społeczności: osobistości lub warstwy społecznej, nie zaś do miast czy terenów geograficznych. Kronikarze unikali stosowania terminologii „bastionowej” w odniesieniu do terytoriów lub miejsc historycznych. Ta odmowa identyfikacji obrazu przedmurza z twierdzami lub innymi punktami na mapie może być uważana za szczególną cechę ukraińskiej wersji mitu przedmurza.

Prawdopodobnie istniało kilka przyczyn takiego podejścia. Po pierwsze ukraińscy kronikarze nie wykazywali konsekwencji i jednomyślności w przedstawieniu „swoich” lub „obcych” ziem. Częste zmiany granic,

terytorialnej jurysdykcji doprowadziły także do płynności w geograficznej terminologii. Następnie skutek konfrontacji z rozpowszechnionym polsko-litewskim mitem przedmurza, ale też w związku ze zmianami lojalności mieszkańców miast, kronikarze nie nadawali tytułu *urbs antemurale* twierdzom, klasztorom czy ufortyfikowanym miastom. Jedynie Kamieniec Podolski (i w mniejszym stopniu Lwów) był uznany za miasto prowadzone „Boską Ręką”, ale nie za „ukraiński” czy „kozacki” bastion.

Z perspektywy historycznej wydaje się, że stosowanie terminologii *antemurale* głównie w odniesieniu do Kozaków i ich przywódców, nie zaś ukraińskich terenów czy miast, nie było dobrą strategią. W czasach, kiedy Kozacy wchodzili w sojusz z Tatarami krymskimi, na obrazie przedmurza zjawily się pierwsze rysy: muzułmanie z Chanatu byli raczej towarzyszami broni niż zapiekłymi wrogami. Najwyraźniej transformacja ta została wyrażona w słynnej *Konstytucji Benderskiej* (*Pacta et Constitutiones legum libertatumque Exercitus Zaporoviensis*, 1710) Pyłypa Orlyka, jednego z najbliższych współpracowników hetmana Mazepy (*Pacta*, 1847). Idea obrony prawosławia przecina się tu z pojęciem genealogiczno-geograficznego związku Kozaków, Gotów oraz krymskich muzułmanów (Bereżna, 2010). Takim sposobem antymuzułmański front tracił powoli sens. Co więcej, jak tylko ukraińska Kozaczyzna zaczęła stopniowo znikać z areny społecznej od połowy XVIII w., powoli wygasła też idea bastionu kozackiego. Nawet teksty promotorów oświecenia, w których często brzmiała idea Ukrainy jako wolnego kraju na skraju Europy, nie były w stanie zatrzymać tego procesu. Według Wolodymyra Krawczenki na przełomie XVIII i XIX w. ziemię ukraińskie były postrzegane tylko jak „ziemie pomiędzy”, cierpiące ze względu na swoją „fatalną geograficę”. Wskutek podziałów terytorialnych idea ukraińskiego *antemurale* nie rozpowszechniła się. Dopiero formowanie współczesnej ukraińskiej narracji historycznej w przededniu I wojny światowej uutorowało drogę do nowej mitologii ukraińskiego przedmurza (Kravchenko, 2019).

BIBLIOGRAFIA

- Armstrong, J. (1992). *Myth and History in the Evolution of Ukrainian Conscientiousness*. W: P.J. Potichnyj, M. Raeff, J. Pelenski i G. Zekulin (red.), *Ukraine and Russia in Their Historical Encounter*. Edmonton: CIUS University Press, 125–139.
- Apanovič, E. – Апанович, Е. (1983). *Рукописная светская книга XVIII в. на Украине: исторические сборники*. Киев: Наукова думка.
- Âkovenko, N. – Яковенко, Н. (2005). *Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України*. Київ: Критика.

- Âkovenko, N. – Яковенко, Н. (2012). *Дзеркала ідентичності. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI – початку XVIII століття*. Київ: Критика.
- Berezhnaya, L. (2008). Ruthenian Lands and the Early Modern Multiple Borderlands in Europe: Ethno-confessional Aspect. W: Th. Bremer (red.), *Religion and the Conceptual Boundary in Central and Eastern Europe*. London: Palgrave, 40–65.
- Berezhnaya, L. i Hein-Kircher, H. (2019, 2nd edition 2022). Constructing a Rampart Nation: Conceptual Framework. W: L. Berezhnaya i H. Hein-Kircher (red.), *Rampart Nations. Bulwark Myths of East European multi-confessional societies in the age of nationalism*. New York: Berghahn Books, 3–30.
- Berežnaâ, L. – Бережная, Л. (2010). Казацкий бастион 17 века – взгляд изнутри и снаружи. W: L. Steindorff (red.), *Religion und Integration im Moskauer Russland. Konzepte und Praktiken, Potentiale und Grenzen*. 14. –17. Jahrhundert. Wiesbaden: Harrassowitz, 265–296.
- Bevzo, O. – Бевзо, О. (1971). *Львівський літопис і Острозький літописець: Джерелознавче дослідження*. Київ: Наукова думка.
- Borek, P. (2001). *Ukraina w staropolskich diariuszach i pamiętnikach. Bohaterowie, fortece, tradycja*. Kraków: Collegium Columbinum.
- Borek, P. (2002). *Szlakami dawnej Ukrainy: studia staropolskie*. Kraków: Collegium Columbinum.
- Bovgirâ, A. – Бовгиря, А. (2012). Образи козацького історіописання XVII–XVIII ст. W: О. Удод (red.), *Академічні та доакадемічні образи української історіографії*. Київ: НАН України. Ін-т історії України, 150–192.
- Bovgirâ, A. – Бовгиря, А. (2015). [Recenzja]: Katarzyna Losson. Komu miła całość Ojczyzny. Świadomość i aspiracje polityczne kancelistów kozackich (1670–1720). *Україна в Центрально-Східній Європі*, nr 15, 427–430.
- Bovgirâ, A. – Бовгиря, А. (2018). Представление о „своей” земле в исторических нарративах Гетманщины второй половины XVII-XVIII в. W: А. Доронин (red.), *Нарративы руси конца XV – середины XVIII в.: в поисках своей истории*. Москва: РОССПЭН, 293–310.
- Brehunenکو, V. – Брехуненко, В. (2011). *Козаки на Степовому Кордоні Європи: Типологія козацьких спільнот XVI – першій половині XVII ст.* Київ: Інститут української археографії.
- Brehunenکو, V. – Брехуненко, В. (2014). *Східна брама Європи. Козацька Україна в середині XVII–XVIII ст.* Київ: Інститут української археографії.
- Brogі Bercoff, G. (2003). Rus', Ukraine, Ruthenia, Wielkie Księstwo Litewskie, Rzeczpospolita, Moskwa, Rosja, Europa Środkowo-Wschodnia: o wielowarstwowości i polifunkcjonalizmie kulturowym. W: A. Alberti (red.), *Contributi italiani al XIII congresso internazionale degli slavisti*. Pisa: Associazione italiana degli slavisti, 325–387.

- Černigovskaâ letopis' – Черниговская летопись (1856). W: *Южнорусские летописи, открытые и изданные Н. Белозерским*, t. 1. Киев: Университетская типография.
- Dobromil'skaâ letopis' – Добромильская летопись (1888). W: *Сборник летописей, относящихся к истории Южной и Западной Руси*. Киев: Тип. Г.Т. Корчак-Новицкого, 239–240.
- Dorošenko, D. – Дорошенко, Д. (1923). *Огляд української історіографії. Державна школа: Історія. Політологія*. Прага: Державна друкарня.
- Drozdowski, M. (2013). *Kozaczyzna zaporoska a Międzygórski Monaster Przemienienia Pańskiego*. W: W. Walczak i K. Łopatecki (red.), *Stan badań nad wielokulturowym dziedzictwem dawnej Rzeczypospolitej*, t. 6. Białystok: Instytut Badań nad Dziedzictwem Kulturowym Europy.
- Dzira, A. – Дзира, Я. (1971). Вступ. W: *Літопис Самовидця*. Київ: Наукова Думка, 9–42.
- Dzira, A. – Дзира, Я. (1991–1992). Михайло Грушевський та козацьке літописання XVII–XVIII ст. *Український історик*, nr 3–4/1–4, 130–146.
- Dzira, I. – Дзира, І. (2005). *Козацьке літописання 30-х – 80-х рр. XVIII ст: джерелознавчий та історіографічний аспекти*. Київ: Інститут історії України.
- Dzira, I. – Дзира, І. (2015). Українське літописання XV–XVIII ст. у вітчизняній науковій літературі 1830–1860-х рр. *Спеціальні історичні дисципліни: питання теорії та методики*, t. 26–27, 223–241.
- Galenko, O. – Галенко, О. (1998). Лук та рушниця в лицарській символіці українського козацтва : до питання про східно-західні впливи на Україні в XVI–XVII ст. *Mediaevalia Ucrainica: ментальність та історія ідей*, nr 5, 49–66.
- Gruševskij, M. – Грушевський, М. (1934). *Об украинской историографии XVIII века*. Несколько соображений. *Известия Академии наук СССР*. Seria VII: Отделение общественных наук, nr 3, s. 215–223.
- Gustynskaâ letopis' – Густынская летопись (2003). W: *Полное собрание русских летописей*, t. 40. Санкт-Петербург: ГИПП Искусство России.
- Hein-Kircher, H. (2006). *Antemurale christianitatis. Grenzsituation als Selbstverständnis*. W: H. Hecker (red.), *Grenzen. Gesellschaftliche Konstitutionen und Transfigurationen*. Essen: Klartext, 129–148.
- Jerlicz, J. (1853). *Latopisiec albo kroniczka różnych spraw i dziejów dawnych i teraźniejszych czasów*. Warszawa: Maur. Wolff.
- Kappeler, A. (2003). *Der Schwierige Weg zur Nation. Beiträge zur neueren Geschichte der Ukraine*. Wien: Böhlau.
- Kiryk, F. (2000–2005). *Kamieniec Podolski. Studia z dziejów miasta i regionu*. Kraków: AP.
- Kohut, Z. (1999). The Development of a Ukrainian National Historiography in Imperial Russia. W: T. Sanders (red.), *Historiography of Imperial Russia*:

- The Profession and Writing of History in a Multinational State*. Armonk: Taylor & Francis, 457–458.
- Kohut, Z. (2011). *Making Ukraine. Studies on Political Culture, Historical Narrative, and Identity*. Edmonton: CIUS Press.
- Kohut, Z. (2014). From Commonwealth to Ukraine: The Reconceptualization of “Fatherland” in Cossack Political Culture (1660s–1680s). *Canadian Slavonic Papers*, 56, nr 3–4, 269–289.
- Kolesnik, I. – Колесник, І. (2000). *Українська історіографія (XVIII - початок XX століття)*. Київ: Генеза.
- Копоненко, W. – Кононенко, В. (2008). *Козацький автономізм у проєкції малоросійської та хозарської концепції. Україна в Центрально-Східній Європі (з найдавніших часів до кінця XVIII ст.)*, 8, 247–265.
- Kononenko, W. (2016). [Recenzja]: Katarzyna Losson, „Komu miła całość Ojczyzny” Świadomość i aspiracje polityczne kancelistów kozackich (1670–1720). *Kwartalnik Historyczny*, nr 1, 158–163.
- Kralůk, P. – Кралюк, П. (2016). *Козацька міфологія України: творці та епігони*. Харків: Фоліо.
- Kravchenko, V. (2019, 2nd edition 2022). Why didn't the antemurale historical mythology develop in early 19th-century Ukraine? W: L. Berezhnaya i H. Hein-Kircher (red.), *Rampart Nations. Bulwark Myths of East European multiconfessional societies in the age of nationalism*. New York: Berghahn Books, 208–240.
- Król-Mazur, R. (2008). *Miasto trzech nacji. Studia z dziejów Kamieńca Podolskiego w XVIII wieku*. Kraków: Avalon.
- Kratкое описание Малороссии – *Краткое описание Малороссии. Летопись Самовидца по новооткрытым спискам* (1878). Киев: К.Н.Милевскаго.
- Kumke, C. (1993). *Führer und Geführte bei den Zaporoger Kosaken. Struktur und Geschichte kosakischer Verbände im polnisch-litauischen Grenzland (1550–1648)*. Wiesbaden: Harrasowitz.
- Kuz'muk, O. – Кузьмук, О. (2006). „Козацьке благочестя”: Військо Запорозьке Низове і київські чоловічі монастирі в xvii-xviii ст.: еволюція взаємовідносин. Київ: Стилос.
- Kurtyka, J. (2004). Podolia: the ‘Rotating Borderland’ at the Crossroads of Civilizations in the Middle Ages and in the Modern Period. W: T. Wunsch i A. Janeczek (red.), *On the Frontier of Latin Europe. Integration and Segregation in Red Ruthenia, 1350–1600*. Warszawa: Institute of Archaeology and Ethnology of the Polish Academy of Sciences, 119–187.
- Lawaty, A. (2015). The Figure of ‘Antemurale’ in the Historiography. W: M. Zadencka (red.), *East and Central European History Writing in Exile 1939–1989*. Leiden: Brill, 360–374.
- Лєра́нко, S. – Лєпявко, С. (2004). Проєкти оборони українських кордонів у політичній думці Речі Посполитої кінця XVI століття. W: J. Duzinkiewicz

- (red.), *States, societies, cultures. East and West. Essays in honor of Jaroslaw Pelenski*. New York: Ross Pub., 565–585.
- Lîtopis gadâc'kogo polkovnika – *Літопис гадяцького полковника Григорія Грабянки* (1992). Київ: Знання.
- Lîtopis Samovidcâ – *Літопис Самовидця* (1971). Київ: Наукова думка.
- Losson, K. (2013). *Komu miła calość Ojczyzny. Świadomość i aspiracje polityczne kancelistów kozackich (1670–1720)*. Warszawa: Neriton.
- Мас'ків, Т. – Мацьків, Т. (1995). *Гетьман Іван Мазепа в західноєвропейських джерелах, 1687–1709*. Київ–Полтава: Інститут української археології.
- Mandzy, A.O. (2004). *A City on Europe's steppe Frontier: an urban History of early modern Kamianets-Podilsky, Origins to 1672*. Chichester: Columbia University Press.
- Ми́чик, Ї. – Ми́чик, Ю. (1978). *Украинские летописи XVII века*. Днепропетровск: ДГУ.
- Ми́чик, Ї. – Ми́чик, Ю. (2007). Козацькі літописи. W: *Енциклопедія історії України*, т. 4. Київ: Наукова думка, 425–426.
- Момрік, А. – Момрік, А. (1998). Біблійна генеологія в етногенетичних концепціях польських та українських літописців і хроністів (до постановки проблеми). *Mediaevalia Ucrainica: ментальність та історія ідей*, nr 5, 111–118.
- Раста et Constitutiones, legum libertatumque exercitus Zaporoviensis (1847). *Чтения в обществе истории и древностей Российских*, nr 3, 1–18.
- Perdenia, J. (1964–1965). Jerlicz Joachim (ur. 1598). W: *Polski Słownik Biograficzny*, т. 11. Warszawa–Kraków: Nakł. Polskiej Akademji Umiejętności, 175–176.
- Pilipenko, W. – Пилипенко, В. (2014). *Перед лицем ворога. Польська антитурецька література середини XVI – середини XVII ст.* Київ: Інститут української археології.
- Ploky, S. (1994). Historical Debates and Territorial Claims: Cossack Mythology in the Russian-Ukrainian Border Dispute. W: S.F. Starr (red.), *The Legacy of History in Russia and the New States of Eurasia*. Armonk: M.E. Sharpe, 147–170.
- Ploky, S. (2001). *The Cossacks and Religion in Early Modern Ukraine*. Oxford: Oxford University Press.
- Ploky, S. (2002). *Tsars and Cossacks: A Study in Iconography*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Ploky, S. (2005). *Unmaking Imperial Russia: Mykhailo Hrushevsky and the Writing of Ukrainian History*. Toronto: University of Toronto Press.
- Ploky, S. (2006). *The Origins of the Slavic Nations: Premodern Identities in Russia, Ukraine, and Belarus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ploky, S. (2012). *The Cossack Myth: History and Nationhood in the Age of Empires*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Simonovskij, P. – Симоновский, П. (1847). *Краткое описание о козацком малороссийском народе и о военных его делах, собранное из разных историй иностранных, немецкой – Бишенга, латинской – Безольди, французской – Шевалье и рукописей русских*. Москва: Въ Университетской Типографіи.
- Sinopsis, Kiev (1681; reedit. 1983): Facsimile mit einer Einleitung. W: H. Rothe (red.), *Bausteine zur Geschichte der Literatur bei den Slaven*, t. 17. Vienna and Cologne: Böhlau Verlag.
- Sofonovič, F. – Софонович, Ф. (1992). *Хроніка з літописців стародавніх*. Київ: Наукова думка.
- Srodecki, P. (2015). *Antemurale Christianitatis. Zur Genese der Bollwerkshistorik im östlichen Mitteleuropa an der Schwelle vom Mittelalter zur Frühen Neuzeit*. Husum: Matthiesen.
- Srodecki, P. (2016). Antemurale-based frontier identities in East Central Europe and their ideological roots in medieval/early modern alterity and alienity discourses. W: R. Antonín i M. Antonín Malaníková (red.), *Collective Identity in the Context of Medieval Studies*. Ostrava: University of Ostrava, 97–120.
- Sysyn, F. (1991). The Reemergence of the Ukrainian Nation and Cossack Mythology. *Social Research*, 58, nr 4, 845–864.
- Sysyn, F. (2003). The Image of Russia and Russian-Ukrainian Relations in Ukrainian Historiography of the Late Seventeenth and Early Eighteenth Centuries. W: A. Kappeler, Z.E. Kohut i F.E. Sysyn (red.), *Culture, Nation, and Identity: The Ukrainian-Russian Encounter, 1600–1945*. Alberta: CIUS Press, 108–143.
- Sysyn, F. (2004). Fatherland in Early Eighteenth-Century Ukrainian Political Culture. W: G. Siedina (red.), *Mazepa e il suo tempo*. Alessandria: Edizioni dell'Orso, 39–53.
- Sysyn, F. (2015). A Man Worthy of the Name Hetman. The Fashioning of Khmelnytsky as a Hero in the Hrabianka Chronicle. W: A. Glaser (red.), *Stories of Khmelnytsky: competing literary legacies of the 1648 Ukrainian Cossack uprising*. Stanford: Stanford University Press, 36–46.
- Šeluhin, S. – Шелухин, С. (1936). *Україна – назва нашої землі з найдавніших часів*. Прага: b.w.
- Ševčuk, W. – Шевчук, В. (2004–2005). *Муза роксоланська. Українська література XVI–XVIII століть*. Київ: Либідь.
- Tazbir, J. (1984). Od antemurale do przedmurza, dzieje terminu. *Odrodzenie i Reformacja w Polsce*, nr 29, 167–184.
- Tazbir, J. (1987). *Polskie przedmurze chrześcijańskiej Europy: mity a rzeczywistość historyczna*. Warszawa: Interpress.
- Tazbir, J. (2004). *Polska przedmurzem Europy*. Warszawa: „Twój Styl”.
- Veličko, S. – Величко, С. (1991). *Літопис*, t. 1–2. Київ: Дніпро.
- Veličko, S. – Величко, С. (2020). *Літопис*. Київ: „КЛІО”.

von Werdt, Ch. (2013). Lemberg. W: J. Bahlcke, S. Rohdewald i T. Wunsch (red.), *Religiöse Erinnerungsorte in Ostmitteleuropa. Konstitution und Konkurrenz im nationalen und epochenübergreifenden Zugriff*. Berlin: De Gruyter, 81–90.

Žarkih, M. – Жарких, М. (2013). Трахтемирівський монастир. W: *Енциклопедія історії України*, т. 10. Київ: Наукова думка, 140.

Liliya Berezhnaya – dr, badaczka współpracująca z Westfalskim Uniwersytetem Wilhelma w Münsterze oraz profesor wizytująca w CEU (Wiedeń) i KU (Leuven). Zainteresowania naukowe: porównawcze studia pogranicza; dzieje religii i polityki Europy Środkowo-Wschodniej; eschatologiczne i millenarystyczne wyobrażenia w chrześcijaństwie nowożytnym; kultura pamięci.

Denys Pilipowicz
<http://orcid.org/0000-0002-4388-2707>
 Uniwersytet Jagielloński
 denys.pilipowicz@uj.edu.pl
 DOI: 10.35765/pk.2022.3803.13

Praktyki komemoratywne w eparchii przemyskiej w XVII–XVIII w.

STRESZCZENIE

Prezentowany artykuł został poświęcony praktykom komemoratywnym w eparchii przemyskiej w XVII–XVIII w., odtworzonym na podstawie rękopiśmieniowych i drukowanych źródeł reprezentujących dwa główne typy – statutów bractw cerkiewnych oraz *pomjanyków*. Do analizy wybrano statuty bractw w Chołyńcu, Bortiatyniu, Żurawcach oraz Zapalowie. Gatunek *pomjanya* reprezentowany jest przez nielokalizowany *pomjanyk* datowany na XVI w. w formie pergaminowego zwoju, *pomjanya* bractwa cerkiewnego z Kormanic (1685), prywatny *pomjanya* biskupa przemyskiego Innocentego Winnickiego (1693) oraz *pomjanya* ze wsi Witoszyńce (1688). Przeprowadzona analiza pozwoliła nakreślić ich ramy gatunkowe, w tym elementy treściowe o charakterze perswazyjnym, których celem było uświadomienie czytelnikom istotnej roli pamięci dla zachowania tożsamości kulturowo-religijnej, a przede wszystkim znaczenia wspomnienia zmarłych w kontekście soteriologicznym. Z praktykami komemoratywnymi ściśle związane były praktyki pogrzebowe regulowane w statutach bractw cerkiewnych inicjujące proces pamiętania. Porównanie z zabytkami sąsiedniej eparchii chełmskiej uwypukliło różnicowanie regionalne praktyk komemoratywnych oraz praktyk religijnych, którego istota polegała na dostrzegalnym wpływie języka polskiego i katolickiej kultury religijnej na terenach eparchii chełmskiej.

SŁOWA KLUCZE: praktyki komemoratywne, praktyki pogrzebowe, *pomjanya*, statut bractwa cerkiewnego, eparchia przemyska

ABSTRACT

Commemorative Practices in the Przemyśl Eparchy in the 17th–18th Centuries

The presented article is devoted to commemorative practices in the Przemyśl eparchy in the 17th and 18th centuries, reconstructed on the basis of handwritten and printed sources representing two main types thereof – the statute of

the church fraternity and the *pomjanyk*. The statutes of the fraternity in Chotyniec, Bortiatyn, Żurawce and Zapalów were selected for the analysis. The omnipotence species is represented by an unlocalized bygone dated to the 16th century in the form of a parchment scroll, a *pomjanyk* of the church fraternity in Kormanice (1685), a private *pomjanyk* of the Przemyśl bishop Innocent Winnicki (1693) and a *pomjanyk* from the village of Witoszyńce (1588). The conducted analysis allowed to outline their genre framework, including content elements of a persuasive nature, the aim of which was to make readers aware of the important role of memory for the preservation of cultural and religious identity, and above all the importance of remembering the dead in the soteriological context. Funeral practices regulated in the statutes of church fraternities, initiating the process of remembering, were closely related to commemorative practices. A comparison with the monuments of the neighboring Chelm eparchy highlighted the regional differences in the manifestations of commemorative practices in terms of language and religious practices, the essence of which consisted in the noticeable influence of the Polish language and West Catholic religious culture in the Chelm eparchy.

KEYWORDS: commemorative practices, funeral practices, *pomjanyk*, statute of the church confraternity, Przemyśl eparchy

Problematyka pamięci stanowi jedno z istotnych zagadnień współczesnej humanistyki, inicjując szereg różnych ujęć teoretycznych, konceptualnych, a przede wszystkim uświadamiając badaczom potrzebę włączenia tej kwestii w kontekst badań interdyscyplinarnych. Przekonanie o istotnej roli pamięci w kulturze w procesie rozszerzonej refleksji nad jej istotą i przejawami doprowadziło do sformułowania w drugiej połowie XX w. koncepcji kultury jako pamięci. Tak pojmowana kultura podlegała kodyfikacji i stabilizacji poprzez znaki symboliczne, aby mogła być przekazywana z pokolenia na pokolenie. Aleida Assmann, opowiadając się za wspomnianą koncepcją opracowaną w ramach badań semiotycznych, podkreśliła istotną rolę języka wspomaganego przez inne systemy semiotyczne: rytuały, obrazy, dźwięki, rytmy czy gesty, które umożliwiają komunikację międzypokoleniową (Assmann, 2019, s. 60–61). Z perspektywy postrzegania kultury poprzez pryzmat pamięci komemoratywne praktyki oraz ich materialne realizacje (nośniki) stają się ważnym źródłem do badań kulturowej, religijnej i politycznej tożsamości oraz przemian zachodzących w pamięci kulturowej.

Bezpośrednim impulsem do ich prowadzenia w ramach prezentowanego artykułu był tekst Łeonida Tymoszenki, poświęcony roli bractw cerkiewnych w kształtowaniu tradycji i praktyk komemoratywnych w metropolii kijowskiej w XVI–XVIII w. (Timošenko, 2011). Badacz podkreślał

potrzebę włączenia do dyskursu naukowego nowych źródeł oraz dokonał przeglądu zachowanych pisanych zabytków, w tym również z terenów eparchii przemyskiej, co skłoniło mnie do głębszej analizy i prezentacji zabytków związanych z praktykami komemoratywnymi tej ziemi w XVIII w. – stuleciu, które poprzedzało radykalne zmiany tożsamościowe wśród Ukraińców, związane z rodzącą się ideą narodową.

Już wstępny przegląd zachowanych źródeł pozwala na sformułowanie wniosku, że na ziemiach zachodnioukraińskich, w tym również w eparchii przemyskiej, praktyki komemoratywne kształtowały się dzięki działalności bractw cerkiewnych, tworzących gęstą sieć instytucjonalną. Tymoszenko zwrócił przy tym uwagę, że znacząca liczebność bractw była charakterystyczna szczególnie dla ukraińskiej (kijowskiej) tradycji religijnej i ściśle powiązana z rozbudową struktur administracyjnych (gęsta sieć parafii). Przykładem tego jest eparchia przemyska, w której bractwa tworzone głównie przy parafiach i zgodnie z zasadą: jedna parafia i jedno bractwo, nadając im nazwy tożsame z wezwaniem danej cerkwi. Prawną podstawą funkcjonowania bractwa był statut nadawany przez miejscowego biskupa, który regulował zakres i formy działalności tego typu instytucji w parafiach. Zakres regulacji w statutach bractw cerkiewnych, oprócz kwestii organizacyjnych, obejmował również takie zagadnienia, jak praktyka komemoratywna oraz ściśle z nią związana pogrzebowa. Ogólnym wzorcem dla tego typu dokumentów był szeroko wykorzystywany statut patriarchy Joachima wydany dla bractwa pod wezwaniem Zaśnięcia Najświętszej Marii Panny we Lwowie. Znajdowały się w nim punkty poświęcone obowiązkom bractwa w przypadku śmierci i pochówku jednego z członków. Artykuł 24 przewidywał mszę nad zmarłym w parafialnej cerkwi i przy zapalanej brackiej świecy. Kolejny – 25 przestrzegał przed karnym wniesieniem do skarbu bractwa funta wosku za nieusprawiedliwioną nieobecność członka bractwa na procesji pogrzebowej. W artykule 26 sformułowano skierowany do członków bractwa nakaz wpisywania swoich bliskich do *pomjanyka*. Osoba duchowna była zobowiązana do odczytywania *pomjanyka* na nabożeństwie jutrzni i wieczerni w dniach wspominkowych, a w okresie Wielkiego Postu zgodnie z ustawem (regułą) cerkiewnym. Dopelnienie stanowił artykuł 27 mówiący o dwóch nabożeństwach rocznie w intencji zdrowia żyjących i za pokój duszy zmarłych członków bractwa (Timošenko, 2011, s. 119–120).

Praktyka komemoratywna w statutach bractw eparchii przemyskiej zostanie zrekonstruowana na podstawie wybranych, najbardziej reprezentatywnych dla gatunku zabytków.

Statuty bractw cerkiewnych

Rękopiśmienny statut bractwa cerkwi Zwiastowania Najświętszej Marii Panny w Chotyńcu datowany na rok 1728 zatytułowany został: *Артикули добраго исправления братства хотенецького*. W pierwszej kolejności uwagę zwraca warstwa graficzna karty tytułowej utrzymana w barokowej estetyce. Tytuł oraz podtytuł zapisany został czerwonym i czarnym tuszem, starannie otoczony ramką z motywami roślinnymi. Czerwonego tuszu użyto również w inicjalnych literach poszczególnych artykułów. Każdej z części statutu towarzyszy graficzny motyw Opatrzności Bożej, motywy roślinne z ciekawie uformowanym końcowym słowem *Аминь*, przypominające eksperymentalną, sytuującą się na pograniczu sztuki słowa i grafiki poezję Iwana Welyczkowskiego. Włączenie do analizy warstwy graficznej zachowanych zabytków nie jest przypadkowe. Rękopis jako medium przechowujące praktyki komemoratywne, a w szerszym kontekście tekst jako przejaw kultury pamięci poprzez wspomniany wyżej symbolizm, ikonizacja uświadamiały lokalnej społeczności, czytelnikom znaczenie księgi w kształtowaniu tożsamości wspólnoty (Assmann, 2019). Statut został nadany przez biskupa Hieronima Ustrzyckiego, a zatwierdzony ponownie przez jego następcę Onufrego Szumlańskiego, czego świadectwem jest autograf oraz biskupie pieczęcie. Dokument składa się z 22 niepaginowanych kart: tytułowej, z zapisaną na jej odwrocie informacją dotyczącą cerkiewnych wydatków i brackich usług, krótkiego wstępu, 23 artykułów, rejestru 27 członków, osobnego rejestru 44 członków bractwa młodszego (dziecięcego) i dodatkowego spisu 42 osób (bez tytułu). Zmiana charakteru pisma w rejestrach, spisach, przejście od cyrylicy do alfabetu łacińskiego wskazują, że były one redagowane przez kilka osób w dłuższym czasie.

Praktyki komemoratywne zostały omówione w końcowej części dokumentu. Artykuł 21. informował o obowiązku prowadzenia *pomjanyka* na koszt bractwa, którego członkowie powinni zapisywać imiona swoje, rodziców i krewnych na osobnym arkuszu. Starsi członkowie bractwa dbali o wpisanie imion ubogich jego członków. *Pomjanyk* miał być odczytywany przez kapłana podczas nabożeństw zgodnie z cerkiewnym ustawem, a „bracia” powinni przekazywać na ten cel wynagrodzenie „zgodnie z namysłem”. Kolejny artykuł, będący naturalnym uzupełnieniem poprzedniego, dotyczył nabożeństw wspominkowych. Za zmarłych wpisanych do rejestru, a także wszystkich prawowiernych chrześcijan, co roku powinny być odprawiane cztery nabożeństwa i parastas na koszt bractwa: 1) liturgia i parastas w pierwszą i drugą sobotę Wielkiego Postu, 2) przed świętem Zesłania Ducha Świętego, 3) przed świętem Narodzenia Najświętszej Marii Panny, 4) przed Bożym Narodzeniem. Podczas nabożeństw

obecności wymagano od całego bractwa, a wynagrodzenie dla kapłana oraz diaka wypłacano zgodnie, jak czytamy, „ze słuszną decyzją braci”.

Nieco inny rodzaj statutu został ukształtowany w czasach pasterskiej posługi biskupa Onufrego Szumlańskiego (1746–1762). Był on w formie drukowanego dokumentu, w którym istniały rubryki do uzupełniania informacji na temat lokalizacji nowo utworzonego bractwa. Znane są dwa przykłady tego typu statutu: z miejscowości Bortiatyn z 1749 r. oraz Zapalów z 1757 r. W porównaniu z analizowanym wyżej statutem z Chotyńca drukowane zabytki stanowią skróconą do 6 arkuszy i 10 artykułów wersję lwowskiego wzorca. Co ważne, dokument nie zawierał wzmianki na temat *pomjanyka*, a praktyki komemoratywne prezentowano jedynie w artykule 8 zatytułowanym *O pogrzebie zmarłych braci (O nozpebenii 6pamie yconuux)*. Członkowie bractwa byli zobowiązani przyjść do domu zmarłego brata ze świecami, odprowadzić ciało do grobu, a przede wszystkim pamiętać o duszach zmarłych podczas codziennej modlitwy. Na koszt bractwa należało odprawić corocznie cztery msze (trzy za zmarłych i jedną za żyjących członków bractwa).

Analiza artykułów poświęconych upamiętnianiu potwierdza tezę o zachowaniu podstawowych zapisów z lwowskiego statutu bractwa. Ciekawy materiał do badań przynosi porównanie statutów pochodzących z terenu eparchii przemyskiej oraz sąsiedniej chełmskiej eparchii. Szczególną uwagę należy zwrócić na statut cerkiewnego bractwa ze wsi Żurawce z 1723 r., nadany przez bp. Filipa Wołodkowicza, a zwłaszcza na jego warstwę językową, ponieważ w przeciwieństwie do statutów eparchii przemyskiej został on zredagowany w języku polskim¹. Różnice można dostrzec także w treści, np. artykuł 2 poświęcony obowiązkom i intencjom modlitewnym pomija te za dusze i za zdrowie żyjących braci, zalecając trzykrotne powtórzenie *Ojcie nasz* i *Zdrowaś Mario* oraz jednokrotne odmówienie *Symbolu wiary* w intencji wzrostu Kościoła, za wykorzenienie herezji oraz za „zgodę panów chrześcijańskich”. Dla porównania analogiczny zapis w statucie bractwa we wsi Wiązownica eparchii przemyskiej wspomina o następującym obowiązku modlitewnym: pięć razy *Ojcie nasz* oraz *Zdrowaś Mario* za żywych i zmarłych i jeden raz *Symbol wiary*. Członkowie bractwa żurawieckiego mieli prócz tego obowiązek udziału w pogrzebie w licznej grupie reprezentantów oraz pochowania na własny koszt biednych parafian. Artykuł 14 przypomina ponadto, że każdy brat co miesiąc powinien przekazać 3 grosze na msze: w środę za żywych, a w sobotę za zmarłych. Statut z Żurawiec ma także bardzo ciekawy skład, ponieważ księga zawiera starszy wariant statutu brackiego datowany na 1649 bądź 1652 r.

1 O tym, że nie jest to przypadek, świadczy przyjęty w 1765 r. statut bractwa w Horodle, z tej samej eparchii i również napisany w języku polskim.

i nadany dla bractwa w pobliskiej wsi Uhnów przez bp. Jakuba Suszę, który potem został przeniesiony do Żurawiec. W dokumencie Suszy oprócz obowiązku obecności ze świecami na pogrzebie brata znajdujemy wzmiankę dotyczącą obowiązku zapisania się do *pomennyka*² (imiona rodziców oraz zmarłych krewnych). *Pomennyk* miał być odczytywany podczas wieczerni oraz jutrzni w „dni pamięci”, a w Wielkim Poście zgodnie z ustawem cerkiewnym (regułą). Jak widzimy, praktyka komemoratywna żywa w eparchii chełmskiej jeszcze w połowie XVII w., na początku następnego stulecia była pomijana w dokumentach brackich, choć w analizowanym zabytku jest polskojęzyczny rejestr zmarłych braci, wykorzystywany podczas wspominek, rozpoczynający się od tradycyjnej formuły „Пом’яни Господи Раб Божих” („Wspomnij Panie twoje sługi”). Należy jednak zwrócić uwagę, że w XVIII w. nie przywiązywano do tej praktyki wielkiej wagi, na co wskazuje objętość rejestru, który zajmuje zaledwie pół karty.

Pomjanyki

Podstawą praktyki komemoratywnej był *pomjanyk*, który przybierał formę rejestru imion osób zmarłych w danym rodzie i szerzej w parafii. Wśród badaczy, którzy w największym stopniu przyczynili się do zbadania tego typu źródeł, wymienić należy Łeonida Wojtowycza, zgłębiającego dzieje książęcych dynastii Europy Wschodniej na podstawie tekstu *pomjanyka* chełmskiego, kijowsko-peczerskiego oraz supraskiego (Vojtovič, 2000). Natalia Jakowenko, opierając się tego typu źródłach, przeprowadziła rekonstrukcję genealogii przedstawicieli ruskiej szlachty Wołynia i centralnej Ukrainy (Ákovenko, 2002). Jednym z najważniejszych inicjatorów badań nad tego typu zabytkami był Stefan Hołubiew, który na początku XX w. opublikował stary *pomjanyk* ławy Kijowsko-Peczerskiej (Golubev”, 1892). Z nowszych osiągnięć wspomnieć należy prace Ihora Myćki (Mic’ko, 2011), Oksany Prokopjuk (Prokop’ûk, 2004) oraz Łeonida Tymoszenki (Timošenko, 2011), zawierające ważne ustalenia dotyczące dwóch typów *pomjanyka*: brackiego oraz monasterskiego.

Na podstawie wspomnianych badań możemy zrekonstruować zarówno formę zewnętrzną, jak i strukturę *pomjanyka*. Tradycyjnie *pomjanyk* był częścią niekiedy okazałych rozmiarów tomu, w którym na kolejnych kartach zapisywano imiona zmarłych. Czasem, szczególnie w swojej pierwotnej

2 W dyskursie naukowym stosowane są przynajmniej trzy określenia gatunkowe właściwe dla lokalnej tradycji kulturowej: *pomjanyk* w tradycji zachodnioukraińskiej, termin *pomennyk* spotykany w zabytkach Kijowa, ale także w eparchii chełmskiej, oraz *synodyk* równolegle funkcjonujący w tradycji prawosławnej, rozpowszechniony w nauce rosyjskiej.

formie, *pomjanyki* przyjmowały formę pergaminowego zwoju, o czym świadczą zachowane zabytki z terenów białoruskich (Timošenko, 2011, s. 123).

Scharakteryzowana przez O. Prokopjuk struktura *pomjanyka* monasterskiego w pierwszym rzędzie przewidywała wstęp, składający się z kilku arkuszy. Często zawierał on informację o dziejach monasteru, historię stworzenia *pomjanyka*, zasady odnoszące się do redagowania oraz odczytywania *pomjanyka* itp. Wprowadzenie wzbogacał niekiedy materiał ilustracyjny, ukazujący patronów cerkwi monasterskiej, odtwarzający sceny biblijne, zaś w okresie baroku wplataną weń utwory wierszowane. Pod względem ideowym wstęp służył do przekazania i utwierdzenia w czytelnikach przekonania o konieczności i pożytkach wspomnienia zmarłych. Badaczka zwróciła uwagę, że *pomjanyk* był księgą o przeznaczeniu praktycznym, co również wpływało na treść i perswazyjny charakter przedmowy. Przywoływano w nim Biblię, wspierano się autorytetem ojców Kościoła, cytaty pochodziły z paterykonów, prologów i ukazywały obrazy sądu ostatecznego, mąk piekielnych, rozbudzały nadzieję na zbawienie, skłaniając do wyznania grzechów, jałmużny oraz modlitwy. W najstarszych zabytkach rzadko nadawano tytuły poszczególnym częściom.

Wpisy wspominkowe prowadzone były z zachowaniem hierarchii społecznej darczyńców. Hierarchia duchowna obejmowała w pierwszej kolejności patriarchów, metropolitów, biskupów, archimandrytów, ihumenów, mnichów, mniszki, białe duchowieństwo – księży. Drugą część poświęcano hierarchii świeckiej, wymieniano tu w kolejności władców, książąt, panów, mieszczan oraz chłopów. Ten model charakterystyczny dla dawnych zabytków z czasem ulegał zmianom z powodu braku miejsca na kolejne wpisy. Prowadziło to do zaburzenia struktury wewnętrznej i wprowadzenia porządku chronologicznego z zaznaczeniem roku i odnotowywaniem kolejnych imion zmarłych osób.

Wpisy stanowiły więc podstawową jednostkę strukturalną *pomjanyka* podzieloną na część rodową oraz imienną. W pierwszej podawano ród, informacje dotyczące imienia, nazwiska oraz stanu społecznego głowy rodu lub osoby, która przekazywała datek i dokonywała wpisu. Nazwisko rodowe zapisywane było czerwonym tuszem, zaś imiona czarnym. Z czasem zjawiały się również informacje o charakterze geograficznym, które od XVIII w. były stałym elementem *pomjanyka* monasterskiego (Prokop'uk, 2004, s. 16–18).

Do analizy wybrano *pomjanyki* pochodzące z XVI–XVIII w., co pozwoliło pokazać ewolucję praktyk komemoratywnych w eparchii przemyskiej, a także wskazać na lokalną specyfikę tego zjawiska kulturalno-religijnego³.

3 Materiał źródłowy odnoszący się do *pomjanyka*, który udało się do tej pory zlokalizować, notują prace bibliograficzne, katalogi zabytków rękopiśmiennych oraz drukowanych z terenów

Najstarszy z zachowanych *potjanyków* z ziemi przemyskiej o nieustalonej proveniencji datowany jest na wiek XVI. W zabytku wspomniany jest ród Jakiwa Koreniakowa i jego żony Nastazji. Wbrew pierwotnemu opisowi sporządzonemu przez A. Petruszewicza nie zachował się jako osobny arkusz (Тымосзенко 121), lecz stanowi rzadki przykład *potjanyka* w formie zapisanego po obu stronach pergaminowego zwoju. Jest to prosty spis imion zmarłych zatytułowany *Помъни Гї̄ души рабъ свои(х) ѿ вѣка умеръшии(х) изде лежащи(х) повѣсжду правѣславны(х) хр(с)тіанъ*. Wspomnieć należy, że w zbiorach Archiwum Grekokatolickiego Biskupstwa w Przemyślu przechowywany jest jeszcze jeden egzemplarz *potjanyka* w tej rzadkiej i archaicznej formie pergaminowego zwoju datowany na 1645 r., z późniejszym wpisem z roku 1676 (sygn. 56/142/0/0/294D).

Drugi z analizowanych zabytków, pochodzący z 1685 r. *potjanyk* bractwa cerkiewnego z Kormanic, ma długi i bogaty w informacje tytuł: *Помяникъ сирѣчь оупоминаѣ от вѣка преставишихся списася Корманичохъ до храму Со Боръ и чудотворный святого Михайла за стараніемъ Ихъ милостей... Братства. Старишихъ И молодшихъ. За панованя И держави Короля Третьего Иоана Собеского И епископа Православаго Инокентія Винницкого: На той час Будучий Братомъ старшимъ Иоанъ Курочка: А молодшимъ Стефанъ Коваль Старій, Року 1685, мисяця октобрия, дня 11. Начертася Александромъ Смерчанскимъ*.

Zbytek ten prezentuje wzorcowy schemat *potjanyka* o uproszczonej części wstępnej. Wprowadzenie zawiera zhierarchizowaną w pewnym stopniu feudalnie listę osób, która kojarzy się ze średniowiecznym motywem *vado mori* i obejmuje patriarchów, carów i caryce, metropolitów, książąt i księżne, arcybiskupów i biskupów, duchowieństwo, rodziców i krewnych, ludzi przebywających w niewoli, pożartych przez zwierzęta, tych, o których nikt nie pamięta, a także, zgodnie z tradycyjną formułą, „wszystkich spoczywających tutaj i zapisanych w *potjanyku* prawosławnych chrześcijan”. Wspomnienie osób przebywających w niewoli i pożartych przez zwierzęta stanowi aluzyjne odwołanie do problematyki nagłej, niespodziewanej śmierci, będącej głównym zagrożeniem na drodze do zbawienia. W wymiarze perswazyjnym uświadamiało ono żyjącym członkom wspólnoty potrzebę specjalnej troski i modlitewnego wstawiennictwa za wszystkich zmarłych.

Nieco inny charakter nosi *potjanyk* biskupa przemyskiego Innocentego Winnickiego spisany w monasterze Zbawiciela w Ławrowie w roku 1693⁴.

Polaki autorstwa Zoji Jaroszewicz-Piereslawcew (Jaroszewicz-Piereslawcew, 2003), Aleksandra Naumowa oraz Andrzeja Kaszleja (Naumow i Kaszlej, 2004).

4 Pełny tytuł brzmi: *Поминаніе Боголюбиваго Инокентія Винницкаго, Милостію Божиєю і святого Фрону Апостольскаго, Православнаго Премискаго, Самборскаго, Саноцкаго Епископа, в Монастиру святого Спаса. Року Божого 1693, мисяця марта, дня 27, списаний*.

Ponieważ został on już opisany w literaturze (Pilipovič i Pilipovič, 2007; Pilipowicz, 2021), zwrócimy jedynie uwagę na realizację wątku perswazyjnego w zabytku zaliczanym do kategorii prywatnych *pomjanyków* poświęconych jednej rodzinie. Jest to zapisane na jednym arkuszu wspomnienie zmarłych z rodziny biskupa, opatrzone rozbudowanym materiałem ilustracyjnym. Analiza modlitewnego komponentu zabytku ujawnia szereg analogii do modlitw parastasu, umiejętnie dobranych przez autora zabytku (Pilipovič i Pilipovič, 2007, s. 501–503). Nad tytułem dokumentu przedstawiono pięć rycin wykonanych czarnym tuszem i umieszczonych w podwójnych ramkach. Z prawej strony w górnej części pierwszej ilustracji czerwonym tuszem wykonano pochodzący z Księgi Psalmów napis: „śmierć jest straszna dla grzesznika” (Ps 34, 22). Przedstawia ona wizerunek śmierci, która w prawej dłoni trzyma kosę, topór i gorejącą pochodnię, zaś w lewej – grabie, łopatę i klepsydrę. Do jej prawego boku przytroczono kołczan ze strzałami, a do lewego – łuk. Pod nogami śmierci znajdują się cztery ludzkie czaszki i kości; z prawej strony znajduje się korona królewska, obok berło i kości. Drugi rysunek przedstawia proroka Abrahama; na jego łonie spoczywają dusze zmarłych, ukazane w formie ludzkich twarzy. Trzeci rysunek przedstawia krzyż, włócznię i trzcinę. Na ramionach krzyża znajduje się napis: ICXC HIKA (Jezus Chrystus Zwycięzca). Na czwartym rysunku ukazano proroka Izaaka, który, tak jak Abraham, na łonie trzyma dusze zmarłych; na piątym – podobnie upozowany prorok Jakub. Tekst *pomjanyka* od dołu zamyka graficzna klamra pod postacią cherubina. Materiał ilustracyjny *pomjanyka* stanowi dopełnienie zasadniczej idei wspomnienia zmarłych przodków, realizując go, w przeciwieństwie do pozostałych zachowanych zabytków, w ramach kompozycji ikonograficznej. W skondensowanej formie graficznej przedstawia ważne w tym kontekście treści soteriologiczne, ukazując w centralnym punkcie zbawienie człowieka, dzięki męczeńskiej śmierci ukrzyżowanego Chrystusa, wizję wiecznego przebywania dusz „na łonie Abrahama” (proroków). Autor nie zapomniał przy tym o wymiarze doczesnym życia człowieka, realizowanym przez sugestywną formułę *memento mori* oddziałującą na wyobraźnię odbiorcy swoim realizmem z wyraźnym przeznaczeniem dydaktycznym, o czym świadczy bogata symbolika wanitatywna podkreślająca przemijanie (klepsydra), powszechność śmierci (insygnia władzy królewskiej), tragizm, a często brutalność kresu (kosa, topór, gorejąca pochodnia, łuk).

Wśród analizowanych zabytków najbardziej rozbudowany kompozycyjnie jest *pomjanyk* cerkwi pod wezwaniem męczennika Mykyty ze wsi Witoszyńce. Ten okazały, bowiem liczący 52 karty dokument, zainicjował Pawło Tymoczkiw w roku 1688. Pełny tytuł zabytku brzmi: *Помяникъ церкве святого великомученика Христова Микиты села Витошинцеъ*

застаранемъ оружоного Павла сына Иоанна Тимочкова соуруженя року Божого 1688, мѣсяця марта, дня 17 (Naumow i Kaszlej, 2004, s. 349, nr 733).

Witoszyniecki rękopis pozwala prześledzić proces redagowania tego typu tekstu. Redaktorzy, najczęściej księży, dokonując kolejnych wpisów, pozostawiali wolne miejsce dla ich kontynuacji przy poszczególnych rodach i rozpoczynając kolejne od nowego arkusza lub niekiedy w jego połowie, oddzielając je poprzeczną linią. Wiele arkuszy pozostawiono niezapisanych, zmieniał się charakter pisma, styl wpisów, język. Z charakteru pisma i konsekwentnie przestrzeganej wzorca redakcyjnego (np. zapisywanie inicjałów imion oraz tytułów kolejnych rodów czerwonym kolorem) można domniemywać, że zostały one początkowo wykonane przez jednego redaktora. Natomiast późniejsze wpisy sporządzono niekonsekwentnie – innym charakterem pisma, w mniej staranny sposób, niekiedy również z wykorzystaniem alfabetu łacińskiego⁵.

Dokument otwiera obszerna część modlitewna poświęcona patronowi świątyni – św. Mykucie, po niej następuje zhierarchizowany i szczegółowy katalog osób, których imiona wpisywane były do *ptomjanyka*. Na pierwszym miejscu wspomniano przedstawicieli władz świeckich: „Правовѣрныхъ и Бла(а)гочестивыхъ Ц(а)рей и Православныхъ Ц(а)риць, Бла(а)говѣрныхъ Князей и Княгинь” (k. 2 v), a następnie osoby duchowne na czele z patriarchami. Umieszczenie na początku zabytku wspomnianego katalogu wyznaczyło także wyraźne ramy kompozycyjne, porządkujące jego strukturę. Nie bez znaczenia jest fakt, że katalog ten odzwierciedlał oraz utrwał strukturę społeczną, polityczną, a szczególnie cerkiewną:

патріарховъ (...), ар(х)ієп(иско)п(о)въ, митрополитовъ (...), єп(ис)к(о)п(о)въ (...), архієреовъ, архімандрито(въ), игуменовъ, (...) весь с(вя)щеническій и иноческій и діаконскій чинъ, (...) четца, пѣвца, всѣхъ служащи(хъ) (...), пустынниковъ, пустынницъ (...), скимниковъ, скимницъ (k. 2 v).

W części modlitewnej oprócz przewidzianych tradycją tekstów, jak *Litania do męcennika Mykuty*, litania i modlitwy za zmarłych, spotykamy także szereg ciekawych z perspektywy historii kultury oraz antropologii kultury elementów, które ilustrują realia społeczne oraz mentalność. Po modlitwach wstawienniczych za przedstawicieli władzy świeckiej i duchownych zamieszczony został obszerny fragment wspominający

5 Dla przykładu na karcie 38 znajdziemy paralelny wpis łacinką „Sii ze pominanije Raba Bozaho Joanna Brata Jereja Stefana” a powyżej i poniżej cyrylicą „Сієже поминаніє Раба Б(о)ж(а)го Іоанна. Брата ро(д)жоного Єрея Стефана”.

osoby zmarłe śmiercią tragiczną i niespodziewaną. I tutaj również autor nie ograniczał się do ogólnych stwierdzeń, ale, jak należy domniemywać, kierując się swoistym imperatywem pamięci, starał się jak najszerzej przedstawić wszelkie rodzaje śmierci, których doświadczali ówcześni mieszkańcy ziemi przemyskiej. Zostały one pogrupowane z podziałem na okoliczności śmierci, np. śmierć w czasie wojny, w niewoli muzułmańskiej, na morzu, w rzekach, od gromu i błyskawicy. Osobno wymienione zostały czynniki, które doprowadziły do zgonu (żelazo, drewno, kamień, strzały, epidemie). Kolejny dział tworzą listy osób zmarłych z uwzględnieniem ich wieku oraz płci. O wadze, jaką przywiązywał autor do nakreślonej powyżej struktury, niech świadczy fakt, że katalog ten zajmuje ponad dwie karty. Z jednej strony można interpretować tę strategię jako przejaw barokowej obrazowości i dążenia do realizmu w odniesieniu do tematyki śmierci (Ciževs'kij, 1952), z drugiej zaś, posiadała ona niewątpliwie głębszy sens teologiczny i retoryczny – perswazyjny, polegający na przypomnieniu o obowiązku zachowania pamięci o wszystkich zmarłych współwyznawcach. Na osobną uwagę zasługuje istotne w kontekście teologii chrześcijańskiej rozróżnienie dobrej i złej śmierci. Zawarty w analizowanym *pomjanyku* katalog skupiony był wyraźnie na niespodziewanej, a więc złej śmierci, która uniemożliwiała należyte przygotowanie człowieka na odejście i stanowiła ogromne niebezpieczeństwo dla jego zbawienia (Špidlík, 1999, s. 104–105).

W kontekście przejawów świadomości etnokułturowej analizowany zabytek wyróżnia się spośród innych *pomjanyków* ziemi przemyskiej wspomnieniem imion nie tylko przedstawicieli duchowieństwa, ale również rodów książęcych: „Помяни Господи Князя Даниїла, Князя Льва, Князя Георгія” (k. 7 v). Zapis ten został wprowadzony przez ród Czuczwiżów i poprzedza zasadniczą część, w której wymienia się imiona zmarłych z tego rodu. Pamięć o władcach Księstwa Halicko-Wołyńskiego, w którego składzie znajdowała się historycznie ziemia przemyska, jak widzimy, była żywa wśród wiernych eparchii przemyskiej. W analizowanym tekście łączy się ona ze wspomnieniem arcybiskupa Atanazego⁶, prawosławnych biskupów przemyskich: Joana, Joachima, Arseniusza Brylińskiego, Antoniego Radyłowskiego, Sylwestra Wojutyńskiego-Hulewycza, Michała Kopystyńskiego, Antoniego Winnickiego, Jerzego Hoszowskiego. Tekst wspomina jednocześnie Józefa Wołoszynowskiego – biskupa mukaczewskiego w latach 1670–1680, oraz Jeremiasza Swystelnyckiego – biskupa lwowskiego w latach 1668–1676, których posługa przypada na ten sam

6 Trudno jednoznacznie zidentyfikować postać arcybiskupa Atanazego, ponieważ nikt o takim imieniu nie występuje w spisie metropolitów kijowskich. Być może jest to Atanazy III – patriarcha Konstantynopola, zmarły i pochowany w monasterze Mharskim pod Połtawą.

czas, co posługa biskupa przemyskiego J. Hoszowskiego (1668–1675). Ich obecność podyktowana była prawdopodobnie tym, że reprezentowali eparchie sąsiadujące z biskupstwem przemyskim i odgrywali aktywną rolę również w życiu religijnym ziemi przemyskiej.

Część poświęcona imiennym zapisom zmarłych parafian jest najobszerniejsza i zachowuje tradycyjny porządek: najpierw imię osoby, która wpisywała się do *pomjanyka*, następnie jej ród, a po nim imiona zmarłych krewnych. W większości przypadków oznaczano osoby niezamężne, niezonate (дівиця, младенец). Kompozycyjnym zamknięciem rękopisu były modlitwy przy spowiedzi oraz tropariony za zmarłych.

Zapoczątkowana w drugiej połowie XVII w. tradycja prowadzenia *pomjanyka* w cerkwi witoszynieckiej była kontynuowana do XVIII w., z czasem zmieniając swój charakter. W ostatnich zapisach pojawiają się bowiem treści, które wprowadzają do analizowanego tekstu elementy staropolskiej sylwy, a związane są z bieżącymi obserwacjami autorów, odnotowującymi ważne dla nich wydarzenia godne zapamiętania i przekazania następnym pokoleniom. Na pierwszym planie usytuowane są adnotacje dotyczące obowiązków duszpasterskich – opisy chrztów z informacjami o nadanych imionach, rodzicach chrzestnych, ale znaleźć można też ciekawostki, jak wspomnienie nietypowego zjawiska pogodowego: „Року 1730 на Рокъ 1731 Зима ся зачала от С(вя)таго Юана Богослови тримала до С(в)ятаго Георгія” lub wydarzenia politycznego ważnego dla tożsamości miejscowej społeczności: „Roku 1733 January Славно памяти Јасне W: Krul pomar August” (k. 58).

Analiza kompozycji i redakcji zapisów pozwala potwierdzić ocenę Oksany Prokopjuk, że od XVIII w. *pomjanyk* jako zjawisko kulturowe podlega wyraźnym zmianom strukturalnym. Charakter pisma staje się niedbały, niekonsekwentny, pojawiają się pierwsze wpływy języka polskiego oraz elementy kompozycyjne nietypowe dla klasycznego gatunku *pomjanyka*, np. część poświęcona spowiedzi⁷. Przyczyn kryzysu *pomjanyka* należy poszukiwać w procesach zachodzących w tym czasie w życiu religijnym i politycznym w metropolii kijowskiej. Tymoszenko za takowe uważał religijne reformy Piotra Mohyły, w ramach których wprowadzono cerkiewne rejestry m.in. „zmarłych parafian” („книга усопших”) (Тимошенко, 2011, s. 125). Szerzej problem ten naświetlił Ihor Skoczył, w którego opinii mohylańska odnowa co prawda nie doprowadziła do szerokiego wprowadzenia ksiąg metrykalnych, miała jednak swoją

7 Na rolę charakteru pisma w kontekście badań nad pamięcią kulturową zwróciła uwagę Assmann. Stosowanie czerwonego koloru w inicjałach imion bądź na początku członów kompozycyjnych tekstu nie było jedynie zabiegiem estetycznym, ale świadczyło o istotnym znaczeniu tekstu jako części *ars memorativa*, patrz. Assmann, 2019, s. 63.

kontynuację w reformie biskupa przemyskiego, a następnie kijowskiego metropolity Antoniego Winnickiego oraz lwowskiego biskupa Józefa Szumlańskiego, a przede wszystkim znalazła odzwierciedlenie w decyzjach podjętych podczas unickiego synodu w Zamościu (1720) (Skočilás, 2009). Obowiązek prowadzenia w każdej parafii osobnego rejestru osób zmarłych mógł negatywnie wpływać na stosunek księży i parafian do tradycyjnego *pomjanyka*. Bez względu na fakt, że władze cerkiewne starały się egzekwować prowadzenie ksiąg metrykalnych w parafiach, stosunek do tego obowiązku wśród duchowieństwa parafialnego był krytyczny, co Skoczylas tłumaczył mentalnym oporem wobec „nowinek” oraz głębokim tradycjonalizmem księży. W konsekwencji zapisy metrykalne zamiast w osobnym rejestrze wprowadzano do *pomjanyka* jako jego przedłużenie, choć w nieco zmienionej formie. Nie można także zapominać o politycznych zmianach drugiej połowy XVIII w. związanych z włączeniem Galicji do imperium Habsburgów. Reforma cerkiewna nowej władzy czyniła duchowieństwo częścią państwowej administracji, co wiązało się z organizacyjnym obowiązkiem prowadzenia w parafiach ksiąg metrykalnych, zgodnych z ustalonym wzorcem. W konsekwencji wiodło to do stopniowego wypierania *pomjanyka* z jego dotychczasowej roli. Porównanie statutów bractw cerkiewnych oraz zachowanych *pomjanyków* z XVII–XVIII w. dowodzi, że rola *pomjanyka* w praktykach komemoratywnych stopniowo malała, co nie było jednoznaczne z całkowitym upadkiem wspomnianych praktyk realizowanych w wymiarze liturgicznym. Sam *pomjanyk* również nie został całkowicie zapomniany, o czym świadczy np. ogłoszenie z roku 1882 zamieszczone w czasopiśmie „Галицкий Сіонъ” zachęcające do kupna *pomjanyka* w formacie większym i mniejszym, „pożytecznego dla bractw cerkiewnych, męskich i żeńskich, starszych i młodszych, także dla bractw trzeźwości, towarzystw i instytucji, rodzin itp. z odpowiednim tekstem i ozdobami” (Galickij Sion”, p. III, ч. 5, 1(13) марта 1882, s. 160).

Badania tradycji komemoratywnej, w tym również *pomjanyka* jako odrębnego zjawiska kulturowego i religijnego, znajdują się na wstępnym etapie. Jak zauważył Tymoszenko, wymagają pogłębionych, całościowych, źródłowych kwerend i tekstologicznych studiów, które pozwoliłyby zebrać możliwie pełny kompleks zachowanych zabytków oraz prześledzić proces kształtowania tego medium. Namysłu wymaga również istotna i do dziś nierozstrzygnięta kwestia terminologii odnoszącej się do *pomjanyka* (*pomenyk*, *synodyk* – zob. przypis 2). Zarysowany w przywoływanych pracach Tymoszenko i Prokopjuk gatunkowy podział *pomjanyka* na bracki (parafialny) i monasterski należałoby uzupełnić o formę *pomjanyka* „prywatnego” sporządzonego na indywidualne potrzeby, jak było to w przypadku *pomjanyka* I. Winnickiego.

W kontekście badań historii kultury ukraińskiej, w tym również kultury pogranicza polsko-ukraińskiego, ale również ukraińsko-rosyjskiego, *pomjanyki* mogą służyć jako źródło pomocne w badaniu tożsamości etnokulturowej, w tym także pamięci kulturowej jako istotnej składowej tożsamości. Już pobieżny przegląd materiału pod kątem onomastyki, a nade wszystko charakteru kulturowego rejestrowanych w nim imion, pozwala wysunąć wniosek, że *pomjanyk* integrował wspólnotę wschodniej tradycji religijnej. W szerszym zaś kontekście historycznym *pomjanyki* z terenów eparchii przemyskiej, ale również lwowskiej z wyraźnym odwołaniem do politycznej tradycji Księstwa Halicko-Wołyńskiego, bezpośrednio wyrażaną świadomością przynależności do kijowskiej tradycji duchowej (religijnej), stają się jeszcze jednym dowodem na poparcie tezy postawionej przez Andrzeja Gila i Ihora Skoczylasa (Gil i Skoczylas, 2014), że ukraińska prawosławna i unicka Cerkiew w warunkach podziałów politycznych, religijnych i uraty państwowości była instytucją, która umożliwiała zachowanie ukraińskiej kultury i kształtowanie nowożytnej tożsamości Ukraińców.

BIBLIOGRAFIA

- Assmann, A. (2019). *Między historią a pamięcią. Antologia*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Âkovenko, N. – Яковенко, Н. (2002). „Україна між Сходом і Заходом”: проєкція однієї ідеї. W: Н. Яковенко, *Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVII ст.* Київ: Критика.
- Čiževs’kij, D. – Чижевський, Д. (1952). *Поза межами краси. До естетики барокової літератури*. Нью-Йорк: Українсько-Американське Видавниче Товариство.
- Galickij Sion” – Галицький Сіонъ (1882). R. III, cz. 5, 12 marca 1882. Львовъ, 160.
- Gil, A. i Skoczylas, I. (2014). *Kościoty wschodnie w państwie polsko-litewskim w procesie przemian i adaptacji: Metropolia Kijowska w latach 1458–1795*. Lublin–Lwów: Instytut Europy Środkowo-Wschodniej.
- Golubev”, S.T. – Голубевъ, С.Т. (1892). Древній помянникъ Кієво-печерской лавры (конца XV и начала XVI столѣтія). *Чтения в историческом обществе Нестора летописца*, ks. 6, dział III.
- Jaroszewicz-Pieresławcew, Z. (2003). *Druki cyrylickie z oficyn Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI–XVIII wieku*. Olsztyn: Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego.
- Мицько, І. – Мицько, І. (2011). Давній унівський пом’яник. *Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність*, nr 20, 479–495.

- Naumow, A. i Kaszlej, A. (red.), współpraca Naumow, E. i Stradomski, J. (2004). *Rękopisy cerkiewnostwoiańskie w Polsce. Katalog*, wyd. 2. zmieniione, oprac. Kraków: Scriptum.
- Pilipowicz, D. (2021). Pomjanyk w ukraińskiej kulturze duchowej na przykładzie rękopiśmiennych zabytków ziemi przemyskiej XVII i XVIII wieku. W: M.M. Borowski, M. Chrzęszcz-Rydel i in. (red.), *Pamięć. Monografia*. Lublin: Wydawnictwo Norbertinum, 155–171.
- Pilipovič, V. i Pilipovič, D. – Пилюповиц, В., Пилюповиц, Д. (2007). *Катихисис або бароковий душпастирський сад*. Перемишль: Вид. Перемиський відділ ОУП.
- Прокоп'юк, Н. – Прокоп'юк, Н. (2004). *Поменник Софії Київської. Публікація рукописної пам'ятки другої половини XVIII – першої чверті XIX ст.* Київ.
- Skočilás, I. – Скочиляс, І. (2009). Запровадження метричних книг у Київській митрополії (середина XVII–XVIII ст. *Генеалогічні записки*, nr 7 (нової серії 1), 26–57.
- Špidlík, T. – Шпідлік, Т. (1999). *Духовність християнського Сходу. Систематичний виклад*. Львів: Видавництво ЛБА.
- Тимошенко, Л. – Тимошенко, Л. (2011). Традиція і практики поминання померлих у Київській митрополії в другій половині XVI – першій половині XVII ст.: внесок церковних братств. *Дрогобицький краєзнавчий збірник*, nr XIV–XV, 116–132.
- Vojtovič, L. – Войтович, Л. (2000). *Князівські династії Східної Європи (кінець IX – початок XVI ст.)*. Склад, суспільна і політична роль. *Історико-генеалогічне дослідження*. Львів: Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича.

Denys Pilipowicz – doktor nauk humanistycznych, adiunkt w Zakładzie Studiów Polsko-Ukraińskich WSMiP Uniwersytetu Jagiellońskiego. Jego zainteresowania badawcze skupiają się wokół ukraińskiej myśli filozoficznej XVIII w. oraz ukraińskiej kultury duchowej pogranicza polsko-ukraińskiego. Autor monografii poświęconej filozofii Hryhorija Skoworody *Rozmowa o duchowym świcie. Hryhorij Skoworoda. Filozofia – Teologia – Mistyka* (Kraków 2010), współredaktor edycji materiałów źródłowych do dziejów ukraińskiej kultury duchowej ziemi przemyskiej: *Брама святого Івана. Перемиська барокова епітафія*, Перемишль 2005, oraz *Катихисис або бароковий душпастирський сад*, Перемишль 2007.

Alicja Zofia Nowak
<http://orcid.org/0000-0001-5549-7550>
Uniwersytet Jagielloński
alicja.z.nowak@uj.edu.pl
DOI: 10.35765/pk.2022.3803.14

Przedmowa Leona Kiszki do supraskiego druku *Sobraniye pryypadkov* (1722) w tradycji nauk dla kapłanów

STRESZCZENIE

Sobraniye pryypadkov – dialog gatunkowo zbliżony do katechizmu, opublikowany w supraskiej typografii w 1722 r., powstał pod redakcyjną opieką Leona Kiszki – metropolity kijowskiego, intelektualisty, nauczyciela, tłumacza, redaktora i autora wielu dzieł, hierarchy – reformatora związanego z synodem zamojskim (1720), tak ważnym dla Kościoła zjednoczonego z Rzymem. Trudno określić, w jakim stopniu Kiszka był zaangażowany w przygotowanie *Sobraniya* adresowanego do konsekrowanych odbiorców, ale nie ulega wątpliwości, że był autorem siedmiostronicowej przedmowy do tego wydania.

Ten otwierający ramę wydawniczą księgi paratekst został potraktowany przez biskupa jako skuteczny kanał przekazu nauk dla duchowieństwa. Z funkcjonalnego punktu widzenia przedmowa jest nie tylko wprowadzeniem do pracy, ale okazuje się formacyjnym pouczeniem dla duchowieństwa. Twórca nawiązuje do dawnych i nowszych nauk dla kapłanów. Metropolita wybrał z nich znane wątki, argumenty i motywy, ale pogłębił swój wywód, który nie przybrał postaci prostych zaleceń, towarzyszyły mu bowiem nieco bardziej wyrafinowane pod względem treści i wyrazu komentarze. Podobieństwo do nauk zauważalne jest także w retoryce wypowiedzi, a nawet na poziomie kompozycji. Musiało to nastąpić w pewnym stopniu w sposób naturalny, siłą tradycji, ale być może Kiszka celowo kształtował przedmowę. Dodając ją do *Sobraniya*, chciał wykorzystać kolejną okazję do formowania księży, jednocześnie uczynić przesłanie czytelnym dla duchowieństwa, które było przyzwyczajone do pewnej przyjętej konwencji w nauczaniu.

Publikacja omawianego źródła wraz z przedmową – nauką wpisywała się w szerszą działalność edukacyjną Leona Kiszki, który dążył do wzmocnienia Kościoła unickiego poprzez podniesienie poziomu przygotowania duchowieństwa parafialnego do posługi.

SŁOWA KLUCZE: przedmowa, pouczenie, napomnienie, nauczanie, kapłańska formacja

Sugerowane cytowanie: Nowak, A.Z. (2022). Przedmowa Leona Kiszki do supraskiego druku *Sobraniye pryypadkov* (1722) w tradycji nauk dla kapłanów. *Perspektywy Kultury*, 3(38), ss. 215–226. DOI: 10.35765/pk.2022.3803.14.

Nadesłano: 18.05.2022

Zaakceptowano: 17.08.2022

ABSTRACT

Leon Kiszka's Preface of the Suprasl *Sobraniye pryypadkov* (1722) in the Tradition of the Teachings for Priests

Sobraniye pryypadkov (*Zbiór przypadków*) – dialog close to the genre of catechism published in Suprasl typography in 1722 was prepared under the editorial supervision of Leon Kiszka – Kyiv Metropolitan, intellectual, teacher, translator, editor and author of many works, hierarch and reformer associated with the Synod of Zamość (1720), so important for the Church united with Rome. It is difficult to say to which degree Kiszka was involved in preparing *Sobraniye*, which was addressed to consecrated recipients but there is no doubt that he was an author of seven–page preface to this edition.

This entry paratext was treated by bishop as an effective channel of transmission for the teaching for clergy. From the functional point of view preface is not only introduction into the work but it turns out to be formation–content instruction. It creatively refers to old and newer exhortation for priests. Metropolitan selected from them themes, arguments, and motifs known, but he deepened the reflection, which did not take the form of simple recommendations, but was accompanied by a commentary, a bit more sophisticated in terms of content and expression. Similarity to teachings is also noticeable in rhetoric of statements and even at the level of composition. It must had happened to some extent in a natural way, by the strength of tradition, but perhaps Kiszka shaped this preface deliberately. By adding a preface to *Sobraniye*, he wanted to use another opportunity to educate priests and at the same time to make the message readable for the clergy, compliant with the adopted convention of teaching.

Publication of the discussed source was part of the broader educational activity of Leon Kiszka, who strove to strengthen the Uniate Church by raising the level of preparing parish clergy for ministry.

KEYWORDS: preface, instruction, exhortation, teaching, priestly formation

*Sobraniye pryypadkov kratkoye i dukhovnym osobom potrebnoye*¹ zostało opublikowane w 1722 r. nakładem oficyny supraskiej. Wedle słów metropolity kijowskiego Leona Kiszki zawartych w specjalnym jednostro- nicowym obwieszczeniu umieszczonym na odwrocie karty tytułowej

1 Pełny tytuł brzmi: **Собраніе Припадковъ Краткое, и Духовниѣ Особомъ Потребное. Имѣющее въ себѣ Наказъ в Сакраментѣхъ, в Десяти Бжїихъ Приказанїяхъ, в Приказанїяхъ Церковныхъ, и о Наказѣ Христїанской, съ Выкладомъ Символа, или Исповѣданїа Бжїи Православныхъ Кафолическїа съ выкладомъ Млѣтвы Очѣ нишъ и Бжїе Дѣво. Такожде Наказъ, како подобаетъ наставляти малыѣ, или невѣжковъ, въ Бжїи Православной Содоудержающее**, Suprasl 1722 (*Sobranie, 1722*).

pracy synod zamojski podjął decyzję o nadaniu monasterskiej typografii w Supraślu wyłączności na publikację katechizmów, kanonów i zarządzeń synodalnych oraz wszelkich druków o charakterze pouczeń, wchodzących problematyką w zakres moralnej teologii. Był to powód przygotowania w tymże warsztacie także *Zbioru przypadków*, który mieścił się we wspomnianych wyżej kategoriach gatunkowo-tematycznych (Korzo, 2012, s. 23–30). Praca, zdaniem Kiszki, zawierała także cenny dla odbiorców z kręgów duchownych leksykon tłumaczonych na język polski słów cerkiewnosłowiańskich, pochodzących z ksiąg cerkiewnych (przedruk: Strach, 1994).

Omawianą pracę badacze nazywają niekiedy „katechizmem synodu zamojskiego”. Abstrahując od słuszności tego nie w pełni celnego gatunkowego określenia, należy stwierdzić, że ujęta w formę dialogu nauka miała pełnić funkcję przystępnego kompendium wiedzy na temat obowiązujących w Kościele unickim zasad dyscyplinarno-organizacyjnych, praktyki obrzędowej, obfitowała w ustalenia i porady formacyjne przeznaczone dla duchowieństwa i kandydatów do stanu duchownego (Nowak, 2021, s. 219–235). Poza tym niewielki katechizm, przewidziany jako materiał duszpasterski do odczytywania wiernym w dwu wersjach językowych: ruskiej i polskiej na przemian, znalazł się w końcowej części tej pracy (Sobranie, 1722, 136v–152), tuż przed leksykonem, jeśli to on w istocie wieńczył druk².

Wskazane wyżej przeznaczenie pracy potwierdzają parateksty zamieszczone w ramie wydawniczej supraskiego druku: trzystronicowe ogłoszenie zatytułowane *Postanowienie św. soboru zamojskiego (Ustanovleniye svyataho sobora zamojskaho)* poprzedzające zasadniczą część pracy (Nowak, 2021, s. 221–222) oraz przemowa Leon Kiszki do „czytelników jerejów”. Zawartość treściowa tego siedmiostronicowego wprowadzenia (k. 2 v.–5r. nlb) dedykowanego osobom konsekrowanym przekonuje, że jest ono w znacznym stopniu formacyjną egzortą dla parafialnego duchowieństwa, typologicznie bliską naukom biskupim, głoszonym zgodnie z przyjętą tradycją przez hierarchę w trakcie święceń (*chirotonia*) oraz przy okazji spotkań synodalnych.

Wędrowały one w okresie średniowiecza w obiegu rękopiśmiennym i zachowały się m.in. w ruskich księgach kormczych i innych kodeksach zmieszanego pod względem treści charakteru. W XVII w. w związku z pojawieniem się warsztatów drukarskich i potrzebą odnowy religijnej były one publikowane osobno, najczęściej jednak w składzie różnych prac, m.in. nauk katechizmowych, ksiąg liturgicznych, ale również

2 Niektórzy badacze uważają, że *Leksykon* ukazał się drukiem jako osobna praca w tym samym roku, co *Sobranie*, i został dołączony do przedruków tej pracy w XVIII w. (Korzo, 2007, s. 444).

w zbiorach kaznodziejskich, traktatach teologicznych. Jedną z pierwszych w metropolii kijowskiej instrukcji formacyjnych była niezachowana *Chirotonia* przygotowana w typografii zorganizowanej przez Gedeona Bałabana w Stratyniu. Zachowały się średniowieczne pouczenia metropolity Cyryla II (XIII w.), Cypriana (XIV/XV), Józefa Sołtana (XV/XVI), a w czasach nowożytnych m.in. takich prawosławnych i unickich biskupów jak Gedeon Bałaban, Atanazy Puzyna, Józef Welamin Rutski, Jozafat Kuncewicz, Piotr Mohyla, Arseniusz Żeliborski, Jakub Susza, Józef Szumlański, Innocenty Winnicki (Nowak, 2017a, s. 50–63).

Przekazywane w formie spisanej, głoszone na synodach, a w XVII w. drukowane pouczenia były ważnym elementem nauczania, zwłaszcza wobec braku systemowego kształcenia księży. Dlatego w tym okresie nastąpiła intensyfikacja obecności pouczeń, a do ich dystrybucji wykorzystano także ramę wydawniczą ksiąg.

W pouczeniu Leona Kiszki można wskazać kilka elementów charakterystycznych dla tradycyjnych nauk dla kapłanów. Hierarcha rozpoczyna przedmowę od toposu niewyraźności, przekonując odbiorców, iż nie można opisać słowami: ustami, czy też na za pomocą pióra głębi miłosierdzia okazanego przez Boga ludzkości zepchniętej do piekieł po grzechu prarodzica Adama. W przypadku prawd niepojętych, tajemnic niedostępnych ludziom, a nawet siłom niebieskim władze rozumowe napotykaają nieprzekraczalną barierę.

Zgodnie z konwencją retoryczną metropolita podejmuje jednak próbę prezentacji najważniejszych zbawczych wydarzeń: wspomina dzieje upadku pierwszych rodziców, ofiarę Syna Bożego, wniebowstąpienie i zesłanie Ducha Świętego. W ten sposób dochodzi do sedna swoich rozważań, w których centralnym argumentem są przejawy miłości Boga do ludzi w czasach po odejściu na niebios. Jak podkreśla, opieka Boża trwa nadal, zgodnie z biblijną zapowiedzią: „Nie zostawię was sierotami” (J 14, 18). Kiszka prezentuje sakramenty jako подарowane ludzkości narzędzia obrony przed szatanem, źródło łaski i wskazówek na drodze dochodzenia do Boga. Krótko charakteryzuje misteria, najpierw chrzest, który po grzechu prarodziców gładzi z grzechu pierworodnego; bierzmowanie, pomnażające łaski, będące wzmocnieniem dla chrześcijan; pokutę wyzwalającą z grzechów; pomazanie olejem, które wspomaga cierpiących, zwłaszcza w przedśmiertny czas. Przypomina, że toczymy nieustanną walkę z siłami zła, dlatego potrzebujemy oręża, które pozwala skutecznie odpierać ataki. Jest nim także sakrament małżeństwa, a w szczególności Eucharystia (zob. k. 2–3v nlb).

W ten sposób Kiszka, dochodząc do tematu udzielania sakramentów, zatrzymuje się dłużej przy prezentacji ostatniego w tym wyliczeniu sakramentu – kapłaństwa. Nawiązuje do niezwykle popularnego

w piśmiennictwie religijnym wersetu z listu św. Pawła do Efezjan (4, 12)³, w którym apostołowie, prorocy, ewangeliści są ukazywani jako dar dla świata i błądzącej ludzkości, przekazany przez Jezusa przed wniebowstąpieniem. W tekstach dotyczących posługi duchowej był to często obraz wyjściowy, pozwalający zbudować pochwałę kapłana – ucznia Chrystusa, którego posłannictwo jest związane z aktem trwającego nadal rozesłania:

Слѣжителни Таинъ чѣвки сотвори, сосѣды избра развѣсныа, в' наже йлѣа Бжѣстваннаго дары развѣнїа, Свѣтила вожже вселенныа, дша въ тмѣ невидѣнїа скитающаа, къ свѣтѣс вѣрашающїа невечерномѣ, Яплы Бѣры стѣа, истїныа начатки, Прѣки Блѣвенїа вїчнаго проповѣдники, Сѣлїсты вѣ оуспїнїенныа дѣан й Хѣбѣхъ спѣсатела, Пастыра Стадо словесное, ѿ хищныхъ свобождающїа волковѣ, насѣщныа къ спїсенїю ведѣщїа Оучїтела, тако глїоущъ къ Сѣсесемнѣ Павлѣ Яплѣ: Той далѣ естѣ, овы оуко Яптолы, овыже Прѣки, овыже Сѣлїсты, овыже Пастыра, и Оучїтела, къ Говершенїю Сѣтымѣ въ дѣло слѣженїа, въ созданїа, въ созданїе Тѣла Хѣа. Не силн токмо Сїсовыхѣ Яплїхѣ, достовѣрыхѣ Прѣцѣхѣ, водрєннїхѣ Пастырєхѣ, оуїннїхѣ Оучїтлѣхѣ, и твердыхѣ Бѣры Исповѣднїкахѣ, Бѣнечнїка Цѣбѣ Хѣ, любовѣ возлеже презвѣнїаа не мнѣте в Іерє! (k. 3v–4 nlb).

Przykłady zbliżonych ujęć tematu kapłaństwa w piśmiennictwie cerkiewno-słowiańskim znajdujemy m.in. w inspirowanej pismami ojców Kościoła literaturze hagiograficznej⁴. W metropolii kijowskiej w XVII w. obraz szczególnie upodobała sobie literatura kaznodziejska, czego dowodzą nauki z Ewangelii pouczających. W 1616 r. ukazała się w Jewiu wersja homiliarza przygotowana przez Melecjusza Smotryckiego w przekładzie

3 „I On ustanowił jednych apostołami, innych prorokami, innych ewangelistami, innych pasterzami i nauczycielami dla przysposobienia świętych do wykonywania posługi, celem budowania Ciała Chrystusowego, aż dojdziemy wszyscy razem do jedności wiary i pełnego poznania Syna Bożego, do człowieka doskonałego, do miary wielkości według Pełni Chrystusa. [Chodzi o to], abyśmy już nie byli dziećmi, którymi miotają fale i porusza każdy powiew nauki, na skutek oszustwa ze strony ludzi i przebiegłości w sprowadzaniu na manowce fałszu” (Ef 4, 12–14), *Biblia Tysiąclecia*. Pozyskano z: <https://biblia.deon.pl/rozdzial.php?id=1031> (dostęp: 03.04.2022).

4 Zob. np. *Żywot Konstantyna-Cyryla* (tzw. wersja obszerna): „Bóg miłościwy i szczodry oczekując pokuty ludzkiej, aby wszyscy byli zbawieni i doszli do zrozumienia prawdy – nie pragnie bowiem śmierci grzesznika, ale pokuty i życia, choćby najbardziej oddany był złemu – nie dopuszcza, aby ród ludzki upadł wskutek słabości, uległ diabelskiej pokusie i zginął, ale po wszystkich latach i czasach nie przestaje obsypywać nas łaskami rozlicznymi, jak od początku, tak i teraz, przez patriarchów najpierw, ojców, potem przez proroków, a po nich przez apostołów i męczenników, mężów sprawiedliwych i uczonych, wybierając ich spośród zgiełku życia tego”, Lehr (tłum., red.), 2000, s. 3.

na „prostą mowę ruską”⁵, przedrukowana z drobnymi zmianami w roku 1637 w Kijowie przez Piotra Mohyłę. W *Nauce 28. Niedzieli po Zesłaniu Ducha św.* czytamy, że Chrystus podarował światu swoich uczniów, a ci ustanowili uczniami Chrystusa pasterzy i nauczycieli, aby „Słowo Boże po wsze czasy przepowiadali” (Évangeliê, 1616, k. 171). W *Nauce 18. Niedzieli po Zesłaniu Ducha św.* rozesłanie uczniów to nieustannie trwający proces, dzięki któremu Chrystus działa „aż po dzień dzisiejszy poprzez apostołów, pasterzy, nauczycieli i swoich uczniów na całym świecie” (1616, k. 107). Podobne wątki znajdziemy także w innych miejscach zbioru, np. w *Nauce na pamiątkę świętych bezsreberników Kosmy i Damiana* (1616, k. 229 v.) oraz w przedmowie Piotra Mohyły do kijowskiej edycji homiliarza (Mogila, przedruk: 1924, s. 322)⁶. Nie przypadkiem sukcesję apostołską w kluczu opatrnościowym przedstawił na kartach rachmanowskiej *Ewangelii pouczającej* również Cyryl Trankwilion Stawrowecki (Stavroveckij, 1619, zob. np. k. 344 v. pierwszej numeracji)⁷ – jeden z pierwszych reformatorów w metropolii kijowskiej, który szczególną uwagę poświęcił nauczycielskim powinnościom kapłanów (zob. Kuczyńska, 2004, s. 126–164).

W XVIII-wiecznej przedmowie we fragmencie z wersetami z Listu św. Pawła do Efezjan Leon Kiszka oprócz apostołów, proroków i ewangelistów wymienia czujnych pasterzy, mądrych nauczycieli i niezłomnej wiary wyznawców, którzy są ostoją Kościoła: rozświetlają cienie ludzkiej niewiedzy, przepowiadają łaskę, bronią stad przed wilkami, wiodą ku zbawieniu. Ekspresywny, opatrzony wykrzyknikami zwrot do *jerejów* rozpoczyna część apologetyczną nauki. Podobne apostrofy inicjujące rozważania o czci i godności kapłanów występują w wielu innych naukach⁸.

Kiszka uderzył w podniosły ton, a budująca mowa o posłannictwie i władzy osób konsekrowanych powinna oddziaływać na kapłanów, nie

5 Tytuł w oryginale: *Євѣліе Чѣтєльное або казанѣ на кождѣю нѣлю и Свѣта Ърочистѣмъ, презѣ Свѣго Ѡца нашего Калиста, Архієпѣкопа Кѣстѣтинѣпѣского и Вєслѣского Патрїѣха предѣ двѣма стѣмъ лѣ(тѣ) по крєцкѣ написанимъ, а тепєрь ново з Крєцкого и Словѣского язѣка на Рускїи переложенимъ.*

6 Oryg. *Предмова до Чѣтєльника Осѣнного.*

7 Tytuł w oryginale: *Євѣліе Чѣтєльное, або казанѣ на нѣла презѣ рокѣ и на празники Гѣдкїе и нарочитѣмъ стѣмъ оугѣдникѣмъ Бѣжимъ.*

8 Zob. np. w pracy pt. *Диалогисмъ дѣховный си естѣ двоєсловїе внемѣ же вєсѣдѣтѣ љовитєль со љовѣію о іерєехѣ доврѣхѣ и злѣхѣ и о Таннѣ Євхаристїи Свѣой и о плодахѣ єа в полєзѣ дѣховнымъ и мїрскимъ*, autorstwa Warlaama Golenkowskiego, prawosławnego twórcy z metropolii kijowskiej: „О Іерєи! О Іерємонаси! О Братїа моа пречєстнѣйшаа! Прнѣствую вамъ сицєваго влєгополѣчїа, ико вамѣ сїа вѣвѣрена Влєст, да на ваше моленїє, на вашѣ глѣ во сѣннѣодѣйствєнїи Бѣгѣ с невєс сѣодитѣ и вѣ рѣкахѣ вашнхѣ полагаєтсѣ” (1714, k. 24v–25).

pozostawiać obojętnymi, uzmysławiać ogrom związanej z posługą odpowiedzialności. Pełnomocnictwa przekazane duszpasterzom duchowej trzody, od których zależy zbawienie wiernych, znacznie przewyższają – jak przekonywał metropolita – te, które otrzymali aniołowie, a nawet Matka Boża: „Вы есте Превзвѣрїе въ Людѣ, на вы возлеже спсєненє ихъ. Коль многа! Коль велика почести вѣща о Іерее, не токмо Яг҃лскїи Чиноуѣ, но и Яг҃лскойъ возвращеннойъ Коеводѣ, возвращенна Цр҃ци!” (k. 4 nlb).

Chwył polegający na zestawieniu przymiotów i godności człowieka oraz anioła, na ogół w celu wywyższenia wymiaru ziemskiego bytowania, który być może zaskakiwał i zwracał uwagę odbiorcy, a dzięki temu zapadał w pamięć, był bardzo popularny w literaturze o zacięciu moralistycznym (Nowak, 2008, s. 11–21). Dla przykładu, XVII-wieczny kaznodzieja Leoncjusz Karpowicz w kazaniu pogrzebowym stawiał retoryczne pytanie dotyczące godności człowieka: „Izaliś go [człowieka] czcią y chwałą nie koronował y małą tyle rzeczą od Aniołów nie omniejszył. Albo raczej nie małą, ale wielką rzeczą nad Anioły nie wywyższył?” (Karpowicz, 1619, k. 6). Ten argument był stosowany także w przypadku, występujących w składzie różnych prac, pouczeń dla duchowieństwa. Sięgnął po niego m.in. Piotr Mołyła w przedmowie do *Ewangelii pouczającej* z 1637 r. (Mogila, 1924, s. 322), świecki wydawca Michała Ślozka w dedykacji dla biskupa Arseniusza Żeliborskiego z lwowskiego *Apostola* z 1654 r. (Ślozka, k. 4–5 nlb.)⁹, Warlaam Golenkowski w pracy *Dialogizm duchowny* (Golenkovskij, 1714, 24v–25). Ponadto został on wykorzystany w specjalnym artykule w *Euchologionie* kijowskim z 1646 r.¹⁰, w którym przywołano wspomniany wyżej fragment z Listu św. Pawła do Efezjan o trwającym do dziś rozesłaniu uczniów Chrystusa (Êuhologion, cz. 1, s. 788).

Źródłem inspiracji, niekiedy wskazywanym przez wspomnianych twórców, był słynny *Dialog o kapłaństwie* Jana Chryzostoma, w którym ten najczęściej cytowany i cieszący się ogromnym autorytetem ojciec Kościoła pisał o godności osób konsekrowanych:

Kto rozważy tak wielką rzecz, że człowiek obleczony w ciało i krew, może zbliżyć się do świętej i czystej Istoty, ten zobaczy dobrze, jak wielkim zaszczytem obdarzyła kapłanów łaska Ducha. Przez nich bowiem to

9 Tytuł przedmowy z księgi liturgicznej *Apostol* (Япостолъ сїєсть Книга Новаго Завѣта) brzmi: Ісєне въ Хр҃тѣ Превєленомѣ Єг҃в Млти Господинѣ Єщѣ Арєнїю Жєлїворскомѣ з ласки Бж҃ей Єпископѣ Лвовскомѣ, Галїцкомѣ и Каменца Подолскаго и проѣ.

10 Tytuł artykułu w oryg. *Наказанїє в власти Архїєреумѣ ѿ Х҃а Б҃га еже вѣзати и рѣшати данной, юже и предивнымъ явственнымъ ч҃сломъ извѣстѣетъ: и тако сїє ч҃сдо єсть знаменїє извѣстное истиннымъ Цр҃кве. (1646). W: Єсхологїон дн҃ко молїтвословѣ или трєбникѣ.*

wszystko się spełnia, również inne rzeczy, których wcale nie można uważać za mniejsze, gdy się weźmie pod uwagę godność kapłanów i nasze zbawienie. Ci, co zamieszkują ziemię i na niej pędzą życie, zostali posłani, by szafować niebieskimi skarbami i otrzymali moc, jakiej nie dał Bóg aniołom ani archaniołom (1992, s. 74).

Warto wspomnieć o ułatwionym na początku XVII w. dostępie do słowiańskiego tłumaczenia *Dialogu o kapłaństwie*. Przekład tego dzieła oraz innych patrystycznych pism dotyczących duchownej posługi wydano w typografii lwowskiego bractwa cerkiewnego z myślą o reformie religijnej i celach formacyjnych w 1614 r. (Nowak, 2017b, s. 181–197).

Nawiązujące do *Dialogu o kapłaństwie* mowy miały charakter budujący, uświadamiały odbiorcom złożoność i wartość życia, wagę posługi, a w konsekwencji rozbudzały wdzięczność wobec Stwórcy i pragnienie, by stać się godnym człowieczeństwa lub kapłańskiej godności. Założonym rezultatem wspomnianych wyżej „anielskich” porównań miała być aktywizacja duchowego rozwoju osoby, pielęgnowanie w sobie obrazu Bożego i kontynuacja stwórczego dzieła Bożego, zgodnie z powołaniem i obraną w życiu drogą.

Apostrofy do kapłanów zazwyczaj były podzielone na część pochwalną i napomnienie. W pierwszej – do repertuaru stałych elementów nauk kierowanych do osób konsekrowanych należały enumeracje zaszczytnych kapłańskich tytułów, najczęściej pochodzenia biblijnego i patrystycznego. Kiszka porównywał kapłana do światła świata (Mt 5, 13–16), żywiciela pojącego spragnionych życiodajnym mlekiem i karmiącego chlebem:

Вы есте свѣтъ мирѣ, вѣгла никогда Хѣтъ Гдѣ: Свѣтъ истинный, иже просвѣщаетъ всакаго Члѣка граждѣнаго въ мирѣ. Избра вы Гдѣ, да Таинъ Его како сами причастникъци, извераетеса, тако и словесное Людей Отцадо причастникъками тыхъжде сотворите, соузы грѣховныхъ рѣдѣрѣшите, млекоми животнымъ жаждѣщимъ напоите, Гдѣнимъ Тѣломъ воспѣтаете, на стезно прѣды наставѣте, къ Нбсы дѣша вѣведете, или въ Гдѣнимъ Тѣломъ воспѣтаете, или въ Гѣѣ въвержете (к. 4).

Znacznie dłuższe listy, choć jednocześnie uboższe w komentarz wyjaśniający, znajdujemy już w pouczeniach ruskich hierarchów w okresie Rusi Kijowskiej, na przykład w XIII-wiecznej nauce pt. *Biskupie pouczenie dla nowo wyswięconego kapłana* przypisywanej metropolicie Cyrylowi, którą przedrukowano kilkakrotnie w XVII w.¹¹ Wieloskładnikowa enumeracja

11 „И тависа во всемъ по имени своему. Имена бо твоа многа и велика, по господню словеси и свѣтыхъ его: свѣтъ мирѣ, соль земли, врачъ волныхъ, вождь слѣпыхъ, наставникъ влаудѣшимъ, оучитель и свѣтиликъ, око тѣлоу церковномуу, поуть и двѣрникъ, ключаръ, и дѣлатель и строитель, коупецъ и гостиньникъ, сторожъ и пастоухъ, воевода, соудъ и властель,

pochodzi także z listu pasterskiego pt. *Kapłanom godzi się nauczać moralności* (*Нравоученіе іереемъ подобаетъ*) z 1684 r. Jej prawdopodobny autor – biskup przemyski Innocenty Winnicki – wskazuje aż 34 zaszczytne tytuły oraz imiona kapłańskie i zaleca odbiorcom postępowanie zgodne z ich znaczeniem (Winnicki, przedruk i tłum.: 1998, s. 80–93).

Znamienne jest to, że najczęściej bezpośrednio po prezentacji zestawienia tytułów w naukach znajduje się część z napomnieniem, uzupełniona niekiedy listą grzechów, których szczególnie powinni wystrzegać się duchowni. W przypadku egzorty Winnickiego przybiera ona ponownie postać listy tytułów, tym razem ujętych w formę pełnych wyrzutu pytań i przestróg dla *jerejów*. Wśród wymienionych tytułów i pełnomocnictw są i te, o których wspominał Leon Kiszka: „Jeżeli każdy z was księży jest Światłem Świata tego niech nie czyni się ciemnością przez nieposłuszeństwo swoje. Jeżeli jesteś Przewodnikiem Niewidomych nie czyn z siebie ślepego, a innych niewidomych nie prowadź ku piekielnej jamie” (Winnicki, 1998, s. 92).

W przedmowie do *Zbioru przypadków* ślepymi przewodnikami byli nauczyciele przystępujący do posługi nieprzygotowani, bez formacji, wiedzy i umiejętności potrzebnej do wykonywania obowiązków. Metropolita podkreślał, że dokonują oni profanacji drogocennej przelanej za człowieka krwi Chrystusa, gdy z ich winy wierni schodzą ze ścieżki wiodącej ku zbawieniu:

Но горе вамъ, аще воспріѣте, аще воспріѣте оученіѧ время, сѣщій въ Бжїихъ неразрѣнній словесъ.

Горе вамъ, аще слѣпи сѣще, и владѣщій въ ловитвѣхъ производѣте, и самы себѣ въ тѣхъже вѣсловенѣхъ вѣмѣтаете. Грѣднѣе вѣдетъ Тврѣ, Судонѣ, на Сѣдѣ, неже вама, аще неразрѣннѣемъ вѣшнѣмъ, или не радѣннѣ вѣвѣрнѣмъ, въ глѣбинѣхъ вовержете Гѣенѣю, дѣша Кровѣю Хѣюю исплѣнныѧ, капла стѣла из Реврѣхъ текѣщїѧ попѣрающе Кровѣ (1722, 4 r.-v.).

Formacja nauczycieli, głosicieli słowa Bożego, była jednym z głównych problemów omawianych przez moralistów w XVII w. i nadal aktualnym w stuleciu XVIII. Należy pamiętać, że rozważaniom Kiszki (także wielu jego poprzedników, np. Piotra Mohyły) towarzyszyła aktywność

чиститель и жрецъ, хѣламъ высокъ, тайнѣ домъ столпъ премудрости, оуѣта Божїа даѧ мирѣу мирѣви, ангелъ Господень, троуба небеснаѧ, отецъ вратїи совѣи, Богоу ноудитель, мироу молитвѣнникъ, подражателъ Господень и престольскїѧ подовникъ, кѣрмникъ и источникъ водѣне соущи въ источницѣхъ, не свое имя, не словомъ бо, нѣ дѣломъ мѣзды дѣютъса” (Svâtitel’s’koe, 1880, kol. 108–109).

na polu organizowania oświaty, szczególnie bowiem istotne były rozwiązania systemowe, które powinny spowodować wzmocnienie edukacji seminaryjnej.

Prefacja Kiszki nawiązywała twórczo do dawnych i nowszych pouczeń dla kapłanów, metropolita dobierał tematy, argumenty, motywy znane, ale pogłębił wywód, który nie przybrał formy prostych zaleceń, był bowiem opatrzone komentarzem, nieco bardziej wyszukany pod względem treści i w planie wyrażania. Niemniej jednak podobieństwo tej przedmowy do nauk dostrzegalne jest w chwytach na poziomie retoryki, a nawet kompozycji. Zapewne do pewnego stopnia działa się to w sposób naturalny, siłą tradycji. Nie wyklucza to jednocześnie możliwości, że Kiszka kształtował tę przedmowę rozmyślnie, dodając ją jako przedmowę do *Zbioru przypadków*, chciał, podobnie jak jego prawosławni i unicy poprzednicy, wykorzystać kolejną okazję do formowania księży, a zarazem uczynić przekaz czytelnym dla duchowieństwa, gdyż wpisującym się w pewną przyjętą w nauczaniu konwencję.

Kiszka był zaangażowany w przygotowania do synodu w Zamościu, patronował temu wydarzeniu i dbał o dystrybucję wiedzy na temat synodalnych ustaleń (Nowakowski, 2020, s. s. 382–383). Zaznaczył również swoją obecność i aktywny udział w życiu Kościoła unickiego przełomu wieków XVII i XVIII poprzez podjęte działania o charakterze oświatowym (kolegium włodzimierskie), nauczanie, wspomagane twórczością własną, pracami redakcyjnymi i publikacjami. Warto zwrócić uwagę na parateksty prac powstających z udziałem Kiszki, bowiem przedmowy i listy dedykacyjne, świadectwa jego kompetencji retoryczno-literackich, są mniej znanymi przejawami twórczej aktywności metropolity, a ponadto są to wciąż źródła słabo zbadane, a wartościowe dla przedstawicieli wielu dyscyplin i pól badawczych.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

Biblia Tysiąclecia. Pozyskano z: <https://biblia.deon.pl/rozdzial.php?id=1031> (dostęp: 03.04.2022).

Êvangeliê – *Евангеліє Учителное*. (1616). Jewic: Типографія Св. Духа Турографія św. Духа.

Êuhologìon – *Єухологієн або молитвословъ или требникъ*. (1646). Київ: Типографія Києво-Печерська.

Golenkovskij, V.– Голенковскій, В. (1714). *Диалогисм дховный*. Київ: Типографія Києво-Печерська.

- Karpowicz, L. (1619). *Kazanie na pogrzebie Kniazia Wasila Wasilewicza Hali-czyna*. Wilno: Tyrografia nieznaną.
- Mogila, P. – Могила, П. (1924). Предмова до Чителника Ощѣнного (Евангеліє Учителное, Київ 1637). W: Хв. Тігов, *Матеріяли для історії книжної справи на Вкраїні в XVI–XVIII в.в. Всезбірка передмов до українських стародруків*. Київ: Українська академія наук, 322.
- Sloska, M. – Слоска, М. (1654). Ясне въ Христвѣ Превелебному (...) Арсенію. W: *Апостолъ*. Львів: Друкарня Михаила Слоски.
- Sobranîc – *Собраніє Припадковъ Краткое, и Дѣловнимъ Особомъ Потребное*. (1722). Супрасль: Типографія супраського монастиря.
- Stavroveckij, T.K. – Ставровецкій, Т.К. (1619). *Евангеліє Учителное. Рохманів*: Портативна типографія Кирила Транквіліона Ставровецкого.
- Strach, S. (1994). *Krótką gramatyką języka cerkiewnosłowiańskiego*. Białystok: Prawosławna Diecezja Białostocko-Gdańska.
- Svâtitel's'koe – Святительськое поученіе новопоставленному священнику. (1880). W: *Русская Историческая Библиотека*. т. 6: *Памятники древне-руссаго каноническаго права*. cz. 1: *Памятники XI–XV в. Санктпетербургъ*, kol. 108–109.
- Św. Jan Chryzostom (1992). *Dialog o kapłaństwie* (ks. W. Kania, tłum., ks. M. Starowieyski oprac.). Kraków: Wydawnictwo „M”.
- Winnicki, I. (1998). Капłаном годзи сїє nauczać moralności. W: W. Pilipowicz (oprac.), *Ustawy rządu duchownego i inne pisma biskupa Innocentego Winnickiego*. Przemyśl: Instytut Południowo-Wschodni, 89–93.

Оpracowania

- Korzo, M.A. – Корзо, М.А. (2007). *Украинская и белорусская катехетическая традиция конца XVI–XVIII вв.: становление, эволюция и проблема заимствований*, Москва: „Канон+”.
- Korzo, M.A. (2012). „Sobranie przypadkov kratkoe” (Supraśl 1722) na tle katolickich siedemnastowiecznych „Institutiones morales”. W: R. Dobrowolski i M. Zemło (red.), *Dziedzictwo unii brzeskiej*. Lublin–Supraśl: Wydawnictwo KUL, 23–30.
- Kuczyńska, M. (2004). Cyryła Stawrowieckiego wizja odrodzonej Cerkwi. W: *Ruska homiletyka XVII wieku w Rzeczypospolitej. Ewolucja gatunku – specyfika funkcjonalna*. Szczecin: WN US, 126–164.
- Nowak, A.Z. (2017a). *Priesthood in the Teachings for the Clergy. On the History of Religious Reform in the Kievan Metropolitanate throughout the 16th and 17th Centuries*. Kraków: Wydawnictwo „Scriptum”.
- Nowak, A.Z. (2017b). Bracka oferta wydawnicza a odnowa kapłaństwa w Rzeczypospolitej – wybrane przykłady (pierwsza połowa XVII w.). W: M. Kuczyńska i J. Stradomski (red.), *Krakowsko-Wileńskie Studia*

Sławistyczne, t. 12: *Ośrodki kultury dawnej Słowiańszczyzny i ich znaczenie dziejowe*. Kraków: Wydawnictwo „Scriptum”, 181–197.

Nowak, A.Z. (2021). Formacyjne instrukcje dla kandydatów do stanu duchownego (lista zaleceń i przeciwwskazań) na materiale prac przygotowanych z udziałem Leona Kiszki. W: P. Nowakowski (red.), *Synod Zamojski 1720–2020. Wyzwania i perspektywy*. Kraków: Avalon, 219–235.

Nowakowski, P. (2020). Rola Synodu Zamojskiego w kształtowaniu się liturgii Kościoła greckokatolickiego. W: P. Nowakowski (red.), *Statuty Synodu Zamojskiego. Nowe tłumaczenie z komentarzami*. Kraków: Avalon, 382–383.

Alicja Z. Nowak – doktor habilitowana nauk humanistycznych (literaturoznawstwo), profesor uniwersytecki w Zakładzie Studiów Polsko-Ukraińskich na Wydziale Studiów Międzynarodowych i Politycznych UJ. Autorka kilkudziesięciu artykułów, współredaktor naukowa „Latopisów Akademii Supraskiej” (2019, 2020, 2021), monografii: *Rola monasterów w kształtowaniu kultury ukraińskiej w wiekach XI–XX* (2014) oraz *Studia o kulturze cerkiewnej w dawnej Rzeczypospolitej* (2016, 2019), autorka monografii: *Człowiek wobec wieczności. Ukraińskie i białoruskie prawosławne piśmiennictwo żałobne w XVII w.*, Kraków 2008; *Priesthood in the Teachings for the Clergy. On the History of Religious Reform in the Kievan Metropolitanate throughout the 16th and 17th Centuries*, Krakow 2017. Jej naukowe zainteresowania związane są z dziejami i kulturą Kościołów wschodnich na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej.

Wioletta Zielecka-Mikołajczyk

<http://orcid.org/0000-0001-6100-0563>

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

zielecka@umk.pl

DOI: 10.35765/pk.2022.3803.15

Działalność namiestników (dziekanów) w unickiej
diecezji przemysko-samborsko-sanockiej
w „krótkim” XVIII w. (na przykładzie namiestnictwa
muszyńskiego i bieckiego)

STRESZCZENIE

Tematyka artykułu koncentruje się wokół funkcjonowania urzędu namiestników (dziekanów) unickiej diecezji przemysko-samborskiej w XVIII w. Szczególną uwagę poświęcono organizacji i działalności sądownictwa namiestniczego. Ukazano nieznaną dotąd w historiografii sposób organizacji tych sądów, tj. dobór urzędników sądowych oraz analizę charakteru spraw, które trafiały na wokandę sądu namiestniczego.


SŁOWA KLUCZE: Cerkiew unicka, diecezja przemysko-samborsko-sanocka, namiestnicy, dziekani, sądownictwo

ABSTRACT

In Search of a Model of Action. The Activity of Governors (Deans) in the Uniate Diocese of Przemyśl-Sambor-Sanok in the “Short” 18th Century (at the Representative Governorship of Muszyna and Biecz)

The article focuses on the functioning of the office of governors (deans) of the Uniate diocese of Przemyśl-Sambor in the 18th century. Particular attention was paid to the organization and activity of the governorate judiciary. It shows the manner of organization of these courts, unknown so far in historiography, i.e., the selection of court officials and the analysis of the nature of cases that were placed on the list of the governor’s court.

KEYWORDS: Uniate Church, diocese of Przemyśl-Sambor-Sanok, governors, deans, judiciary

Sugerowane cytowanie: Zielecka-Mikołajczyk, W. (2022). Działalność namiestników (dziekanów) w unickiej diecezji przemysko-samborsko-sanockiej w „krótkim” XVIII w. (na przykładzie namiestnictwa muszyńskiego i bieckiego). ©  *Perspektywy Kultury*, 3(38), ss. 227–241. DOI: 10.35765/pk.2022.3803.15.

Nadesłano: 18.05.2022

Zaakceptowano: 30.08.2022

Działalność namiestników – urzędników średniego szczebla pośredniczących w relacjach między biskupami a niższym duchowieństwem i parafianami w Cerkwi unickiej – pozostaje mało znanym zagadnieniem w literaturze. Geneza samego urzędu namiestnika (archiprezbitera, protopopa) sięga średniowiecza i okresu kształtowania się struktury Cerkwi prawosławnej w środowisku przenikania się władzy duchownej ze świecką (Skočilâs, 2010; Gil, 1999). Cerkiewna funkcja namiestnicza mogła być, zdaniem Andrzeja Gila (1999), odpowiednikiem świeckiego namiestnika książęcego i do XVI w. musiała ewoluować. Ten urząd został zaadaptowany po unii brzeskiej w strukturze zarządu Cerkwi zjednoczonej z Rzymem. Wiele lat temu Ludomir Bieńkowski (1969) w swojej pracy poświęconej organizacji Kościoła wschodniego stwierdził, że ze względu na szczupłość źródeł trudno określić zakres władzy namiestników. W zasadzie obecna wiedza o tym urzędzie ogranicza się do określenia głównych uprawnień z nim związanych i opinii, że w ciągu XVIII w. doszło do ich ograniczenia wskutek upodabniania funkcji namiestniczej do łacińskich dziekanów. Bieńkowski (1969; Krochmal, 2016) twierdził, że w niektórych diecezjach namiestników całkowicie pozbawiono funkcji sędziowskich, a także wskazywał, że w diecezji przemyskiej po 1740 r. statuty synodalne milczały na temat kompetencji namiestniczych dziekanów.

Hierarchia unicka XVIII w., jak również postanowienia synodalne ukazywały namiestników przede wszystkim jako kontrolerów życia duchowieństwa diecezjalnego, kładąc nacisk na ich działalność wizytacyjną, która miała być drogą do poznania problemów trapiących kler oraz umożliwiającą eliminowanie zachowań urągających stanowi kapłańskiemu (Nowakowski, 2020). W ustawach synodalnych pomijano niemal całkowicie kwestie innych narzędzi kontroli, którymi dysponowali protopopi, np. sądownictwa. Ponadto wprowadzany przez synod zamojski z 1720 r. obowiązek powoływania w unickich diecezjach oficjalów generalnych i okręgowych sprzyjał osłabieniu prerogatyw sądenia znajdujących się w rękach namiestników. Metropolita Atanazy Szeptycki już po synodzie zamojskim stwierdzał, że namiestnicy mogą karać duchownych za drobne przewinienia, nawet „po ojcowsku sznurem” (Bieńkowski, 1969, s. 812).

Ogólne jedynie sformułowania synodalne dotyczące archiprezbiterów stawiały biskupów przed koniecznością samodzielnego rozwiązywania problemów uprawnień namiestniczych. Biskup przemyski Hieronim Ustrzycki próbował uporządkować niektóre kwestie sądownictwa namiestniczego podczas soboru diecezjalnego w 1740 r. Zakazał tym urzędnikom prawa decydowania w sprawach dyspensy od pokrewieństwa (do czwartego stopnia włącznie) jako przeszkody do zawarcia małżeństwa,

zdejmowania klątwy i zalecił odsyłanie tego typu spraw do oficjałów. Krytykował zamykanie świątyni z przyczyn niewynikających z prawa kanonicznego, tj. prywatnych i błahych (Lakota, 1939). Zabiegi te nie tyle ograniczały zakres władzy urzędników diecezjalnych trzeciego stopnia, ile zmierzały do eliminacji nadużyć (Zielecka-Mikołajczyk, 2021). Oprócz tych ogólnych wzmianek nic nie wiemy o działalności namiestników eparchii przemyskiej, w tym należącego do nich sądownictwa namiestniczego. Celem niniejszego artykułu jest wypełnienie tej historiograficznej luki.

Podstawę źródłową niniejszych rozważań stanowi księga sądu namiestniczego dekanatu muszyńskiego położonego na zachodnich rubieżach eparchii przemyskiej, tj. *Protocollum Actorum Protopresbyteratus totius Decanatus Musinensis stante officialatu Admodum Reverendi in Christo Patris Constantini Szczawnicki¹ Decani Foranei Musinensis et Scepusicensis etc. etc. etc.*, przechowywana w Centralnym Państwowym Historycznym Archiwum Ukrainy we Lwowie (CDIAUL, f. 129, op. 3, spr. 141). Źródło to jest szerzej nieznanie w środowisku naukowym, a zarazem unikatowe zarówno w odniesieniu do eparchii przemyskiej, jak i do całej unickiej metropolii kijowskiej w XVIII w. Namiestnik Konstanty Szczawnicki (ukr. Szczawnyc'kyj), który zapoczątkował prowadzenie księgi, twierdził, że choć tradycja posiedzeń sądowych w namiestnictwie ma starą metrykę, to nie zachowały się po nich żadne materiały. Przyczyny upatrywał w niewystarczających staraniach kolejnych dziekanów o przejęcie dokumentacji po pośredniku oraz w konfliktach i wzajemnej niechęci duchownych sprawujących ten urząd. Sam także nie mógł odzyskać żadnej dokumentacji od poprzedniego namiestnika Stefana Krynickiego (CDIAUL, f. 129, op. 3, spr. 141, k. 1). Zapewne z podobnych powodów problemy w tym zakresie mieli pozostali dziekani podlegli katedrze św. Jana Chrzciciela w Przemyślu. Natomiast w odniesieniu do innych eparchii metropolii dotychczas znamy jeden egzemplarz akt dziekańskich z połowy XVIII w. z namiestnictwa żółkiewskiego w diecezji lwowskiej (Skočilâs, 2004). Zachowały się pojedyncze wzmianki o prowadzeniu tego typu dokumentacji na terytorium kanonicznym podległym biskupom włodzimiersko-brzeskim (dekanat Biała Podlaska, Kobryń, Włodawa) (LVIA, f. 605, op. 7, sygn. 48, 55; APL, CHKGK, sygn. 122, k. 135–138).

Księga namiestnictwa muszyńskiego powstała na polecenie biskupa Hieronima Ustrzyckiego. Wydaje się mało prawdopodobne, aby eparcha zarządził takie praktyki tylko w jednym namiestnictwie. Ponadto dziekani w zakresie sądownictwa działali także w innych dekanatach, o czym świadczą wzmianki o „dekretach namiestniczych” w konsystorzu przemyskim

1 W źródłach nazwisko to występowało także w formie Szczawiński.

(APP, ABGK, sygn. 9supl, s. 157, sygn. 10supl, s. 44–45, sygn. 13supl, s. 28). Na sumienność w prowadzeniu akt dziekańskich właśnie w dekanacie muszyńskim wpłynęło zapewne położenie geograficzne. Dla lokalnego duchowieństwa odległość od Przemyśla, górskie tereny, a także czas i koszty podróży stanowiły utrudnienie w dostępie do sądownictwa władzy. Problem finansowy utrudniał relacje duchowieństwa z władzami eparchii także w kolejnych latach. W 1741 r. kler muszyński z powodu ubóstwa negował obowiązek uiszczania podatku na rzecz sądownictwa eparchialnego i jednocześnie deklarował możliwość przeprowadzania procesów sądowych w obrębie dekanatu (CDIAUL, f. 201, op. 4, spr. 694, k. 1). Wydaje się, że akta sądu namiestniczego stanowią pokłosie relacji dekanatu z centrum eparchii.

Kartę tytułową księgi zdobi rysunek wagi trzymanej przez rękę wyłaniającą się z niebios, nawiązujący do boskiej sprawiedliwości, co stanowi stały element wyobrażeń związanych z Temidą i sprawiedliwością. U dołu strony znajdują się dwie postaci, z których jedna trzyma w ręku klucz, a druga broń białą. Rysunki wzbogacono łacińskimi sentencjami z Biblii, traktującymi o sprawczości i sprawiedliwości sądów Boga oraz o prawie jako podstawie wyrokowania². Szczawnicki dobrze orientował się w strukturze terytorialnej diecezji, ponieważ na jednej z początkowych kart zamieścił spis namiestnictw wchodzących w skład eparchii przemyskiej w 1740 r. Obok podano wykaz cerkwi dekanatu muszyńskiego, ale jest to notatka wprowadzona inną ręką i zapewne sporo później niż spis namiestnictw.

Księga rozpoczyna się od tekstów związanych z działalnością namiestnika jako takiego. Zawiera odpisy korespondencji Konstantego Szczawnickiego, namiestnika muszyńskiego, z przedstawicielami władz diecezjalnych, tj. z Andrzejem Jakubińskim, sędzią generalnym diecezji przemysko-samborskiej, w której ponaglał on namiestnika muszyńskiego do większej aktywności w zapobieganiu przechodzeniu unitów na obrządek łaciński, a także listów biskupa Onufrego Szumlańskiego do wiernych zabraniających zmiany rytu. Oprócz nich wpisano także wykazy 39 osób, które przeszły na obrządek łaciński w dekanacie muszyńskim i spiskim w 1755 r., wobec których wszczęto procesy w przemyskim konsystorzku. Problem utraty wiernych na rzecz łacinników przewijał się również w korespondencji z biskupem krakowskim Andrzejem Stanisławem Załuskim, kolatorem większości cerkwi w dekanacie muszyńskim (CDIAUL, f. 129, op. 3, spr. 141, k. 8–9). Na kolejnych kartach księgi znalazły się: kopia bulli papieża Urbana VIII z 1624 r. zakazującej unitom zmiany

2 Cytaty zaczerpnięto z Księgi Psalmów (Ps 61), Księgi Przysłów (Prz 16, 11), Księgi Izajasza (Iz 28, 17).

rytu, wypis z listu papieża Benedykta XIV do patriarchy antiocheńskiego z 1743 r. oraz unickiego metropolity kijowskiego Atanazego Szeptyckiego z 1744 r. Ponadto w początkowej części księgi znalazły się wzory korespondencji i listów bez podanych nadawców, prośby o przysługi, formularz rezygnacji z parafii, a także wykaz świąt ustanowionych przez synod zamojski w 1720 r. (CDIAUL, f. 129, op. 3, spr. 141, k. 36–38v). Zaburzona chronologia wspomnianych wyżej wpisów sugeruje, że zostały one wniesione później niż reszta spraw sądowych (CDIAUL, f. 129, op. 3, spr. 141, k. 39–180), bądź pierwotnie stanowiły odrębny poszyt dokumentów. Pierwsze wpisy sądowe pojawiły się pod datą 1729 r. W dalszej części księgi zasadniczo wpisy wnoszono chronologicznie. Zdarzały się jednak wyjątki (CDIAUL, f. 129, op. 3, spr. 141, k. 60v, 61v, 67, 71).

Do końca zarządu namiestnictwem Konstantego Szczawnickiego, tj. 1750 r., sądzone przez niego sprawy dotyczyły duchowieństwa tegoż dekanatu. Kiedy dziekanie muszyńską po nim objął syn Jan Szczawnicki, który był jednocześnie dziekanem bieckim, wnoszono do księgi także sprawy z tego namiestnictwa, a sąd nazywano dekanalnym muszyńskim, spiskim i bieckim. Dominowały sprawy kleru muszyńskiego. Mało prawdopodobna wydaje się interpretacja zakładająca, że duchowieństwo bieckie miało odmienne problemy niż muszyńskie lub było mniej konfliktowe. Niewielką liczbę spraw z namiestnictwa bieckiego można natomiast wiązać z trudnością w dostępie kleru do sądu obradującego w innym namiestnictwie.

Skład sądu namiestniczego ściśle wiązał się z obsadą władz okręgu cerkiewnego obejmujących, oprócz namiestnika, na którego wybór wpływało kilka czynników, m.in. decyzja lokalnego kleru, uprawnienia kolatora wynikające z prawa patronatu, czasem wola biskupa, także funkcję podnamiestniczego (poddziekaniego), pisarza oraz instygatora. Pierwszego z trzech ostatnich wybierało duchowieństwo podczas soborczyków dekanalnych, zarówno dla dekanatu muszyńskiego, jak i bieckiego (CDIAUL, f. 129, op. 3, spr. 141, k. 71v). Czterech kandydatów typował jednak dziekan i dopiero spośród nich dokonywano wyboru. W 1764 r. kapłani namiestnictwa bieckiego zażądali od swego dziekana przeprowadzenia wyborów poddziekaniego i postulowali, aby został nim „człowiek godny” (CDIAUL, f. 129, op. 3, spr. 141, k. 165v). Bardzo interesujący jest fakt, że problem ten próbowano rozwiązać już rok wcześniej, kiedy podczas soborczyku oddano część głosów, które następnie zapieczętowano i przekazano na przechowanie dziekanowi aż do kolejnego zjazdu. Nie wiadomo, dlaczego głosowanie rozłożono na dwa lata. Być może powodem była zbyt mała liczba księży obecnych na soborczyku w 1763 r. W celu rozstrzygnięcia wyborów dziekan Jan Szczawnicki powołał dwuosobową komisję skrutacyjną, w skład której wszedł desiatonaczalnik (dziesiętnik)

ks. Piotr Sembratowicz i ks. Józef Piotrowicz, paroch ropski. Warto zauważyć, że Sembratowicz ujęty był także w puli kandydatów do poddziekaństwa³. Ponieważ nie podano parochii, z której pochodził desiatonaczalnik Sembratowicz, do końca nie wiadomo, czy chodzi o tego samego kapłana, tj. Piotra. Byłaby to jednak sytuacja dość dziwna, gdyby miał rozstrzygać we własnej sprawie. Wygrał Eliasz Szczawnicki, którego wybór zatwierdziła kongregacja dekanalna.

Lokalne duchowieństwo nie miało wpływu na wybór pisarza dekanatu, którego desygnował dziekan i poddziekani (CDIAUL, f. 129, op. 3, spr. 141, k. 166). Wydaje się, że przy obsadzie tego stanowiska znaczenie miały koneksje i powiązania rodzinne. W dekanacie muszyńskim przez wiele lat funkcję tę pełnił Szymon Szczawnicki, krewniak Konstantego Szczawnickiego. Zapewne znaczenie miały też umiejętności, np. znajomość łaciny (CDIAUL, f. 129, op. 3, spr. 141, k. 52–55, 60, 61–62v, 79v, 80–80v, 85, 89, 94v, 112).

Nie znamy szczegółów wyłaniania kolejnego z członków składu sądu namiestniczego – instygatora dekanalnego, tj. oskarżyciela publicznego (*instigator in spiritualibus*, instygator duchowny), wnoszącego oskarżenia z urzędu. Urzędnika tego w konsystorzu przemyskim wyłaniano najpewniej podczas soborów (APP, ABGK, sygn. 2, s. 3). Być może na szczeblu dekanatu, podobnie jak w przypadku pisarza, decydował dziekan i poddziekani albo wybierało go lokalne duchowieństwo. Wiadomo jednak, że mimo dzierżenia urzędu dziekana muszyńskiego i bieckiego przez jedną osobę instygatora powoływano osobno dla każdego dekanatu (CDIAUL, f. 129, op. 3, spr. 141, k. 143).

Materiały protoprezbiteratu muszyńskiego dają podstawy do wnioskowania, że uprawnienia i kompetencje instygatora dekanalnego wprost odpowiadały tym posiadanym przez jego odpowiednika działającego w konsystorzu biskupim. Reagował on na doniesienia duchowieństwa parafialnego i osób świeckich w sprawach dotyczących nie tylko dobra publicznego Cerkwi, ale w ogóle w występkach stojących w sprzeczności z prawem kanonicznym, postanowieniami synodów diecezjalnych, soborczyków, wyrokami sądu duchownego. Oskarżyciel publiczny posiadał nadzór nad duchowieństwem i wiernymi. Wyjaśniał przypadkowo nawet ujawnione podejrzenia co do naruszeń porządku prawnego czy moralnego. Często od początku asystował stronie prywatnej lub dołączał się do sprawy w trakcie procesu (CDIAUL, f. 129, op. 3, spr. 141, k. 42v, 55, 61v, 75–77, 82v, 106, 133, 147).

3 Kandydowali: Jan Czerniawski, paroch rychwałdzki; Piotr Sembratowicz, paroch wysocowski; Andrzej Żurchawski, paroch pętniański; Eliasz Szczawnicki, pleban wołowski i krywiański.

Kompletność składu nie była warunkiem koniecznym do przeprowadzenia posiedzeń sądu. Akta muszyńskie poświadczają, że gremium to mogło obradować w pełnej obsadzie, ale bywały sytuacje, kiedy namiestnik rozstrzygał sprawy samodzielnie. Wydaje się, że druga możliwość miała zastosowanie wówczas, kiedy skonfliktowane strony trafiały przed dziekana bez z góry ustalonego terminu rozstrzygnięcia sporu (CDIAUL, f. 129, op. 3, spr. 141, k. 67). Jeśli posiedzenia sądu przeprowadzono w zaplanowanym terminie, wtedy skład gremium sądu był szerszy. Zwykle właśnie zasiadał w nim namiestnik, podnamiestniczy, instygator i pisarz dekanatu. Podobnie było w przypadku posiedzenia sądu na miejscu rozstrzygania sporu lub podczas wizytacji namiestniczych (CDIAUL, f. 129, op. 3, spr. 141, k. 52, 80–81v).

Proces w sądzie dekanalnym wszczynano z oskarżenia prywatnego lub z urzędu. Przed namiestnikiem składano ustnie skargę, którą następnie można było wnieść do akt namiestniczych. Istnieje bardzo mało danych na temat pozwów wystawianych przez sąd tej instancji. Formę pisemną znamy z pojedynczych przypadków. Pozew zawierał nazwę sądu, który go wystosował, określał stronę powodową, oskarżoną oraz termin i miejsce planowanej rozprawy.

Procesy odbywały się zwykle w rezydencji namiestnika (Szczawnik, Izby). Naturalnym miejscem sądenia spraw pozostawały cerkwie parafialne podczas przeprowadzanych przez namiestnika wizytacji. Wówczas po sprawdzeniu stanu popostwa dawano możliwość wnoszenia skarg parochowi, członkom gromady oraz innym pokrzywdzonym. Skargi wnoszone ustnie. Sądy sprawowane podczas wizytacji działały błyskawicznie. Przeprowadzanie postępowania w miejscu sporu dawało możliwość natychmiastowego przesłuchania świadków (inkwizycja) i wydanie wyroku. Warto podkreślić, że skargi wnoszone do sądu namiestniczego podczas przeglądu parafii także umożliwiały udział instygatora dekanatu. Wnosił on jednak głównie skargi w procesach przeprowadzanych w rezydencji namiestniczej. Kolejnym miejscem posiedzeń sądów dekanalnych były tzw. kongregacje generalne, nazywane także partykularnymi albo soborczykami. Wówczas jednak ze względu na odległość Szczawnika od miejsca sporu mogło dochodzić do odłożenia inkwizycji oraz przedłużenia procesu. W 1741 r. podczas soborczyku w Szczawniku sądzono sprawę Daniela, parocha jakubiańskiego oskarżonego o pobicie. Sąd uznał konieczność przesłuchania świadków, ale odłożył je do następnej wizyty w Jakubianach (CDIAUL, f. 129, op. 3, spr. 141, k. 114). Uczynił to zapewne z powodu trudnej drogi i konieczności przekroczenia Popradu w celu dotarcia do tej spiskiej parafii.

Liczba spraw rozpatrywanych podczas posiedzeń sądu była różna. W rezydencji namiestnika zwykle sądzono pojedyncze spory. Po kilka

spraw trafiało na forum sądowe podczas soborczyków. Zwykle jednak były to dwie lub trzy sprawy. Rozprawę rozpoczynało wywołanie stron, następnie przedstawiano oskarżenie. Po nim następowała replika pozwanego, tj. odpowiedź na zarzuty. W razie potrzeby strona powodowa mogła zareagować na obronę pozwanego. Na podstawie stopnia rozpoznania sprawy sąd decydował o ewentualnej konieczności przeprowadzenia przesłuchania świadków. Rezygnowano z niego, kiedy obie strony przed sądem doszły do porozumienia albo udało się wydać dekret na podstawie zeznań obu stron. Z wpisów sądowych wynika, że jednym z motywów zarządzania inkwizycji był upór obu stron, a także intensywność konfliktu. Ta ostatnia okoliczność zaistniała w 1731 r. podczas wizytacji w Boguszy, która stała się dla miejscowej gromady sposobnością do złożenia skargi na miejscowego parocha Michała o fatalne traktowanie parafian, tj. obelgi rzucane pod ich adresem, wyganianie z cerkwi. Sąd wówczas zarządził inkwizycję, „widząc (...) coraz większe alteracje między kapłanem i ludźmi” (CDIAUL, f. 129, op. 3, spr. 141, k. 59).

Na podstawie stanu rozpoznania sprawy sąd redagował pytania do świadków wykorzystywane podczas inkwizycji. Przesłuchanie zlecano asesorum sądowym – po jednym dla każdej ze stron. Zwykle byli to proboszczowie sąsiednich parafii. Dobór osobowy świadków oraz ich liczba zależała od potrzeb rozpatrywanej sprawy. Wiadomo jednak, że dokonywano ich weryfikacji. W 1754 r. podczas procesu niejakiego Bazylego Dziamby z księdzem z Uścia Gorlickiego Piotrem Krynickim sąd odrzucił proponowanych przez kapłana kandydatów na świadków z powodu pokrewieństwa (CDIAUL, f. 129, op. 3, spr. 141, k. 145v–146). Osoby składające świadectwo obowiązywała przysięga. Jej tekst zapewne ulegał niewielkim modyfikacjom, w zależności od sprawy. W 1739 r. w konflikcie gromady z Boguszy z parochem Michałem brzmiała ona następująco:

Ja, NN przysięgam Panu Bogu w Trójcy Świętej Jedynemu, że w sprawie wielmożnego ojca Michała, pasterza naszego duchownego między nami gromadą tutejszą i onym samym zaczętej, ani faworem, lub bojaźnią, ani złością lubo zawziętością uwiedziony, ale tylko według samej słuszności, cokolwiek wiem, widziałem albo słyszałem sprawiedliwie wyznam, o co pytany będę. Tak mi Panie Boże etc. (CDIAUL, f. 129, op. 3, spr. 141, k. 116).

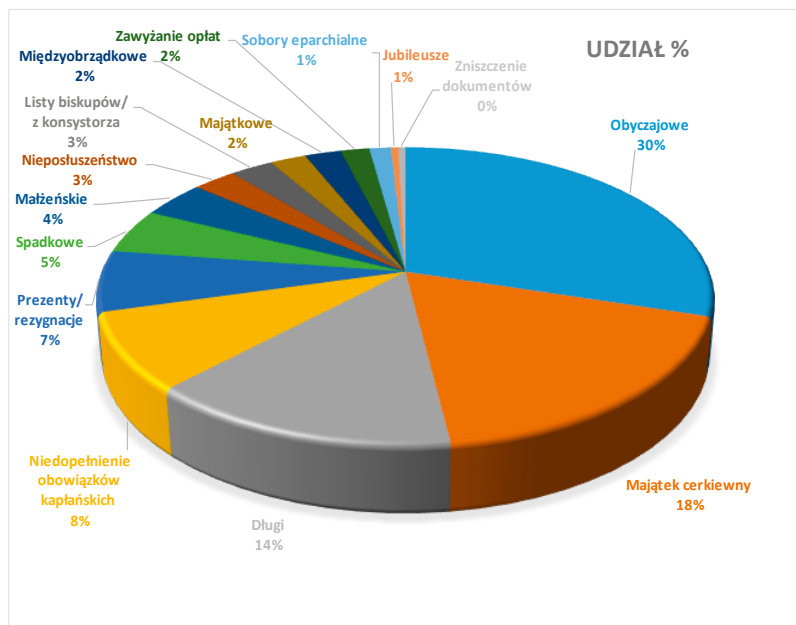
Następnie opieczętowane wyniki przesłuchań trafiały do sądu dziekańskiego. Samowolne zrywanie pieczęci z rotuł podlegało karze (CDIAUL, f. 129, op. 3, spr. 141, k. 173). Proces w sądzie namiestniczym stanowił kalkę rozwiązań przyjętych w konsystorzach diecezjalnych, czerpiących z rozwiązań prawa ziemskiego.

Zapisy sądowe wydają się potwierdzać pogląd, że obrady przebiegały zwykle w spokojnej atmosferze. Najwidoczniej do wyjątkowych należała sytuacja z 1732 r., kiedy pisarz odnotował dwugodzinny czas obrad sądu i kłótnie spierających się stron, do których doszło przed obliczem sądu namiestniczego (CDIAUL, f. 129, op. 3, spr. 141, k. 62–62v, 89v). Za pewnego rodzaju ekstremum należy uznać zajścia w Izbach z 1755 r., kiedy świadkowie czekali na pozwanego aż do zachodu słońca. Stawiennictwo tych pierwszych w sądzie odnotowano w aktach, podkreślając, że poświęcili swój roboczy dzień i dobrą pogodę, którą mogli wykorzystać do prac gospodarskich (CDIAUL, f. 129, op. 3, spr. 141, k. 150).

Należy podkreślić, że z przeanalizowanego materiału źródłowego wynika ogromna skuteczność sądu namiestniczego. Jeśli sprawa trafiała na jego forum, znajdowała rozstrzygnięcie. Spośród ponad 200 spraw tylko pięć razy przekazywano je do sądu biskupiego. Przypadki te dotyczyły oskarżenia o pobicie ze skutkiem śmiertelnym; oszustwa dokonanego przez księdza polegającego na odmowie – mimo wcześniejszej deklaracji – udzielenia sakramentu chrztu i małżeństwa oraz narażenia parafian na koszty, a także uporczywego nierespektowania wyroku sądu (CDIAUL, f. 129, op. 3, spr. 141, k. 114–115v, 121, 162, 169v, 171). Można zaryzykować stwierdzenie, że do osądu ordynariusza miejsca odsyłało sprawy, których namiestnik sam nie był w stanie skutecznie rozwiązać. Paleta kar, po które sięgał sąd namiestniczy, w zasadzie odpowiadała tym stosowanym przez przemyski konsystorz. Zawierały się w niej przede wszystkim kary finansowe uiszczane zarówno na sąd namiestniczy, kurię biskupią oraz ważne dla przemyskiej Cerkwi w XVIII w. inicjatywy, tj. remont katedry i budowa seminarium duchownego. Wysokość kar była tak zróżnicowana, że trudno dopatrywać się tu jakiejś reguły. Zasadzano także pobyt w wieży (w Izbach lub Przemysłu), suspensę, ekskomunikę i kary cielesne. Podobnie jak w przypadku konsystorza przemyskiego w namiestnictwie muszyńskim i bieckim nie stroniono od stosowania kar cielesnych wobec duchownych i ich rodzin (CDIAUL, f. 129, op. 3, spr. 141, k. 62–62v, 104v, 109, 124, 125v). Kary wymierzano duchownym przy cerkwi lub podczas kongregacji dekanalnych (CDIAUL, f. 129, op. 3, spr. 141, k. 133). Niewątpliwie ten sposób nagany, oczywiście oprócz dowiedzionego przewinienia, negatywnie wpływał na wizerunek kapłanów w odbiorze lokalnej społeczności.

Charakter spraw, które trafiały pod osąd namiestnika, nie został sprecyzowany w prawie kanonicznym. Księga protoprezbiteratu muszyńskiego pozwala określić problemy, w których rozwiązywaniu partycypował dziekan i jego sąd. W niektórych przypadkach klasyfikację spraw utrudniała złożoność i wielowątkowość oskarżenia (CDIAUL, f. 129, op. 3, spr. 141, k. 148v, 149). Próbując usystematyzować tematykę procesów, można

wyszczególnić kilka kategorii: a) spadkowe, b) jubileusze, c) małżeńskie – oskarżenia o zdradę, sakramenty udzielone wbrew prawu kanonicznemu, spory małżeńskie, d) obyczajowe, rozumiane jako awanturnictwo, pobicia, obelgi, pomówienia, pijaństwo, e) majątkowe, d) prezenty, rezygnacje, erekcje świątyń, f) niedopełnienie obowiązków kapłańskich, g) międzyobrzędkowe, h) nieposłuszeństwo wobec namiestnika, biskupa lub dekretu sądowego, i) długi, j) majątek cerkiewny – finanse i nieruchomości, mobilia należące do cerkwi, donacje, spory na tym tle majątkowym między kapłanami, k) zniszczenie dokumentów, l) sobory eparchialne, ł) listy biskupów i urzędników konsystorskich, m) zawyżanie opłat za sakramenty. Udział procentowy poszczególnych kategorii w puli 225 spraw ujętych w księdze muszyńskiej wykazuje dominację spraw obyczajowych. Spośród nich do najbardziej kuriozalnych należał przypadek dwóch parafian z Jakubian, oskarżonych przez instygatora o zamianę żon i żądanie dopłaty za młodszą z kobiet (CDIAUL, f. 129, op. 3, spr. 141, k. 147). Na drugim miejscu znalazły się spory o majątek cerkiewny oraz długi. Pozostałe stanowiły niewielką część ogółu rozpatrywanych spraw.



Wykres 1. Charakter spraw rozpatrywanych przez sąd namiestniczy muszyński i biecki. CDIAUL, f. 129, op. 3, spr. 141

Jednym z obszarów działalności namiestników (dziekanów) pozostawało zwoływanie corocznych kongregacji duchowieństwa (soborczyków)

z podległego im terytorium. Zjazdy te odgrywały nie tylko rolę łącznika między kurią biskupią a duchowieństwem diecezjalnym, ale także stanowiły ważny nośnik reformy Cerkwi zmierzającej do poprawy dyscypliny kleru, jego stanu moralnego i edukacyjnego. Podczas soborczyków namiestnik przekazywał klerowi zarządzenia uchwalane na synodach diecezjalnych oraz myro (krzyżmo) zakupione od biskupa (CDIAUL, f. 129, op. 3, spr. 141, k. 79v). Ważnym czynnikiem pozostawało sądownictwo oraz wybór władz dekanatu.

Muszyńskie akta dziekańskie dowodzą, że sumiennosc zwoływania soborczyków była różna. W okresie sprawowania urzędu przez Konstantego Szczawnickiego, który przypadł w większości na pontyfikat Hieronima Ustrzyckiego, kongregacje dekanalne odbywały się z dużą częstotliwością. W latach 1731–1746 przeprowadzano je prawie co roku (zob. tabela 1). Największe przerwy między nimi wynosiły od roku do dwóch. Warto podkreślić, że bywały lata, kiedy duchowieństwo dekanalne zjeżdżało się dwa, a nawet trzy razy w roku (1736, 1738, 1741). W 1741 r. powodem zwołania soborczyku muszyńskiego na 23 stycznia była konieczność ogłoszenia dekretu biskupa Ustrzyckiego zakazującego unickim duchownym odprawiania nabożeństw i udzielania sakramentów w łańciskim kościele w Tyliczu (CDIAUL, f. 129, op. 3, spr. 141, k. 113). Na kolejnej kongregacji w tym roku duchowieństwo pojawiło się w proteście przeciwko obowiązkowi uiszczania daniny na rzecz urzędników konsystorza (CDIAUL, f. 201, op. 4, spr. 694, k. 1). Następną kongregację w tym roku zwołano z powodu planowanych spraw sądowych na 19 września (CDIAUL, f. 129, op. 3, spr. 141, k. 114). Wydaje się, że za urzędowania Konstantego Szczawnickiego mniej kongregacji odbywało się po 1746 r. (CDIAUL, f. 129, op. 3, spr. 141, k. 124v–125)⁴. Tłumaczyć ten stan rzeczy należy wiekiem dziekana ograniczającym jego aktywność.

Trudna do wyjaśnienia pozostaje sprawa regularności odbywania się kongregacji dekanalnych za urzędowania kolejnego dziekana muszyńskiego i jednocześnie bieckiego Jana Szczawnickiego. Od objęcia przez niego dziekanaństwa muszyńskiego w 1750 r. do 1772 r. odnotowano jedynie sześć kongregacji dekanalnych. Wiadomo jednak, że posiedzenia sądu odbywały się co roku do 1760 r. (CDIAUL, f. 129, op. 3, spr. 141, k. 125–163). Luki w zjazdach duchowieństwa dekanalnego wynikały z obowiązków wizytacyjnych dziekana Szczawnickiego. W 1761 r. dokonał przeglądu dekanatu bieckiego (APP, ABGK, sygn. 19, s. 78). W kolejnych latach z kolei wizytował dekanat muszyński (1764–1765). W drugiej połowie lat 60. po kilka razy w roku obradował sąd dekanalny. Należy przypuszczać, że albo

4 W 1748 r. sąd namiestniczy obradował w Szczawniku 23 listopada, nie odnotowano wówczas, czy posiedzeniem towarzyszył zjazd duchowieństwa całego dekanatu.

zjazdy te jednocześnie były właśnie soborczykami, albo ze względu na częste wizytacje i posiedzenia sądowe nie zwoływano kongregacji dekanalnych.

Tabela 1. Kongregacje dekanalne odnotowane w muszyńskich aktach dziekańskich

Data	Miejsce
19 II 1731	Szczawnik
29 VIII 1731	Szczawnik
13 VII 1732	Szczawnik
1733	Szczawnik
18 VIII 1735	Szczawnik
18 VII 1736	Szczawnik
16 IX 1736	Szczawnik
II 1738	Szczawnik
11 VI 1738	Szczawnik
5 II 1740	Szczawnik
23 I 1741	Szczawnik
19 V 1741	Szczawnik
19 IX 1741	Szczawnik
8 V 1742	Szczawnik
29 V 1743	Szczawnik
23 VIII 1743	Szczawnik
22 I 1746	Szczawnik
29 VIII 1746	Szczawnik
21 V 1750	Tylicz
14 VIII 1751	Izby
1752	Szczawnik
11 IV 1754	Biecka k. 145v – 18 IV jeszcze trwała
27 IV 1755	Izby
14 IV 1764	Izby

Bardzo ciekawe jest pytanie o relację między kompetencjami sądowymi urzędu namiestniczego a kongregacjami generalnymi. Zwykle odnotowywano, że rozprawy odbywają się podczas soborczyku przed sądem namiestniczym. Natomiast w 1736 r. w Szczawniku podczas kongregacji generalnej wyroki wydawał „sobór kapłański totius decanatus muszyniensis”. Ponadto wyszczególniono obecność dziesiętników podczas ogłaszania wyroku (CDIAUL, f. 129, op. 3, spr. 141, k. 101–103). Czy oznacza to, że soborczyk jako gremium posiadał kompetencje sądownicze? Kwestia ta wymaga dalszych badań.

Kolejnym obowiązkiem namiestnika były wizytacje parafii wchodzących w skład dekanatu. Szczególnie duży nacisk na tego typu kontrolę

duchowieństwa i wiernych kładł synod zamojski z 1720 r. Dziekani byli zobowiązani dokonywać przeglądu podległego terytorium dwa lata po wizytacji generalnej przeprowadzanej przez biskupa. Powinność tę w metropolii kijowskiej realizowano z różną sumiennością. Podobnie było w diecezji przemyskiej, gdzie pierwsze protokoły wizytacyjne pochodzą z początku lat 40. XVIII w. W dekanacie muszyńskim najstarsze dokumenty tego typu sięgają 1743 r. (APP, ABGK, sygn. 38). Nowe światło na zagadnienie wizytacji rzucają informacje zawarte w księdze namiestnictwa muszyńskiego. Dekanat był wizytowany przed 1743 r. Trudno sprecyzować zasięg tych akcji, ale wiadomo, że przynajmniej w formie fragmentarycznej przeprowadzano je w 1729 r. (CDIAUL, f. 129, op. 3, spr. 141, k. 41, 42v). A już w 1731 r. miały one przebieg właściwy dla przeglądów dekanalnych przeprowadzanych w latach 40. i 60. XVIII w.

Do innych obowiązków namiestnika w świetle księgi sądowej muszyńskiej należała działalność asesorska wykonywana na polecenie sądu biskupiego (CDIAUL, f. 129, op. 3, spr. 141, k. 65–65v). Z ramienia biskupa pobierał katedratyk, wydawał pisemne potwierdzenia uiszczenia tej daniny i egzekwował zaległości w jego spłacie. Dyscyplinował duchowieństwo i zabiegał o jego wywiązywanie się z obowiązków wobec biskupa i wiernych. Ponadto nadzorował przekazywanie parafii nowemu kapłanowi, podczas którego dokonywano szczegółowego spisu mienia cerkiewnego. Przeprowadzał działy majątkowe i spadkowe między członkami rodzin księży. Utrzymywał kontakty w sprawach duchowieństwa i wiernych z innymi urzędnikami szczebla namiestniczego (CDIAUL, f. 129, op. 3, spr. 141, k. 95). Pełnił funkcję pośrednika między klerem i kolatorami. W uzasadnionych przypadkach decydował o wstrzymaniu nabożeństw w cerkwiach. Niewątpliwie oprócz szerokich uprawnień sądowniczych i penalizacyjnych służył podległemu klerowi i wiernym radą w trudnych sytuacjach.

Namiestnicy muszyńscy i bieccy posiadali szereg utrwalonych przez tradycję i prawo kanoniczne prerogatyw. Jedną z nich była działalność sądownicza. Wbrew opiniom o osłabieniu władzy namiestników (dziekanów) w XVIII w., opierającym się na postanowieniach synodalnych, w praktyce jej oddziaływanie na lokalną społeczność duchownych i wiernych było duże. Pomimo milczenia aktów synodalnych na temat uprawnień sądowniczych namiestników faktycznie oni takowe posiadali. Kształt sądów namiestniczych pokazuje, że działały one w sposób zorganizowany i skuteczny. Uprawnienia względem duchowieństwa parafialnego i powinności namiestników wobec dworu biskupiego sprawiały, że byli oni realnymi organizatorami życia Cerkwi na szczeblu lokalnym.

BIBLIOGRAFIA

Źródła archiwalne

- APL, CHKGK – Archiwum Państwowe w Lublinie, Chełmski Konsystorz Greckokatolicki, sygn. 122.
- APP – Archiwum Państwowe w Przemyślu, Archiwum Biskupstwa Greckokatolickiego w Przemyślu (ABGK), sygn. 2, 19, 38, 9supl, sygn. 10supl, sygn. 13supl.
- CDIAUL – Центральний державний історичний архів України, м. Львів, f. 129, op. 3, spr. 141; f. 201, op. 4, spr. 694.
- LVIA – Lietuvos valstybės istorijos archyvas, Vilnius, f. 605, op. 7, sygn. 48, 55.

Źródła drukowane

- Nowakowski, P. (red.). (2020). *Statuty synodu zamojskiego 1720 roku. Nowe tłumaczenie z komentarzami*. Kraków: Wydawnictwo Avalon.
- Lakota, G. – Лакота, Г. (1939). *Три синоди перемиські й єпархіальні постанови валявські в 17–19 ст.* Перемишль: Накладом товариства єпархіальна поміч.

Оpracowania

- Bieńkowski, L. (1969). Organizacja Kościoła wschodniego w Polsce. W: J. Kłoczowski (red.), *Kościół w Polsce*, t. 2. Kraków: Znak.
- Gil, A. (1999). *Prawosławna eparchia chełmska do 1596 roku*. Lublin: Prawosławna Diecezja Lubelsko-Chełmska.
- Krochmal, A. (2016). *Archiwum historyczne eparchii przemyskiej*. Warszawa–Przemyśl: Archiwum Państwowe w Przemyślu.
- Skočilás, I – Скочиляс, І. (2004). *Генеральні візитації Київської унійної митрополії Генеральні візитації Київської унійної митрополії XVII–XVIII століть: Львівсько-Галицько-Кам'янецька єпархія*, т. 2: *Протоколи генеральних візитацій*. Львів: Видавництво Українського Католицького Університету.
- Skočilás, I. – Скочиляс, І. (2010). Від давньоруських десятин до намісництва-протопопій: особливості „впорядкування” сакрального простору Галичини в княжий період (до кінця XIV століття). *Вісник Львівського Університету*, nr 45, 57–58.
- Zielecka-Mikołajczyk, W. (2021). *Gdzie Wschód spotkał się z Zachodem. Dzieje i organizacja unickiej diecezji przemysko-samborskiej w latach 1596–1772*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu.

Wioletta Zielecka-Mikołajczyk – doktor nauk humanistycznych, adiunkt na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu, Wydział Nauk Historycznych. Zainteresowania badawcze skupia na dziejach Kościołów wschodnich w dawnej Rzeczypospolitej. Autorka m.in. monografii *Prawosławni i unicy w Rzeczypospolitej XVI–XVIII wieku wobec życia i śmierci w świetle testamentów* (Warszawa 2012); *Gdzie Wschód spotkał się z Zachodem. Dzieje i organizacja unickiej diecezji przemysko-samborskiej w latach 1596–1772* (Toruń 2022).

Joanna Tomalska-Więcek
<http://orcid.org/0000-0003-1142-7192>
Uniwersytet Warszawski
Joanna_Tomalska@outlook.com
DOI: 10.35765/pk.2022.3803.16

Ikony doby baroku na Podlasiu. Rekonesans

STRESZCZENIE

Ikony na Podlasiu należą do najciekawszych zjawisk kulturowych, ale ich dzieje nie są do dziś zbadane. W artykule zostały omówione dzieła okresu baroku. Większość z nich najprawdopodobniej było przeznaczonych dla cerkwi unickich. Autorka omawia kilka z tych ikon.

SŁOWA KLUCZE: Podlasie, unia brzeska, ikony, barok, okcydentalizacja

ABSTRACT

Baroque Icons in Podlasie. A Reconnaissance

Icons in the Podlasie region are among the most interesting cultural phenomena there, but their history has not been researched to this day. This conclusion applies to the icons of the baroque period. Most of them are probably icons intended for Uniate Churches. The author discusses several of such icons.

KEYWORDS: Podlasie, Union of Brest, icons, Baroque, occidentalization

Najstarsze ikony z połowy XIII w. nie przetrwały na Podlasiu, niespokojnym i dość późno skolonizowanym regionie pogranicza kultur. W bardzo skromnej liczbie zachowały się późnośredniowieczne dzieła, głównie XVI-wieczne (Tomalska, 2013a; 2013b). Ikony z XVII i XVIII w. to dzieła sztuki lokalnej, prezentującej nie zawsze duże umiejętności artystyczne twórców. To także wyraz potrzeb, dążeń, duchowości, upodobań i możliwości finansowych zleceniodawców. Zawsze to mniej lub bardziej udana próba naśladowania dzieł wywodzących się z wielkich centrów artystycznych. Niektóre ikony są kopiami znanych, otoczonych kultem wizerunków, inne powstały na podstawie grafiki reprodukcyjnej. Często

Sugerowane cytowanie: Tomalska-Więcek, J. (2022). Ikony doby baroku na Podlasiu. Rekonesans. © *Perspektywy Kultury*, 3(38), ss. 243–259. DOI: 10.35765/pk.2022.3803.16.

Nadesłano: 18.05.2022

Zaakceptowano: 22.08.2022

charakteryzuje je surowy linearyzm lub barokowa malarskość, niewłaściwa perspektywa i pełne błędów skrótów perspektywiczne, powszechne również w ikonach na innych ziemiach polsko-ruskiego pogranicza.

Podlaskie zabytki doby baroku nie cieszyły się zainteresowaniem badaczy, wielu uważało je za dalekie od nieustalonego bliżej kanonu, widziało w nich mierne wartości artystyczne, formalnie bliższe sztuce ludowej niż sakralnym dziełom ortodoksji. Zdarzały się nawet oskarżenia o intencjonalne zniekształcenia w celu ośmieszenia prawosławia i świadomego doprowadzenia do upadku kanonicznej ikony (Ciołka, 2015; Matus, 2015; 2017). Na wielu krytycznych opiniach zaważyła XIX-wieczna nauka rosyjska i nacechowane politycznie oceny ówczesnych historyków. Aleksander Miłowidow wręcz pisał o wojnie narodowości polskiej i ruskiej (dla autora tożsamej z rosyjską), której początkiem miała być walka religijna, a liczne wojny polsko-rosyjskie rozumiał jako wojny kulturowe pod hasłem *non solum armis*, ale też szkołą, książką i nauką, która „pomaga przynieść odpowiedź na pytanie o prawo rządzenia krajem” (Milovidow, 1910).

Kolejnym problemem związanym z ikonami okresu unickiego jest ustalenie ich nazwy. Powstawały one na potrzeby wiernych obrządku wschodniego, ale często bardziej przypominały obrazy katolickie. Jak zatem należy je nazywać? Czy słowo „ikona” dostatecznie precyzyjnie opisuje obrazy sakralne, które powstały przed 1839 r. i były przeznaczone dla cerkwi unickich? Czy należy określać je raczej mianem „obrazów cerkiewnych”? Co gorsza, tylko w niewielu przypadkach istnieje pewność, że zachowane dzieła powstały na potrzeby konkretnych cerkwi unickich, trudno więc zachowane dziś w świątyniach wizerunki pewnie określić mianem unickich. Nie można przecież wykluczyć, że zostały translokowane z innych świątyń, także katolickich. W wielu przypadkach również trudno ustalić dokładne datowanie przemalowanych w różnym czasie ikon, dlatego też dla omawianych tu dzieł z XVII i XVIII w. wybrano ogólne określenie: ikony epoki baroku.

Jakkolwiek nazwać tę część naszego dziedzictwa, warto kwestię ich określenia rozważyć, bo ikon o takich cechach jest w Polsce wiele i nadal czekają one na bliższe poznanie i właściwą ocenę.

Podlaskie ikony doby baroku nie tworzą jednorodnego zespołu. Nie wiadomo, gdzie je malowano, zachowały się bardzo skąpe dowody świadczące o istnieniu pracowni malarskich. Być może taki warsztat działał w prawosławnym klasztorze w Drohiczynie, ale brak na to materialnych dowodów w postaci ikon (Borowski, 1985). W trzeciej dekadzie XVII w. istniała pracownia w Lipsku (Tomalska, 2019). Malarze ikon tworzyli także na ziemiach sąsiadujących z Podlasiem. Wysocka pisała o grodzieńskich malarzach drugiej połowy XVII w., Kazimierzu

i Samuelu Wronowiczach, oraz o wileńskich – Andrzeju i Stefanie Gornostajskich, ale nie wiemy, czy na Podlasiu docierały ich dzieła (Vysocka, 2001).

Ikony XVII- i XVIII-wieczne różnią się od wcześniejszych cechami stylistycznymi, w mniejszym zaś stopniu ikonograficznymi (Janocha, 1999; Janocha, 2000a; Janocha, 2000b). Przyczyną tych zmian była okcydentalizacja kultury ruskiej, której jednym z przejawów był zwyczaj czerpania wzorców ze sztuki zachodnioeuropejskiej (Gronek, 1998; Gronek, 2001; Deluga, 1999; Sysoeva, 2008; Pucko, 2001). Przemiany w malarstwie ikonowym są zauważalne już w XVI w., a więc wcześniej niż twierdzi wielu autorów, uznających przyjęcie unii brzeskiej za początek okcydentalizacji sztuki cerkiewnej (Stawecka, 2017). Nie zapoczątkował ich tym bardziej synod zamojski w 1720 r. Warto podkreślić, że jego dekrety nie ustalały reguł malowania ikon, nie nakazywały ich usuwania, podobnie jak demontażu ikonostasów (Synod Prowincjalny Ruski w Mieście Zamościu, 1785; Nowakowski, 2018). Podjęte wówczas decyzje opierały się na przekonaniu, że dotychczas wierni oddawali większą cześć świętym obrazom niż Chrystusowi, i aby to zmienić zalecano umieszczenie Najświętszego Sakramentu w srebrnej puszcze na ołtarzu, dla oddania pokłonu i uszanowania (Likowski, 1906).

Przy obecnym stanie badań łatwiej wyodrębnić zespoły przeznaczone do ikonostasów, których obecność poświadczają materiały źródłowe, niż ikony pojedyncze, co do których nie ma pewności, że były przeznaczone do konkretnych unickich świątyń. Dziś można wyróżnić zespoły ikon w cerkwiach w Bielsku, Topolanach, Siemiatyczach, Mielniku, Czyżach i Szczytach, którym poświęcone jest niniejsze opracowanie.

Do najstarszych świątyń w Bielsku należała cerkiew Narodzenia Przenajświętszej Bogurodzicy (KZSP, 2019). W 1727 r. jej ikonostas zawierał rząd apostołski i dziesięć wielkich ikon nad nimi, cztery obrazy namiestne i carskie wrota (APL, CHKGK, Protokoły wizytacji). Z opisu nie wynika, by w cerkwi zaszły jakiegokolwiek zmiany związane z dekretami synodu zamojskiego, co być może wynikało z odnotowanego w protokole naganego nieporządku. Protokół wizytacji z 1759 r. rozpoczyna się informacją o Najświętszym Sakramencie w srebrnej puszcze w prezbiterium. *Deesis*, „pięknej snycerskiej roboty, bardzo pięknie akomodowany”, składał się z trzech kondygnacji oraz „wspaniałych” carskich drzwi. Przy nich były umieszczone ołtarze namiestne Chrystusa i Matki Boskiej z nowymi ikonami i drzwiami diakońskimi z obu stron, nad nimi zaś znajdowały się dwie ikony: *Narodzenia Matki Boskiej* i *Bożego Narodzenia*. Wyżej centralne miejsce zajmował wizerunek *Chrystusa Wielkiego Kapłana*, flankowany ikonami dwunastu apostołów, pod nimi zaś znajdowały się małe ikony *Ostatniej wieczerzy* i *Zmartwychwstania*. Trzecia kondygnacja

zawierała ikony Matki Boskiej i dwunastu proroków. Wszystkie namalowano na deskach (LVIA, Wilno, Wizytacja generalna). Także w 1774 r. ikonostas zawierał trzy rzędy i przypuszczalnie nie uległ zmianom (AP, Bielsk, Zespół wizytacji). W nieznanym czasie i okolicznościach część ikon została zasłonięta nowszymi. Być może stało się to w czasie rebizantynizacji cerkwi po 1839 r. W 2008 r. w czasie remontu odsłonięto cztery starsze ikony: *Ucieczkę do Egiptu* (il. 1) (AWUOZ, Cichońska, 2010), *Nawrócenie św. Pawła* (AWUOZ, Cichońska, 2007) (il. 2), *Narodzenie Bogurodzicy* (AWUOZ, Cichońska, 2010a), *Boże Narodzenie – Pokłon Trzech Króli* (AWUOZ, Cichońska, 2010b). Wszystkie zostały namalowane na cienkim gruncie, szeroką plamą barwną, bez dbałości o szczegóły. Ikona *Ucieczka do Egiptu* znajdowała się przypuszczalnie w drugim lub czwartym rzędzie ikonostasu przed jego przebudową po 1869 r. Przedstawia postaci na tle pejzażu z łagodnym pagórkiem i stylizowanym krzewem w prawej części. Część lewą zajmuje Matka Boża w szaroniebieskim maforionie i różowej sukni, siedząca na zwróconym w prawo osiołku. Zwierzę prowadzi za uzdę św. Józef odziany w szaty apostołskie, tj. w tunikę i płaszcz, z kijem pasterskim w lewej dłoni. Za osiołkiem podąża mężczyzna w szatach jak u Józefa, z kijem opartym na ramieniu. Ikonę charakteryzują stonowane odcienie oliwkowej zieleni, różu i błękitu w partii nieba pokrytego szarymi i różowymi obłokami. Sztywność postaci i ich niewłaściwe proporcje, widoczne szczególnie w sylwetce św. Józefa, świadczą o powstaniu tego dzieła w prowincjonalnym warsztacie.

Ikonę *Nawrócenia św. Pawła* charakteryzuje silniejsza dynamika widoczna w pozach i gestach postaci. Lewą stronę kompozycji zajmuje dwóch jeźdźców na koniach i jeden koń bez jeźdźca, prawą zaś leżący na ziemi św. Paweł, odziany w czerwoną tunikę i błękitny płaszcz. Mężczyzna unosi prawą dłoń, osłaniając oczy przed oślepiającym blaskiem, bijącym z góry, zza obłoków. Wśród promieni umieszczone zostały słowa Boga zapisane cyrylicą: „Савле, Савле что ма гониши” (Dz 9, 4). Tu chromowa i kobaltowa zieleń, róż i błękit w partii nieba zostały złamane szarością.

W bielskiej cerkwi św. Michała i cerkwi św. Jana Teologa w Augustowie przetrwały dwie bardzo ciekawe starsze ikony o zbliżonych cechach formalnych. W 1727 r. bielską, unicką wówczas świątynię, właśnie wznoszono w miejscu wcześniejszej. Na czas budowy jej wyposażenie złożono w kaplicy, w tym „zadne i kosztowne” obrazy z ikonostasu i złożone carskie drzwi (APL, CHKGK, Protokoły wizytacyjne). W obecnej cerkwi zachowała się ikona *Zmartwychwstania – Zstąpienia do Otchłani* (AWUOZ, Hościłowicz, 1977) z rzędu ikon świątecznych. W tej dwustrefowej kompozycji dolną część zajmuje Chrystus w owalnej mandorli, ukazano też izokefalicznie grupy proroków, świętych, hierarchów

i władców. U stóp Chrystusa otwierają się bramy piekieł. Centrum górnej strefy zajmuje okrąg z siedzącym na tarczy Chrystusem wśród aniołów na obłokach.



Il. 1. *Ucieczka do Egiptu*, Bielsk Podlaski, cerkiew Narodzenia Najświętszej Bogurodzicy, fot. Aneta Kułak



Il. 2. *Nawrócenie św. Pawła*, Bielsk Podlaski, cerkiew Narodzenia Najświętszej Bogurodzicy, fot. Aneta Kułak

Należąca przypuszczalnie do tego zespołu ikona *Pokrow* (il. 3) trafiła do cerkwi św. Jana Teologa w miejscowości Augustowo koło Bielska. Świątynię konsekrowano w 1878 r., a do jej budowy posłużyło drewno z rozebranej refektarzowej cerkwi Zaśnięcia Przenajświętszej Bogurodzicy, należącej do zniszczonego w 1825 r. prawosławnego monasteru św. Mikołaja w Bielsku. W dwustrefowej ikonie *Pokrow Bogurodzicy* z 1684 r. (AWUOZ, Brykowski i Sygietyńska, 1963; Cichońska, 1981; Stalończyk, 1996) w centrum na dole ukazany został św. Roman Melodos ze zwojem z tekstem pieśni w lewej dłoni. Towarzyszą mu zakonnicy ze św. Andrzejem z Krety oraz hierarchowie i władcy świeccy. Centralną część górnej strefy zajmuje Matka Boska w otoczeniu chórów anielskich, z rozpostartym welonem w dłoniach.



Il. 3. Augustowo, cerkiew św. Jana Teologa, *Pokrow Bogurodzicy* (Tomalska, 2005)

Dwustrefowa kompozycja ikon *Zmartwychwstania* i *Pokrow*, izokefaliczny układ postaci, ich proporcje, szaty aniołów, złożone z długiej sukni i nałożonej na nią barwnej tuniki, oraz bliskie cechy formalne świadczą o powstaniu dzieł w tym samym warsztacie.

Zespół ikon cerkwi Przemienienia Pańskiego w Topolanach tworzą cztery dzieła z końca ósmej dekady XVII w.: *Chrystusa Pantokratora*, *Matki Boskiej Hodegetrii*, *Św. Dymitra* (AWUOZ, Żyłko, 1963) i *Przemienienia Pańskiego* (AWUOZ, Żyłko, 1963a). W 1773 r. wizytator odnotował obecność dwudziestu obrazów na płótnie i deskach oraz pięć ołtarzy bocznych poświęconych Chrystusowi, Opiece Matki Boskiej, św. Dymitrowi, Matce Boskiej i św. Antoniemu (Maroszek i Wilczewski, oprac., 1996). Kolejne protokoły wizytacyjne nie notowały znaczących zmian w wystroju cerkwi (Maroszek i Wilczyński, oprac., 1996; LVIA Akta wizyty generalnej).



Il. 4. Chrystus Pantokrator, Topolany, cerkiew Przemienienia Pańskiego (KZSP, *Województwo podlaskie*)

Ikona *Chrystusa Pantokratora* w półpostaci (il. 4), z prawą dłonią uniesioną w geście błogosławieństwa i nimbem krzyżowym wokół głowy, znajdowała się zapewne w rzędzie namiestnym ikonostasu (KZSP, 2019). Zbawiciel w lewej dłoni trzyma otwartą księgę z cyrylicznym cytatem z Mt 11, 28 (AWUOZ, Żyłko, 1963b). Przy dolnej krawędzi ikona nosi częściowo zatarty napis białą, zapewne fundacyjny.

Podobne cechy stylistyczne charakteryzują *Matkę Boską Hodegetrię* (il. 5) (AWUOZ, Żyłko, 1963c; AWUOZ, Dokumentacja, 2001; KZSP, 2019). Głowy obu postaci otaczają nimby z czerwoną zdwojoną obwódką, wokół głowy Chrystusa jest on krzyżowy. Na odwrocie znajduje się napis fundacyjny informujący, że została ona sprawiona przez Mikitę Mokijewa w 1689 r. (il. 6).



Il. 5, 6. Matka Boska Hodegetria, Topolany, cerkiew Przemienienia Pańskiego, awers i rewers (KZSP, *Województwo podlaskie*)

Kompozycja *Przemienienia Pańskiego* zgodnie z tradycją ikonograficzną jest dwustrefowa: w górnej Jezusowi towarzyszą prorocy Eliasz z lewej i Mojżesz z prawej, w dolnej apostołowie Jan, Piotr i Jakub Starszy, których oślepia blask chwały Chrystusa (Janocha, 2008; Janocha, 2009). Głowę Zbawiciela otacza nimb krzyżowy, pozostałych zaś – gładkie i złote. Zbawiciela wyróżnia biała tunika i blad różowy himation przezucony przez lewe ramię.

Oryginalne dzieła o innych cechach formalnych zachowały się w cerkwi św.św. Piotra i Pawła w Siemiatyczach (KZSP, 1996; Sosna, 1989). Ikony przedstawiające św. Paraskiewę oraz św.św. Piotra i Pawła na jednym podobrazu noszą bliskie cechy stylistyczne i zapewne powstały w tym samym warsztacie (KZSP, 1996; Sosna i Troc-Sosna, 2001; Tomalska, 2005). Przyuszczalnie wzmianki o nich zawiera wizytacja z 1726 r., w której jest mowa o ikonostasie z ikonami apostołów Piotra i Pawła (APL, CHKGK,

sygn. 101). XIX-wieczna literatura rosyjska uznała te ikony za dzieła kijowskie z 1430 r. (Pokrovskij, 1895; Episkop Iosif (Sokolov), 1899). Ta nieuprawniona opinia jest powtarzana do dziś (Sosna i Troc-Sosna, 2001). Ikona św. Paraskiewy (il. 7) ukazuje ją *en pied*, lekko zwróconą w prawo, z prawą dłonią złożoną na piersi i krzyżem łacińskim w lewej. Nad nią unoszą się dwa półnagie aniołki z wieńcem męczeńskim nad jej głową. Dolną część tła wypełnia realistycznie oddany pejzaż z zabudowaniami, drzewami i postacią świętej z lewej. Górną część zdobi grawerowany ornament z granatu i liści akantu (AWUOZ, Orthwein, 1973; KZSP, 1996).



Il. 7. Św. Paraskiewa, Siemiatycze, cerkiew św.św. Piotra i Pawła (Tomalska, 2005)

Na ikonie św.św. Piotra i Pawła apostołowie ukazani zostali w całej postaci, zwrócenie w trzech czwartych ku osi ikony: z lewej św. Piotr z kluczami w uniesionej lewej dłoni i księgą w prawej, z prawej zaś św. Paweł z mieczem w prawej dłoni i księgą w lewej (il. 8). Tło, tak jak w ikonie św. Paraskiewy, zostało podzielone na dwie strefy: dolną, pejzażową,

z cerkwią ukazaną między świętymi, i górną, złocistą, z grawerowanymi liśćmi akantu ułożonymi na osi w ornament kandelabrowy.



Il. 8. Św.św. Piotr i Paweł, Siemiatycze, cerkiew św.św. Piotra i Pawła (Tomalska, 2005)

Barokowe ikony w cerkwi Narodzenia Przenajświętszej Bogurodzicy w Mielniku noszą odmienny charakter (KZSP, 1996). Protokół wizytacji z 1727 r. wzmiankuje ikonostas z rzędami proroków i apostołów, siedem ikon o nieznanym temacie i trzy namiestne (APL, CHKGK, sygn. 101). Do dziś zachowało się osiem ikon z pierwszej połowy XVIII w., namalowanych swobodnymi, szerokimi pociągnięciami pędzla (AWUOZ, Hościłowicz, 1977a, b, c, d, e, f, g, h, i; KZSP, 1996). Prezentują zapewne apostołów – postacie nie noszą atrybutów pozwalających na identyfikację – w ujęciu do kolan, każdy z otwartą lub zamkniętą księgą. Tylko jeden – św. Paweł – nosi w prawej dłoni miecz. Wszystkie postacie są modelowane światłocieniowo, potraktowane z rozmachem i barokową teatralizacją gestu i draperii.

Ikonostas z cerkwi w Czyżach uległ rozproszeniu. Do pożaru, który strawił świątynię w 1984 r., funkcjonowała tu cerkiew parafialna Zaśnięcia Przenajświętszej Bogurodzicy (Stalończyk, 1999). Zachowało się jedynie kilka ikon, większość znamy z protokołów wizytacyjnych i dokumentacji konserwatorskich (APL, CHKGK, sygn. 101; AP, Czyże, Inwentarz 1772, Wizyta 1777; Wizyta 1791; Wizyta 1799; LVIA sygn. 634-I-55; Stalończyk, 1999).

Według wizytacji z 1727 r. w cerkwi, wówczas „wółstarej”, były dwa ikonostasy, starszy i nowszy. Nowszy zawierał ikony apostołów i święteczne, a te ze starszej, „staroświeckiej” przegrody zostały rozmieszczone w różnych częściach cerkwi. Wymieniono 45 dużych ikon, nazywanych „staroświeckimi”, i 25 mniejszych, razem z tzw. moskiewskimi (APL, CHKGK, sygn. 101). Zapewne ikonostas już w 1727 r. nie zasłaniał ołtarza wielkiego, umieszczonego na zrębie, w protokole zapisano: „obrazów namiesnych cztery z ołtarzykami bez accomodacyi nude” (APL, CHKGK, sygn. 101). Według opisu z 1759 r. ołtarz wielki z obrazem *Koronacji Matki Boskiej* znajdował się w prezbiterium, podobnie jak drugi, z ikoną *Św. Jerzego Męczennika*, a trzeci, „takąż sztuką robiony”, nie był jeszcze pomalowany. Nad obrazami „idzie Deisus stary z Archijerejem y 12 Apostołami na Tablicach 1” (AP, Czyże, Wizyta 1759; Stalończyk, 1999).

W 1797 r. po raz pierwszy wymieniono: „Deisus z Archirejem z dwunastu Apostołami i tyluż Prorokami”, ale czas i zakres zmian w cerkwi nie jest znany (AP, Czyże, Wizyta 1791; Stalończyk, 1999). Protokół z 1804 r. zawiera wiadomość o carskich wrotach, ponad którymi Deisus „aż pod suffit wyniesiony” (AP, Czyże, Wizyta 1791). Do dziś zachowało się dzieśięć ikon datowanych na połowę XVIII w., przedstawiających apostołów: Łukasza, Jana, Filipa, Tadeusza i Jakuba, proroków Daniela i Ezechiela¹, Tomasza, Dawida i Salomona. Dzieje ikony św. Tomasza są skomplikowane, gdyż w drugiej połowie XIX w. ją przemalowano, a w XX w. w czasie konserwacji odkryto pod XVIII- i XIX-wiecznymi warstwami wizerunki dwóch apostołów i archaniola Gabriela. Okazało się, że barokowym malarzom za podobrazie posłużyło prawe skrzydło carskich wrót z połowy XVI w. Ikony z wizerunkami proroków Dawida i Salomona w 1974 r. trafiły do zbiorów Muzeum Budownictwa Ludowego w Sanoku². Wszystkie te obrazy umieszczone były w jednym ikonostacie, a próbę jego

1 Ikony są własnością Muzeum Podlaskiego w Białymstoku, tylko ikona św. Tomasza z tego zespołu pozostała w cerkwi w Czyżach.

2 Są to ikony o numerach inw. MBL 7325 i 7326 od 1974 r. w zbiorach Muzeum Budownictwa Ludowego w Sanoku: Czajkowski, red., 1998, il. 147–148, kat. s. 182.

rekonstrukcji przeprowadzili pracownicy naukowcy Muzeum Ikon w Supraślu³. Tu zostaną opisane jedynie dwie ikony z tego zespołu.

Prorok Daniel, jeden z czterech wielkich proroków, został ukazany *en pied*, jego głowę otacza świetlisty krąg (il. 9). Nosi czerwony płaszcz, długą tunikę i kołpak (czapczką prorocką). Na pejzażowe tło składają się widoczne na horyzoncie góry i wysokie, pokryte obłokami niebo. Obok proroka ukazana jest półowalna skała – jeden z jego atrybutów.

Przedstawienie św. Łukasza jest bardziej dynamiczne, z charakterystycznymi dla baroku gestami i mimiką (il. 10). Obok ewangelisty ukazano jego atrybuty: wizerunek *Matki Boskiej z Dzieciątkiem* na sztalugach i otwartą księgę Ewangelii. Tło stanowi pagórkowaty pejzaż z niską linią horyzontu i wysokie zachmurzone niebo. Inaczej niż w ikonie proroka Daniela namalowano szaty świętego: miejsce prostych, równoległych fałd zajęły układy sztywnych, odsuniętych od ciała draperii.

Ostatni dający się wyróżnić zespół ikon unickich pochodzi z cerkwi pw. Ścięcia głowy św. Jana Chrzciciela w Szczytach, wybudowanej w 1785 r. (Konończuk, 2016). Tu ołtarz od nawy pierwotnie oddzielała balustrada. Zachował się zespół ikon wykonanych przez flamandzkiego malarza Augustyna Mirysa około 1785 r.: *Zdjęcie z krzyża* wg ryciny Lorenza Zucchiego, ikony w feretronie *Św. Rodziny ze św. Janem Chrzcicielem* wg Annibale Caracciego i *Pieta Anielska*. Pozostałe to: *Matka Boska Zwycięska* wg Carla Maratty, *Św. Onufry Pustelnik* i *Ostatnia wieczerza* wg Carla Dolciego (KZSP, 2019; Sosna i Fionik, 2005).

Przedstawione zabytki to część zespołów ikon doby baroku na Podlasiu. Intrygująca jest ich stylistyczna i artystyczna różnorodność, od dzieł schematycznych, linearnych i bardzo uproszczonych, poprzez próby połączenia tradycji wschodnich i zachodnich w ikonach z Topolan i Siemiatycz, aż po dzieła dobrej klasy, malowane przez nadwornego artystę magnackiego w Szczytach. Zapewne większość ikon tego czasu stanowiły dzieła lokalne, o uproszczonych cechach formalnych, malowane cienką warstwą malarską na chudym gruncie. Wśród prezentowanych wyróżniają się ikony w Siemiatyczach i Szczytach.

Ikony doby unii na Podlasiu są słabo rozpoznane. Spośród zachowanych niemal wszystkie to dzieła anonimowe, znamy tylko malarza dworu Jana Klemensa Branickiego, Augustyna Mirysa, autora ikon w cerkwi w Szczytach. Jako że Podlasie było częścią większego regionu

3 Wystawa banerowa, próba rekonstrukcji ikonostasu cerkwi w Czyżach, pt. *Podlaskie historie. Ikony z cerkwi Zaśnięcia NMP w Czyżach* wg scenariusza Krystyny Staweckiej i Anety Jurgiewicz-Stępień i opracowaniu graficznym Ewy Zalewskiej, była eksponowana na ogrodzeniu klasztoru Zwiastowania NMP w Supraślu w 2015 r.; kalendarium wystaw – Muzeum Ikon w Supraślu | Muzeum Podlaskie w Białymstoku (dostęp: 07.01.2021).

artystycznego, leżącego po obu stronach dzisiejszej granicy, być może ich twórcy pochodzili z ziem dzisiejszej Białorusi.

Przedstawione wyżej ikony to ilustracja wielkiego procesu okcydentalizacji kultury cerkiewnej po upadku Bizancjum, widocznego od Krety i Cypru po Wyspy Sołowieckie na północy Rosji. Rozpoznanie wszystkich jego przejawów w sztuce pobizantyńskiej i form współpracy artystów różnych kręgów artystycznych może przywrócić ikonowemu malarstwu zachodnioruskiemu i sztuce Wielkiego Księstwa Litewskiego należne miejsce na mapie kultury europejskiej (Janocha, 2008, s. 135). Bez tej wiedzy dobrowolnie wyrzekamy się ogromnej części własnego dziedzictwa kulturowego.



Il. 9. Prorok Daniel, Czyżę, cerkiew Zaśnięcia Najświętszej Bogurodzicy, Muzeum Ikon w Supraślu, fot. Muzeum Podlaskie w Białymstoku



Il. 10. Ewangelista Łukasz, cerkiew Zaśnięcia Najświętszej Bogurodzicy, Muzeum Ikon w Supraślu, fot. Muzeum Podlaskie w Białymstoku

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- AP – Archiwum Parafialne, Bielsk Podlaski, Zespół wizytacji cerkwi Bohojawleńskiej-Michajłowskiej z lat 1759–1810.
- AP – Archiwum Parafialne, Czyże, Zespół inwentarzy z lat 1759–1799.
- APL, CHKGK – Archiwum Państwowe, Chełmski Konsystorz Greckokatolicki, Protokoły wizytacyjne i wizytacja generalna cerkwi w diecezji chełmskiej, bełskiej i brzeskiej.
- AWUOZ – Archiwum Wojewódzkiego Urzędu Ochrony Zabytków, Białystok.
- Episkop Iosif (Sokolov) – Епископ Иосиф (Соколов). (1899). *Гродненский православно-церковный календарь, или Православие в Брестско-Гродненской земле в конце XIX в.* Воронеж.
- KZSP, 1996 – Katalog zabytków sztuki w Polsce. Seria nowa: Województwo białostockie, t. 12, z. 1: *Siemiatycze, Drohiczyn i okolice*, oprac. M. Kałamajska-Saeed. Warszawa: Instytut Sztuki PAN.
- KZSP, 2016 – Katalog zabytków sztuki w Polsce. Seria nowa, t. 12, z. 3: *Województwo podlaskie. Powiat białostocki*, red. M. Zgliński i K. Kolendo-Korczak. Warszawa: Instytut Sztuki PAN.
- KZSP, 2019 – Katalog zabytków sztuki w Polsce. Seria nowa, t. 12, z. 4: *Województwo podlaskie (białostockie). Powiat bielski*, oprac. aut., red. Z. Michalczyk, D. Piramidowicz, K. Uchowicz i M. Zgliński, t. I–II. Warszawa: Instytut Sztuki PAN.
- Lietuvos mokslų akademijos. Vrublevskių biblioteka, Wilno, Wizytacja generalna Aleksandra Jodki z 1759 r.
- LVIA – Lietuvos valstybės istorijos archyvas, Wilno, Zbiór duchownego konsystorza litewskich unitów.
- Maroszek, J. i Wilczewski, W.F. (oprac.) (1996). *Księga wizyty dziekańskiej dekanatu podlaskiego przeze mnie księdza Bazylego Benedykta Guttorskiego dziekana podlaskiego, plebana golniewskiego w roku 1773 miesiąca Novembra dnia 17 iuxta vetus kalendarza sporządzona. Guttorski Bazyli Benedykt*. Białystok: Białostockie Towarzystwo Naukowe Narodowy Instytut Dziedzictwa w Warszawie, Teki Glinki.
- Synod prowincjalny ruski w mieście Zamościu roku 1720 odprawiony. a w r. 1724 (...) łacińskim językiem w Rzymie (...) wydany. (...) na polski przez J.X. Polikarpa Filipowicza (...) przewidziany. (...) Pamiętnikiem przedrukowany Roku Pańskiego 1785.* Wilno: Drukarnia OO. Bazylianów.

Opracowania

- Borowski, E. (1985). Działalność Zgromadzenia Misji w Siemiatyczach (1719–1832). *Studia Teologiczne*, t. III, 171–216.

- Ciołka, D. (2015). *Latynizacja Kościoła unickiego w Rzeczypospolitej po synodzie zamojskim*. Białystok: Libra.
- Czajkowski, J. (red.) (1998). *Ikona karpacką. Album wystawy*. Sanok: Muzeum Budownictwa Ludowego.
- Deluga, W. i Casino-Minkiewicz, M. (1999). L'évolution de l'iconographie dans l'Église gréco-catholique au XVIII^e siècle, à la lumière des sources écrites. *Revue des Etudes Slaves*, t. LXXI, f. 2, 225–242.
- Gronek, A. (1998–1999). Wpływ grafiki zachodniej na ilustracje ukraińskich druków liturgicznych w XVII i XVIII w. *Krakowskie Zeszyty Ukrainoznawcze*, t. VII–VIII, 313–337.
- Gronek, A. (2001). Recepcja niderlandzkich wzorów graficznych w siedemnastowiecznych cyklach pasyjnych w cerkwiach Zaśnięcia Matki Bożej i św. Piatnic we Lwowie. W: *Ars Graeca – Ars Latina, Studia dedykowane Profesor Annie Różyckiej – Bryzek*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 231–244.
- Gronek, A. (2009). Inspiracje twórców zachodnioruskich grafiką niemiecką w XVI–XVII w. W: A. Gronek, *Wokół Ukrzyżowanego. Studia nad tematem Pasji w ukraińskim malarstwie ikonowym*. Warszawa: Neriton, 50–75.
- Gronek, A. (2012). Stopień adaptacji cech renesansowych we lwowskim malarstwie cerkiewnym w pierwszej połowie XVII w. W: M. Janocha (red.), *Bizancjum a renesans*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 359–368.
- Janocha, M. (2000a). Obraz i ikona. O spotkaniu dwóch języków w malarstwie sakralnym na kresach Rzeczypospolitej w XVI–XVII w. na przykładzie tematu Chrztu Chrystusa i Zesłania Ducha św. W: E. Woźniak (red.), *Inspiracje chrześcijańskie w kulturze Europy*, cz. II. Materiały z konferencji 11–14 maja 1999. Łódź: Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, 297–322.
- Janocha, M. (2000b). Unia brzeska a malarstwo ikonowe XVII w. Dialog wyznań czy dialog kultur? W: J. Harasimowicz (red.), *Sztuka i dialog wyznań w XVI i XVII w.* Materiały sesji Stowarzyszenia Historyków Sztuki, Wrocław, listopad 1999. Warszawa: Stowarzyszenie Historyków Sztuki, 399–415.
- Janocha, M. (2008). Białoruskie malarstwo ikonowe. *Ethos*, R. 21, nr 1, 127–135.
- Janocha, M. (2019). *Ikony w Polsce. Od średniowiecza do współczesności*. Warszawa: Arkady.
- Kalinowski, E. (2019). Przestrzeń religijna przestrzenią konfliktu. Spór pomiędzy wyznawcami katolicyzmu (greckiego i rzymskiego) oraz prawosławia w Bielsku Podlaskim za panowania Władysława IV Wazy (1632–1648). W: J. Dobrzański (red.), *Juchnowieckie szepty historii*, t. 4. Juchnowiec Kościelny, 9–19.

- Konończuk, W. (2016). W kręgu dworu Branickich – podlaska gałąź rodu Węgierskich herbu Wieniawa. *Bielski Almanach Historyczny*, t. 1, 7–45.
- Kronika polska Marcina Bielskiego nowo przez Joach(ima) Bielskiego syna iego wydana* (1597). Kraków: w drukarni J. Siebeneychera.
- Matus, I. (2013). *Schyłek unii i proces restytucji prawosławia w obwodzie białostockim w latach trzydziestych XIX w.* Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku.
- Matus, I. (2017). Klasztor w Supraślu (od unii do prawosławia). *Acta Neophilologica*, t. XIX nr 1, 179–196.
- Milovidov, A. – Милови́дов, А. (1910). *Рукописное отделение Виленской публичной библиотеки: его история и состав.* Вильна: тип. „Русский Почин”.
- Mironowicz, A. (1998). *Życie monastyczne na Podlasiu.* Białystok: Białoruskie Towarzystwo Historyczne.
- Likowski, E. (1906). *Dzieje Kościoła unickiego na Litwie i Rusi w XVIII i XIX w., uważane głównie ze względu na przyczynę jego upadku*, t. I. Warszawa: Skład Główny Gebethnera i Wolfa.
- Nowakowski, P. (2018). Synod zamojski 1720 r. i społeczno-polityczne życie kościelne Ukrainy. *Visnik Agrarnoi Istorii Naukovij Zurnal*, nr 25–26.
- Pokrovskij, F. – Покровский, Ф. (1895). *Археологическая карта Гродненской губернии.* Вильна: Типография А.Г. Сыркина.
- Pucko, V.G. – Пуцко, В.Г. (2001). Sakralne искусство Беларуси между Востоком и Западом. W: *Хрысціянства і беларуская культура, Матэрыялы III Міжнароднага кангрэса беларусістаў „Беларуская культура ў дыялогу цывілізацый”.* Мінск, 138–140.
- Ryszkiewicz, A. (1993). Mirys Augustyn. W: *Słownik artystów polskich i obcych w Polsce działających*, t. V. Warszawa: Instytut Sztuki PAN.
- Sosna, G. (1979). *Szczyty. Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego*, nr 1–2.
- Sosna, G. (1989). Rys historii parafii prawosławnej w Siemiatyczach. W: H. Majecki (red.), *Studia i materiały do dziejów Siemiatycz.* Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Sosna, G. i Fionik, D. (1995). *Dzieje cerkwi w Bielsku Podlaskim.* Białystok: Białoruskie Towarzystwo Historyczne.
- Sosna, G. i Fionik, D. (1999). *Parafia Ryboły.* Bielsk Podlaski – Ryboły – Białystok: Białoruskie Towarzystwo Historyczne, 51–63.
- Sosna, G. i Fionik, D. (2005). *Szczyty, Dzieje wsi i parafii.* Bielsk Podlaski – Ryboły – Białystok: Białoruskie Towarzystwo Historyczne.
- Sosna, G. i Troc-Sosna, A. (2001). *Święte miejsca i cudowne ikony. Prawosławne sanktuaria na Białostocczyźnie.* Białystok: Orthdruk.
- Stalończyk, L. (1996). Zabytki ruchome zakonserwowane w latach 1980–1985. *Biuletyn Konserwatorski Województwa Podlaskiego*, nr 2, 99–109.

- Stalończyk, L. (1999). Z dziejów nieistniejącej cerkwi w Czyżach. Zabytki sztuki i ich konserwacja. *Biuletyn Konserwatorski Województwa Podlaskiego*, nr 5, 7–66.
- Stawecka, K. (2017). Najważniejsze zmiany w wyposażeniu cerkwi Zwiastowania Bogarodzicy w Supraślu po wprowadzeniu unii brzeskiej. *Latopisy Akademii Suprańskiej, Cerkiew a asymilacja, Swój i obcy*, t. VIII, 131–150.
- Sysoeva, L.L. – Сысоева, Л.Л. (2008). *Произведения могилевской школы иконописи XVII–XVIII вв. в собрании НХМ РБ. Паведамленні Нацыянальнага мастацкага музея Рэспублікі Беларусь: навукова-інфармацыйнае выданне*, t. VII, 221–228.
- Tomalska, J. (2013a). Najstarsze ikony na Podlasiu – relikty z XVI w. W: *Sztuka sakralna pogranicza*, t. II. *Materiały z konferencji naukowej II Międzynarodowego Festiwalu Sztuki Sakralnej Pogranicza Przemyśl 11–12.10.2013*. Przemyśl, 85–98.
- Tomalska, J. (2013b). Nieznana ikona z Mielnika. Przyczynek do dziejów ikony na Podlasiu. *Studia Podlaskie*, t. XXI, 113–126.
- Tomalska, J. (2015). W poszukiwaniu najstarszych ikon prawosławia polskiego – Czyże. *Studia Podlaskie*, t. XXIII, 31–49.
- Tomalska, J. (2019). Warsztat ikonowy w Lipsku nad Biebrzą w XVII w. W: A. Groniek i A.Z. Nowak (red.), *Studia o kulturze cerkiewnej w dawnej Rzeczypospolitej*, t. II. Kraków: Księgarnia Akademicka, 151–168.
- Vysockaâ, N.F – Высоцкая, Н.Ф. (2001). *Роль белорусской иконописи в развитии христианского искусства*. W: В. Скалабан (red.), *Гісторыя, культуралогія, мастацтвазнаўства. Матэрыялы III Міжнароднага кангрэса беларусістаў „Беларуская культура ў дыялогу цывілізацый”*. Мінск: Беларускі кнігазбор, 282–284.

Joanna Tomalska-Więcek – historyczka sztuki, muzealnik, autorka wielu artykułów i książek opublikowanych w krajowych i regionalnych periodykach poświęconych kulturze Podlasia i stratom kulturowym regionu. Autorka wielu wystaw w Białymstoku (m.in. Ikony, 1985; Galeria Sztuki Współczesnej, 1985; Benn Rabinowicz, 2010; Simon Segal – tajemnicze dziecko Białegostoku, 2014 – we współpracy z francuskim Towarzystwem Przyjaciół Simona Segala). Szczególnym obiektem jej zainteresowania są ikony na Podlasiu. Laureatka Nagrody Artystycznej Prezydenta Miasta Białegostoku (2015).

Paweł Sygowski

<http://orcid.org/0000-0002-4117-1944>

Uniwersytet Warszawski

sygopawlo@poczta.onet.pl

DOI: 10.35765/pk.2022.3803.17

Kaplica w Jabłonce w dekanacie kaszogrodzkim w 1800 r. Przyczynek do dziejów cerkwi unickiej na terenie Wołynia w początkowych latach zaboru rosyjskiego

STRESZCZENIE

W 1794 r. wojska rosyjskie idące przez wołyńskie tereny Rzeczypospolitej, żeby stłumić powstanie kościuszkowskie, przejmowały niektóre cerkwie unickie, wprowadzając do nich siłą rosyjskich duchownych prawosławnych. Tak było w Jabłonce Wielkiej w dekanacie kaszogrodzkim (na pn. od Łucka). Reakcją właściciela wsi było wybudowanie dla wiernych jego kosztem kaplicy unickiej i jej wyposażenie. Tekst wizytacji z 5 lutego 1800 r. ks. Teodora Połuchtowicza jest jednym dokumentem opisującym tę kaplicę.


SŁOWA KLUCZE: cerkiew unicka, Wołyń, prawosławie rosyjskie, polityka religijna, Cesarstwo Rosyjskie, dekanat kaszogrodzki

ABSTRACT

The Chapel in Jablonka in the Kashgorod Deanery in 1800. A Contribution to the History of the Uniate Church in Volhynia in the Early Years of the Russian Partition

Russian troops marching through the Volhynian territories of Poland in 1794 to suppress the Kościuszko Uprising took over some Uniate churches, forcibly introducing Russian Orthodox clergy to them. That took place, for example, in the Great Jablonka in the Kashgorod deanery (north of Lutsck). The building and equipment a new Uniate chapel in Jablonka was a reaction of the village's owner to this situation. The only description of this chapel is the document of a visit by Teodor Połuchtowicz on February 5, 1800.

KEYWORDS: Uniate Orthodox Church, Volhynia, Russian Orthodoxy, Religious Policy, Russian Empire, Kashgorod Deanery

Sugerowane cytowanie: Sygowski, P. (2022). Kaplica w Jabłonce w dekanacie kaszogrodzkim w 1800 r. Przyczynek do dziejów cerkwi unickiej na terenie Wołynia w początkowych latach zaboru rosyjskiego. ©  *Perspektywy Kultury*, 3(38), ss. 261–269. DOI: 10.35765/pk.2022.3803.17.

Nadesłano: 20.04.2022

Zaakceptowano: 30.08.2022

Dekanat kaszogrodzki na Wołyniu powstał w XVII w. W roku 1696 r. odnotowany jest jako unicka protoprezbiteria, leżąca w granicach prawosławnej diecezji łuckiej (Gil, 2000, s. 57–57). Parafie, które na terenie tej diecezji przeszły na unię, były administrowane przez unickich biskupów chełmskich. Dekanat kaszogrodzki tworzyło wówczas 27 parafii (Sygowski i Gil, 2007, s. 208). W 1702 r. prawosławny biskup łucki przyjął unię (Bieńkowski, 1969, s. 858). Konsekwencją zmiany sytuacji religijnej tej diecezji były zawarte w 1715 r. uzgodnienia pomiędzy unickimi biskupami chełmskim i łuckim. W ich wyniku podzielono dekanat kaszogrodzki między trzy diecezje. Do diecezji włodzimierskiej włączono dwie parafie, do łuckiej 12 parafii, a do chełmskiej 13 parafii. Z tych 13 parafii powstał dekanat kaszogrodzki, będący enklawą unickiej diecezji chełmskiej na granicy między unickimi diecezjami włodzimierską a łucką. Dekanat nosił nazwę „kaszogrodzki”, pomimo tego, że Kaszogród znalazł się w diecezji łuckiej (Sygowski i Gil, 2007, s. 209).

W wyniku trzeciego rozbioru Polski w 1795 r. teren unickiej diecezji chełmskiej został podzielony pomiędzy Rosję (część wschodnia, wołyńska – do rzeki Bug) a Austrię (część zachodnia – tereny współczesnej wschodniej Lubelszczyzny). Na wołyńskiej części Rzeczypospolitej włączonej do Cesarstwa Rosyjskiego zaborcy zmienili podziały administracyjne. Do podziałów administracji państwowej dostosowano też podziały administracji cerkiewnej – powiaty stały się dekanatami. Z terenów Wołynia sąsiadujących z Lubelszczyzną (wówczas w zaborze austriackim) utworzony został powiat włodzimierski (w diecezji żytomierskiej, w guberni wołyńskiej), w którym wszystkie parafie unickie z dekanatów włodzimierskiego i lubomelskiego zamieniono na prawosławne (DAWO, f. 35, op. 5, spr. 1), z wyjątkiem kilku parafii włączonych do powiatu kowelskiego (Sygowski, 2012, s. 90). W ten sposób stworzono niejako korytarz oddzielający zachodnie tereny unickiej diecezji ze stolicą w Chełmie od unitów części wołyńskiej tej i innych diecezji. Miało to uniemożliwić kontakty unitów z terenu Wołynia z dawną stolicą diecezji. Były to początki działań zmierzających do likwidacji unii i wprowadzania na jej miejsce rosyjskiego prawosławia. Doszło do tego wbrew wcześniejszym ustaleniom w traktacie rozbiorowym z 1773 r. – o nieingerowaniu zaborcy rosyjskiego w dotychczasową sytuację religijną (Gil, 2005, s. 182–183). Kolejne działania Rosjan doprowadziły w 1839 r. do całkowitej likwidacji unii na terenach Rzeczypospolitej włączonych do Cesarstwa Rosyjskiego (Gil, 2005, s. 187).

Już w 1794 r. wojska rosyjskie wkraczające na teren Rzeczypospolitej, idąc przez Wołyń w celu stłumienia powstania kościuszkowskiego, wprowadzały prawosławnych duchownych do parafii unickich. Jedną z pierwszych takich akcji została przeprowadzona w dekanacie kaszogrodzkim, w Jabłonce (Wielkiej). Wieś ta położona jest około 60 km na północny

wschód od Łucka, około 60 km na wschód od Kowla i około 8 km na południe od współczesnych Maniewicz (il. 2). W odległości 4 km na zachód od niej położona jest wieś Jabłonka Borowa, zwana współcześnie Jabłonką Małą. Wsie te w XVII i XVIII w. należały do dóbr w okolicach Kaszówki, których właścicielami byli Kaszowscy herbu Janina (Sygowski i Gil, 2007, s. 205; SGKP, 1883, s. 902). W 1696 r. parafia w Jabłonce (Wielkiej), jak wspomniano wyżej, wchodziła w skład unickiej protoprezbiterii kaszogrodzkiej – jako jedna z 27 jej parafii. Po podziale tego dekanatu w 1715 r. Jabłonka znalazła się w unickiej diecezji łuckiej (Kolbuk, 1996, s. 278). Po zmianach podziałów administracyjnych na terenie Wołynia, dokonanych przez Rosjan po trzecim rozbiore Polski, unicka parafia jabłonecka znalazła się na terenie utworzonej w 1798 r. diecezji w dekanacie kaszogrodzkim (Gil, 2000, s. 186). Dekanat ten, o nowym już kształcie terytorialnym, złożony z 24 parafii (DAWO, f. 35, op. 2, spr. 22, k. 1–374; f. 382, op. 2, spr. 32, k. 1–421; f. 382, op. 1, spr. 57), dotrwał do 1828 r., w którym został podzielony między dekanaty kowelski i kamienio-koszyrski, w unickiej diecezji litewskiej, do czasu likwidacji unii na terenie Cesarstwa Rosyjskiego w 1839 r. (Sygowski i Gil, 2007, s. 213).

Pod koniec XIX w. Jabłonka Wielka, Jabłonka Mała (Borowa), Zagurówka i Dołżyca należały do Moszyńskich. Wsie te leżały na terenie guberni wołyńskiej, w powiecie łuckim, na pograniczu z powiatem kowelskim, w gminie Kołki (il. 1) (SGKP, 1882, s. 345). W Jabłonce Wielkiej była nowa drewniana cerkiew, wzniesiona w 1875 r., która zachowała poprzednie wezwanie – Podwyższenia Krzyża Świętego (DPNW, cz. 2, s. 370–371). Na początku XX w. we wsi tej mieszkały 603 osoby w 92 domach, a w Jabłonce Borowej (Małej) 174 mieszkańców w 33 domach (SGKP, 1902, s. 622).

W 1800 r. dekanat kaszogrodzki w unickiej diecezji łuckiej był wizytowany przez ks. Teodora Połuchtowicza – dziekana ratneńsko-zarzeckiego. Ksiądz Połuchtowicz za czasów Rzeczypospolitej – w 1789 r. – został proboszczem parafii unickiej pw. Narodzenia Najświętszej Marii Panny w Ratnie – jednej z trzech parafii tego miasteczka (APL, CHKGK, sygn. 129, k. 8). Już wówczas był diecezjalnym wizytatorem (CHKGK, IAA, s. 93). Ksiądz Połuchtowicz jako „Generalny Wizytator” delegowany był przez ks. Stefana Lewińskiego – „Łuckiego Cerkwi Unickich Biskupa y Kawalera” (DAWO, f. 382, op. 1, spr. 57). Za czasów Rzeczypospolitej ks. Lewiński był biskupem sufraganiem metropolii kijowskiej (Bobryk, 2005, s. 77).

Dnia 5 lutego 1800 r. ks. Połuchtowicz wizytował kaplicę w Jabłonce (DAWO, f. 382, op. 2, spr. 22, k. 338–338av). Jego relacja odbiega nieco od pozostałych tekstów wizytacji w tym dekanacie, zwykle dosyć tradycyjnych w konstrukcji i treści. Różnice te wynikały z sytuacji, którą

zastał w Jabłonce. Dokument został zatytułowany: *Akt Wizyty Generalnej Kaplicy Jabłoneckiej po zabranii Cerkwi Parochialnej tameczney przez Kapłanów Religii Grecko Rossyjskiej panującej*. Dodatkowo poinformował, że cerkiew została zabrana „mocą broni y Żołnierzy do tego użytych w Roku 1794, ze wszystkimi sprzętami”. Ówczesny kolator, właściciel wsi – Karol Bogucki, cześnik chełmiński, w odpowiedzi na tę sytuację wystawił unicką kaplicę swoim kosztem, na terenie własnego folwarku. Herbarze wymieniają kilka rodów o nazwisku Bogucki, ale o różnych herbach. A. Boniecki w *Herbarzu polskim* odnotowuje wołyńską gałąź Boguckich herbu Krzywda (Boniecki, 1899, s. 340).

Kaplica ta, jak zanotował ks. Połuchtowicz, została ufundowana „dla wygody Duchowney tak miejscowego Dziedzica [sic!] iakoteż pozostałych Parochian tamecznych w wyznaniu Unitskim ... w Diecezy Unitskiej, w Dekanacie Kaszogrodzkim”. Zgodę na wzniesienie kaplicy wydał 20 lutego 1795 r. ks. Symeon Hryniewicz – „Officyał Generalny Ostrogski” (DAWO, f. 382, op. 2, spr. 22, k. 338). Inicjatywa budowy kaplicy przez Boguckiego świadczy też o dużym zbliżeniu obrządków unickiego i rzymskokatolickiego. Rzymscy katolicy bez oporów uczestniczyli w liturgii unickiej, czego przykładem jest kolator parafii i opiekun kaplicy.

Jednym z wielu wrogich działań Rosjan na zajętych terenach Rzeczypospolitej było usuwanie unickiego duchowieństwa. Część księży unickich na terenie Wołynia przeszła na prawosławie, część opuściła swoje parafie z własnej woli, ale część została usunięta (Gil, 2005, s. 185). Potwierdza to też informacja wizytatora o tym, że w kaplicy jabłoneckiej najczęściej liturgię sprawował ks. Bazyli Metelski, lat 79, który wyświęcony był w 1754 r. do parafii we wsi Ostrowcu [?] przez Sylwestra Lubienieckiego Rudnickiego – biskupa łuckiego i Ostrogskiego (Wereda, 2013, s. 344). Ksiądz Metelski – „przedtem Paroch Wsi Ostrowiec, ... po przyłączeniu Parochji y Parochian do panującej Greko-Rosyjskiej Religii bez miejsca ostawszy się, mieszka nacyjcześniey we Dworze Jabłoneckim” (DAWO, f. 382, op. 2, spr. 22, k. 338av). Ponieważ „Włościanie w wyznaniu Unitskim będący” byli pozbawieni „Regularnego Duchownego”, dlatego ks. Połuchtowicz przeznaczył do opieki nad tą parafią ks. Teodora Jarmołowicza – administratora parafii pw. św. Mikołaja w Gródku koło dawnych Maniewicz (ob. Прилічне) (Kołbuk, 1996, s. 276; Rąkowski, 2005, s. 108). Ogłoszenie tej decyzji zostało zlecone ks. Janowi Czaykowskiemu (CHKGK, 136, s. 178–179), ówczesnemu „Poddziekanowi Kaszogrodzkiemu” (DAWO, f. 382, op. 2, spr. 22, k. 338av).

Kaplica parafii jabłoneckiej pw. Podwyższenia Krzyża Świętego została wzniesiona na terenie folwarku dworskiego. W czasie wizytacji określona jako „nowa”, raczej nie prezentowała się okazale i miała skromne wyposażenie. Był to budynek drewniany, zapewne konstrukcji zrębowej, na planie

prostokąta – o długości „10 sążni” (około 17 m) i szerokości „4 sążni” (około 8 m), miał deskową podłogę i deskowy sufit, a dach (przypuszczalnie dwuspadowy, kalenicowy) kryty był słomianą strzechą i zwieńczony drewnianym krzyżem. Wizytator zanotował, że „Stoi rzeczona Kaplica na południe”, czyli jest skierowana prezbiterium w kierunku południowym. Do jej wnętrza prowadziło dwoje drzwi, a światło wpadało przez trzy okna. Wskazywać może to, że kaplica składała się zapewne z jednoprzestrzennej nawy połączonej z prezbiterium, do której prowadziły od północy jedne drzwi, oraz z zakrystii przylegającej od południa, dostępnej z zewnątrz.

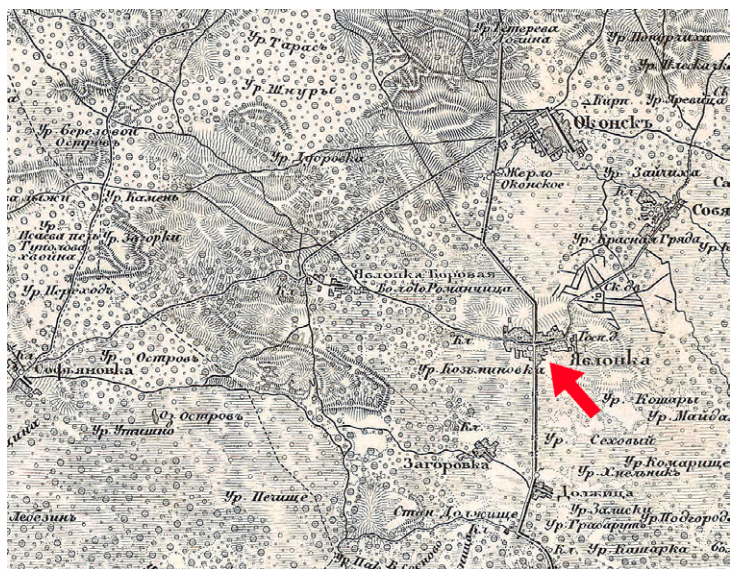
Wyposażenie wnętrza w przeważającej większości również ufundował ówczesny kolator. „Ołtarzyk większy ścienny”, czyli przysunięty do ściany zamykającej prezbiterium, miał „prostą” mensę, na której stały: obraz Matki Boskiej (zapewne z Dzieciątkiem), „Cyboryum” (tabernakulum) bez zamka oraz krzyż ołtarzowy „z Passią drewniany malowany”. Po jego prawej stronie stał ołtarz boczny z ikoną *Błogosławionego Jozafata Męczennika*, a po lewej drugi ołtarz boczny z obrazem *Pokłonu Trzech Królów* (Janocha, 2001, s. 215–252). Ikona św. Jozafata Kuncewicza to obraz zdecydowanie podkreślający unickość kaplicy. Biskup Maksymilian Rytło w czasie wizytacji diecezji chełmskiej w latach 1759–1762 zalecał wprowadzanie tej ikony. Po likwidacji unii Rosjanie usuwali z wyposażenia cerkiewnego ikony o ikonografii zachodniej, w tym świętych zachodnich popularnych w tradycji unickiej, a szczególnie św. Jozafata (Sygowski, 2003, s. 333). W kaplicy w Jabłonce, oprócz obrazów na ołtarzach, na ścianach wisiało jeszcze 10 innych. Nie było „wrat carskich”, czyli tego istotnego fragmentu ikonostasu, który pozostawiano jeszcze wówczas w niektórych cerkwiach dla zachowania tradycyjnych elementów liturgii. Brak ikonostasu i wprowadzenie takiego jak w kościołach katolickich układu trzech ołtarzy – głównego w środku, w głębi sanktuarium, i dwóch bocznych, symetrycznie ustawionych w przejściu do nawy – to częste w tym czasie rozwiązanie w cerkwiach unickich. Niekiedy próbowano nawiązywać do ikonostasu, łącząc ołtarz główny dwoma przejściami z ołtarzami bocznymi lub umieszczając przejścia po obu stronach ołtarza głównego (il. 3). Rezygnacja z ikonostasu na rzecz takiego układu ołtarzy była wynikiem przejętego z tradycji łacińskiej obrzędu adoracji Eucharystii, eksponowanej w puszce *pro Venerabili* (na prosforę), a od XVIII w. nawet w monstrancji, z odpowiednio dostosowanym do prosfory melchizedechem. Ciało Chrystusa w czasie adoracji było eksponowane na ołtarzu głównym, zasłoniętym przez ikonostas. By wierni mogli pełniej współuczestniczyć w obrzędzie, z czasem zaczęto ikonostas bardziej redukować. W cerkwiach wznoszonych w drugiej połowie XVIII w. w ogóle nie ustawiano ikonostasu, tylko trzy ołtarze – główny i boczne (Sygowski, 2019,

s. 244–247). W kaplicy w Jabłonce ołtarze te miały jeszcze bardzo prostą formę, złożoną z mensy i postawionej na niej ikony. Zapewne z czasem zastąpiono je ołtarzami o bardziej rozbudowanej architekturze i dekoracji rzeźbiarskiej.

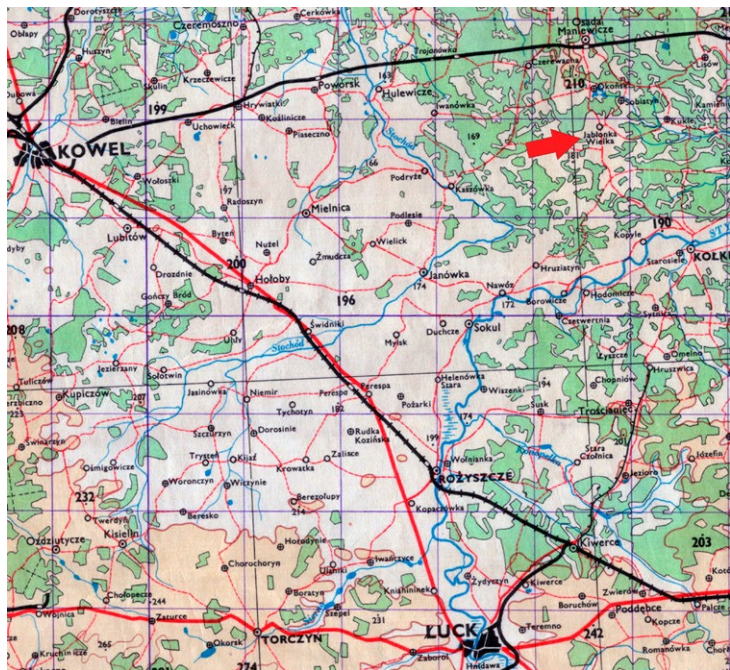
Wyposażenie w sprzęty liturgiczne i szaty – „nowosporządzone” – było skromne. Składało się na nie: jeden fełonion, trzy alby, dwa humerały, jeden korporał, jeden pasek, jedne mirnice, jeden dzwonek ołtarzowy, dwie pary lichtarzy „cynowych małych”. Ze starej cerkwi, zajętej przez prawosławnych, udało się uzyskać tylko jedną chorągiew starą „z Obrazem”, a także *Ewangelię razem z Epistolami staroświeckiego druku*. Pozostałe księgi to *Mszal Poczaïowski sredni* (unicki), *Tryfołoy więkšy i mniejšy*, *Triod*, *Oktōich i Trebniķ* – wszystkie drukowane. Przy kaplicy nie było dzwonnicy i dzwonów – „prócz pożyczonych”. Wizytator odnotował, że potrzebne do sprawowanie liturgii „Wino Hostye y Kadzidło Dwór ... daie”. Przy kaplicy nie było cmentarza – cmentarz „ustronny, z figurą krzyżową” – położony był około 100 sążni od zabudowań wsi. Parafia nie miała „Funduszy y Dokumentów. Grunta y Łąki przedtym Cerkiew miała, teraz nie”, gdyż te zapewne przejęła parafia prawosławna. Nie było „Szkółki y Szpitala”, nie było bractwa i plebani – bo tę „dwór widząc bez rządcy [jej] dezolację – na rzecz swoją obrócił”. Wizytator polecił starać się o stałego „parocha, przypomnieć się [do kolatora] o Fundusze”, odzyskać plebanię, założyć bractwo, sporządzić „regestr parochian”, zacząć prowadzić „Buchalterię” parafialną.

Akcję wprowadzania duchownych prawosławnych na Wołyniu przez wojsko kontynuowali Rosjanie jeszcze przed podpisaniem traktatu rozbiorowego w 1795 r. W kwietniu tego roku wysłali oni prawosławnych duchownych do kolejnych parafii na Wołyniu w celu nakłaniania unitów do przechodzenia na prawosławie. Tego typu działania na terenie dekanatu kaszogrodzkiego odnotowano w Karasinie, Liszniówce i Hrywie, gdzie akcję tę wspierało, tak jak poprzednio, wojsko (Gil, 2005, s. 184). Mimo to szereg parafii na Wołyniu także w tym dekanacie pozostał przy unii do czasu jej ostatecznej likwidacji na terenie Cesarstwa Rosyjskiego w 1839 r.

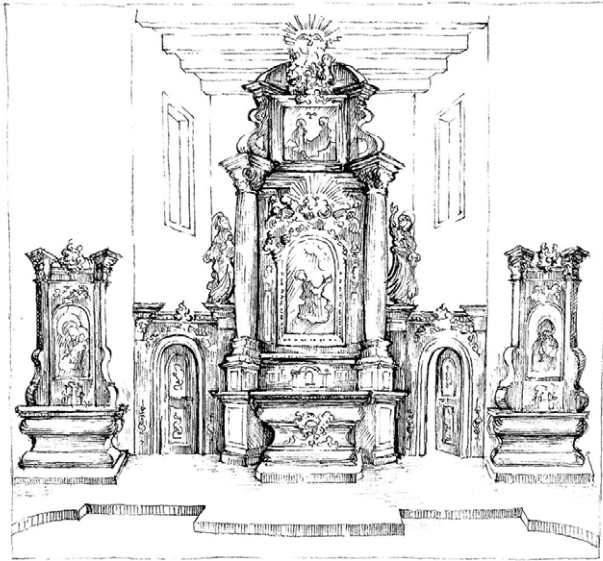
Parafia pw. Podwyższenia Krzyża Świętego w Jabłonce odnotowana jest w 1820 r. (DAWO, f. 382, op. 1, spr. 57, k. 3) i, jak można przypuszczać, dotrwała do czasu likwidacji unii w 1839 r. Niewątpliwie warto zbadać dalsze dzieje parafii unickiej w Jabłonce, jej kaplicy, jej kolatora (kolatorów) i parafian – szczególnie w kontekście istnienia w tej wsi parafii prawosławnej. Bardzo interesujące byłoby ustalenie, jak wyglądała taka współobecność do czasu likwidacji unii w 1839 r. i jakie były dalsze dzieje kaplicy oraz jej wiernych w Jabłonce. Odpowiedzi na te pytania może dać dużo szersza kwerenda w archiwach ukraińskich i rosyjskich, w miarę możliwości jej przeprowadzenia.



1. Fragment mapy: Военно-топографическая карта европейской России 1 : 126 000; г. Воынской и Минской, Рядъ XX, Листъ 4, 1866 г.



2. Fragment mapy: Wojskowy Instytut Geograficzny, Mapa Polski i krajów ościennych 1 : 500 000 (1937–1939), MPIKO_500K_M-35-I_Luck_1944



3. Hipotetyczny wygląd unickiej wersji ikonostasu, łączącej tradycję z ołtarzami łacińskimi, oprac. P. Sygowski, F. Rudziński

BIBLIOGRAFIA

Źródła

APL, CHKGK – Archiwum Państwowe w Lublinie, Chełmski Konsystorz Greckokatolicki, sygn. 129, 135, 136.

DAWO – Państwowe Archiwum Obwodu Wołyńskiego w Łucku (Державний архів волинської області): f. 35, op. 5, spr. 1; f. 382, op. 2, spr. 22; f. 382, op. 1, spr. 32; f. 382, op. 1, spr. 57.

Opracowania

Bieńkowski, L. (1969). Organizacja Kościoła Wschodniego w Polsce. W: J. Kłoczowski (red.), *Kościół w Polsce*, t. 2, *Wiekі XVI–XVIII*. Kraków: Znak, 779–1049.

Bobryk, W. (2005). Duchowieństwo unickiej diecezji chełmskiej w XVIII wieku. W: J. Kłoczowski i A. Gil (red.), *Studia i materiały do dziejów chrześcijaństwa wschodniego w Rzeczypospolitej*, t. 2. Lublin: Instytut Europy Środkowo-Wschodniej.

Boniecki, A. (1899–1914). *Herbarz polski*, t. 1–17. Warszawa: Gebethner i Wolff.

- CHKGK. IAA – Trojanowska, M. (oprac.) (2003). *Chełmski Konsystorz Greckokatolicki [1525] 1596–1875 [1905]. Inwentarz analityczny archiwum*. Warszawa: Naczelna Dyrekcja Archiwów Państwowych.
- DPNW (1892). *Девятистолетие православия на Волыни 992–1892 г.*, cz. 2. *Статистическія свѣдѣнія о приходохъ Волынской епархіи*. Житомир, <https://www.prlib.ru/item/407329>.
- Gil, A. (2000). Chełmskie diecezje obrządku wschodniego. Zagadnienia organizacji terytorialnej w XVII i XVIII wieku. W: S. Stępień (red.), *Polska – Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa*, t. 5. Przemyśl: Południowo-Wschodni Instytut Naukowy, 29–60.
- Gil, A. (2005). *Chełmska diecezja unicka 1596–1810. Dzieje i organizacja*. W: J. Kłoczowski i A. Gil (red.), *Studia i materiały do dziejów chrześcijaństwa wschodniego w Rzeczypospolitej*, t. 1. Lublin: Instytut Europy Środkowo-Wschodniej.
- Janocha, M. (2001). *Українські і білоруські ікони свіятцезне в давней Рзeczypospolitej. Problem канону*. Warszawa: Neriton.
- Kolbuk, W. (1998). *Kościół wschodnie w Rzeczypospolitej około 1772 roku*. Lublin: Instytut Europy Środkowo-Wschodniej.
- Rąkowski, G. (2005). *Przewodnik po Ukrainie Zachodniej*, cz. 1, *Wołyń*. Pruszków: Rewasz.
- SGKP (1880–1902) – *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego*, t. 1–15, cz. 2. Warszawa.
- Sygowski, P. (2003). Ikony chełmskiej diecezji prawosławnej (do czasów Unii Brzeskiej) na tle dziejów Kościoła Wschodniego na Lubelszczyźnie (historia, stan badań, obiekty zachowane). W: J. Giemza (red.), *Zachodnioukraińska sztuka cerkiewna. Dzieła – twórcy – ośrodki – techniki*. Materiały z międzynarodowej konferencji naukowej 10–11 maja 2003 roku. Łańcut: Muzeum „Zamek”, 307–380.
- Sygowski, P. (2012). Maciejów – miasteczko ziemi chełmskiej i jego cerkiew w XVIII wieku. *Rocznik Chełmski*, t. 16, 92–100.
- Sygowski, P. (2019). Cerkiew pw. św. Michała Archanioła w Zaczernczu na Wołyniu w XVIII w. i jej unicki ikonostas. W: A. Groniek i A.Z. Nowak (red.), *Studia o kulturze cerkiewnej w dawnej Rzeczypospolitej*, t. 2. Kraków: Księgarnia Akademicka, 239–253.
- Sygowski, P. i Gil, A. (2007). Dekanat kaszogrodzki na tle dziejów Cerkwi unickiej na Wołyniu XVII – pierwszej połowy XIX w. *Rocznik Instytutu Europy Środkowo-Wschodniej*, r. 5, 203–215.

Paweł Sygowski – historyk sztuki, absolwent KUL, członek Komisji Speculum Byzantium i doktorant na Wydział Artes Liberales Uniwersytetu Warszawskiego. Bada zagadnienia wielokulturowości dawnej Rzeczypospolitej, opublikował na ten temat ponad sto artykułów w Polsce, Ukrainie, Rosji, Litwie i Finlandii.

Agnieszka Gronek

<http://orcid.org/0000-0002-4066-2864>

Uniwersytet Jagielloński

a.gronek@uj.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2022.3803.18

Zabytki sztuki cerkiewnej Drohobycza na rysunkach Stanisława Wyspiańskiego z podróży w sierpniu roku 1887

STRESZCZENIE

Stanisław Wyspiański w sierpniu 1887 r. wyjechał do Galicji Wschodniej. Rysunki, które pozostały z tej podróży, stanowią bardzo cenne źródło obrazowe do poznania zabytków z tych terenów. W artykule uwaga została skupiona na rysunkach z Drohobycza. Badania porównawcze i kwerenda terenowa pozwoliły uzupełnić dane dotyczące ich dziejów, a nawet rozpoznać i odnaleźć dzieła uważane za zaginione.

SŁOWA KLUCZE: Stanisław Wyspiański, Drohobycz, sztuka cerkiewna, XIX w.

ABSTRACT

Monuments of Church Art in Drohobych in Drawings by Stanisław Wyspiański from his Travels in August 1887

In August 1887 Stanisław Wyspiański went to Eastern Galicia. The drawings that he made during this trip are a very valuable illustrative source for learning about the monuments of this area. In the article, attention was focused on the drawings from Drohobych. Comparative and field research allowed us to discover unknown information about history of some monuments, and even to recognize and find works of arts considered lost.

KEYWORDS: Stanisław Wyspiański, Drohobych, Church Art, 19th century

W sierpniu 1887 r. po ukończeniu gimnazjum i otrzymaniu świadectwa dojrzałości Stanisław Wyspiański wyjechał do Galicji Wschodniej, by obejrzeć zabytki Lwowa i okolic. Zaplanowaną zapewne na dłuższej podróż

Sugerowane cytowanie: Gronek, A. (2022). Zabytki sztuki cerkiewnej Drohobycza na rysunkach Stanisława Wyspiańskiego z podróży w sierpniu roku 1887. © *Perspektywy Kultury*, 3(38), ss. 271–287. DOI: 10.35765/pk.2022.3803.18.

zakończyła po kilku zaledwie dniach ciężka choroba, którą przebył we Lwowie u państwa Heppów (Żuławski, 1930, s. 3). Odtworzeniem trasy tej krótkiej podróży zajął się w 1935 r. Jan Dür, który u znanego krakowskiego kolekcjonera Włodzimierza Żuławskiego widział szkice przywiezione przez młodego artystę ze Lwowa (Dür, 1934). Motyw pierwszej podróży młodzieńca i rysunków w czasie niej sporządzonych pojawia się we wspomnieniach Joanny Stankiewiczowej:

Gdy uporał się z maturą pod naciskiem jego prośby trzeba było zdecydować się na to, aby wyjechał w podróż po Galicji w celu zwiedzenia miast – miasteczek, kościołów, cerkwi, synagog – aby rozpoznał różne zabytki związane z architekturą i sztuką... Odprowadziliśmy go do Lwowa i wróciliśmy. On pojechał dalej... I zwiedził też po miastach świątynie, zbierał plany – rysunki z ołtarzy, z pomników, z rzeźb – ornamentyk kościelnych, śledził po strychach kościel[nych], szukając w starych rupiecie rzeczy cennych, które bardzo często odnajdywał, o które wówczas mało kto się troszczył. Kościółki wiejskie były jego upodobaniem, zapełniały się też cennymi rysunkami, a on tak jechał od miasteczka do miasteczka i miasta... Już pięć tygodni było tej podróży i dotarł do Halicza. Tam w skutek wyczerpania i nieodpowiedniego pożywienia i panującej w tych stronach dysenterji rozchorował się. ...Chore to chłopię, drżącymi rękami przewracał karty w zeszytach i pokazywał, co przywiózł, wiele narysował, jakie tu są rzeczy piękne, wszystkie wam pokażę, opowiem i zeszyty musiały być obok niego, pod poduszką, aby każdej chwili mógł je wyjąć. Cóż to była za praca olbrzymia. Trzeba było siedzieć całymi dniami po kościołach, kościółkach wiejskich i cerkwiach, aby tak zebrać rysunków. Były tam plany kościołów, odrysowana zewnątrz sylweta, ołtarze, stale, odrzwią, okna, organy, ściany z polichromią, monumenta, napisy na nagrobkach, słowem skarby sztuki odkradzione z pruchniejących [sic!] już zabytków, które nieotaczane opieką marniały (Stankiewiczowa rkps)¹.

Dür nie do końca ufał tym wspomnieniom, gdyż Stankiewiczowa po latach mogła mylić fakty i najpewniej w przytoczonym fragmencie opowiadała o szkicownikach z różnych młodzieńczych wyjazdów siostrzeńca, zwłaszcza inwentaryzacyjnych w czasie studiów².

Rysunki z podróży po Galicji Wschodniej znał również Stanisław Świerż, który w swoim katalogu dzieł plastycznych Wyspiańskiego opublikowanym w 1925 r. zapisał: „Szkicownik z r. 1887. 52 rysunków ołówkiem, tuszem i atramentem, przedstawiających widoki architektury,

1 Tekst ten był publikowany w „Przeglądzie Powszechnym” 1932, t. 184, nr 181–182.

2 W pominiętym tu fragmencie wspomnień Stankiewiczowa mówi o pobycie siostrzeńca w Tarnowie, a wiadomo, że w tym mieście był w sierpniu roku 1889 (Bunsch-Piaźmowska, 1959, s. 39–41).

rysunki pomników rzeźbionych, itd., naklejonych na karton, oprawionych w płótno formatu in 4°. Wł.P. Włodzimierz Żuławski w Krakowie” (Świerż, 1925, s. 103). Jan Dür na podstawie tych rysunków ustalił, że Wyspiański był w Drohobyczu i Stanisławowie, następnie w Bohorodczanach i Haliczu, na koniec we Lwowie. Cała podróż miała trwać od 6 do 11 sierpnia. Datę 6 sierpnia Wyspiański miał zapisać na rysunku wnętrza cerkwi Świętej Trójcy w Drohobyczu, a 10 i 11 – na rysunkach ze Lwowa. Dla przykładu datę 10 sierpnia 1887 r. zaznaczył na okładce *Pomników w katakumbach pod kościołem Bożego Ciąta O.O. Dominikanów we Lwowie* Antoniego Schneidera, Lwów 1867 (Żuławski, 1930, s. 3), a także na karcie z rysunkiem katedry ormiańskiej (nr inw. MNK, III r.a. 10877; *Kalendarium życia*, s. 89; Dür, 1935, s. 3). Szkicownik ten uchodzi za zaginiony, ale najprawdopodobniej uległ on rozproszeniu, a pojedyncze kartki znajdują się w różnych kolekcjach. Świadczą o tym rysunki pochodzące z tego zbioru, teraz znajdujące się w Muzeum Uniwersytetu Jagiellońskiego oraz Muzeum Narodowym w Krakowie i Warszawie. Tutaj analizie poddane zostaną te, które ukazują zabytki sztuki cerkiewnej z Drohobycza.

Jan Dür w swoim artykule wymienia rysunek wnętrza cerkwi Świętej Trójcy w Drohobyczu, na którym miała być zapisana data 6 sierpnia. Choć dziś miejsce przechowywania rysunku nie jest znane, nie ma podstaw, by nie wierzyć autorowi, że istniał. Zwłaszcza, że opisuje go ze szczegółami: „Jest to szkic architektoniczny, częściowo niewykończony, ale uzupełniony dopiskami. Polichromja, według notatek, jest koło okna różowa i biała, część sklepienia ma niebieskie jasne, a pilasty szare niebieskie. Na ścianie znajdują się Chrystus – M. Boska; pod nimi konfesjonały” (Dür, 1934, s. 14).

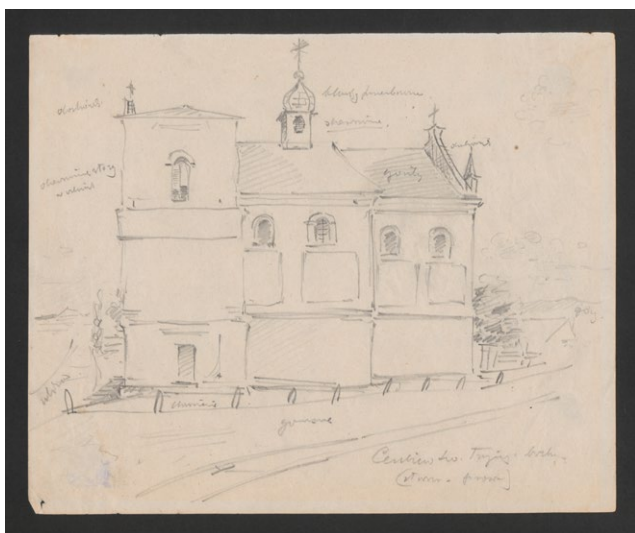
W zbiorach Żuławskiego miał również znajdować się szkic fasady zachodniej cerkwi Świętej Trójcy z przylegającymi do niej zabudowaniami dawnego klasztoru karmelitów, poprzedzonymi ozdobną bramą. W Muzeum UJ znajduje się rysunek fasady południowej tego budynku, co poświadcza podpis: „Cerkiew Św. Trójcy” z boku (strona prawa) (nr inw. 15621, k. 2752/II 17; Płoszewski i in., oprac., 1958, s. 83, nr 34) (il. 1). Wobec braku danych źródłowych i badań architektonicznych jest to bardzo ważne źródło ikonograficzne do poznania dziejów przebudowy świątyni. Pierwotnie był to kościół klasztorny karmelitów trzewickowych wzniesiony na placu ofiarowanym przez starostę drohobyckiego Marcina Chomętowskiego (Zaucha, 1998, s. 79). Dokładna data budowy nie jest znana: fundacja była zatwierdzona przez biskupa przemyskiego Jana Kazimierza Bokuma w 1710 r., a świątynia konsekrowana w 1753 r. przez biskupa przemyskiego Wacława Hieronima Sierakowskiego (Zaucha, 1998, s. 79–80). Najpewniej jednak była ona ukończona już w roku 1721, gdyż wtedy kompletowano wyposażenie wnętrza, o czym świadczy zachowane zamówienie na stalle do prezbiterium (Zaucha, 1998, s. 83). Pierwotnie

była to świątynia jednonawowa. Wzniesienie naw bocznych datowano na rok 1813 i wiązano z przekazaniem klasztoru w użytkowanie ojcom bazylianom (Skop, 2003, s. 60). Rysunek Wyspiańskiego zaprzecza temu twierdzeniu, gdyż wyraźnie widać, że w sierpniu 1887 r. naw bocznych jeszcze nie było. Widoczna od południa trójkondygnacyjna wieża najprawdopodobniej nie była artykułowana pilastrami, choć podziały poziome były zaznaczone profilowanym gzymsem na dole i szerokim pasem na górze. Jej boczną ścianę przeprowały prostokątne drzwi w najniższej kondygnacji, a w najwyższej – okno zamknięte półkoliście, z ozdobną opaską w kształcie arkady na wspornikach powyżej, wypełnione, jak podpisał ten motyw Wyspiański, drewnianymi storami. Przykryta jest niskim dachem namiotowym ułożonym z dachówki. Od strony frontalnej (tu wschodniej) na jego krawędzi umieszczony został prostokątny zapewne cokół z krzyżem. Nieco niższe dwukondygnacyjne, dwuprzęsłowe nawa i prezbiterium przykryte są dachem kalenicowym krytym gontem. Nad nawą dodatkowo umieszczono sygnaturę z okiennicami w prześwitach, zwieńczoną banicą, a dach prezbiterium ograniczono trójkątnym szczytem o krawędzi krytą dachówką, flankowanym u podstaw sterczynami z iglicami i zwieńczonym prostokątnym cokołem z krzyżem. Elewacje boczne obu pomieszczeń, koronowane gzymsem lub pełnym belkowaniem, opracowane są podobnie: najniższą kondygnację oddziela profilowany gzymś, wyższą wypełniają po dwie kwadratowe płyciny i nad nimi dwa okna, zamknięte półkoliście, otoczone ramą złożoną najprawdopodobniej z pilastrów i archiwolty.

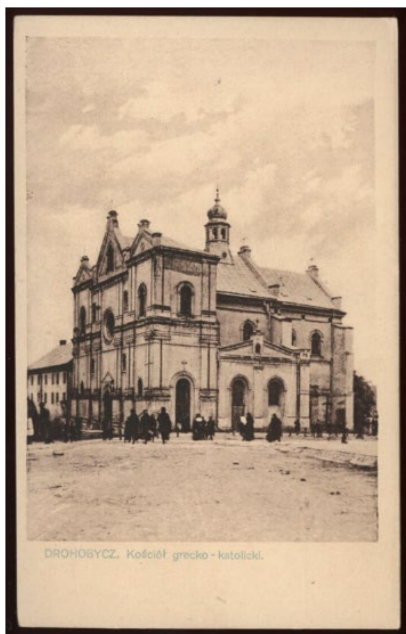
Na fotografiach z początku wieku XX widać nie tylko dobudowaną niską nawę boczną, ale i artykulację pilastrów wieży, wydatne przypory opinające korpus i krawędź szczytu między dachami nawy i prezbiterium (il. 2). W czasie rozbudowy zmieniono także kształt drzwi bocznych w wieży, by dopasować je do otworów dostawionej obok nawy, nadto gont zastąpiono blachą, a smukłą kwadratową sygnaturkę grubą, ośmio-kątną, z ażurowym piętnem i profilowaną, dwuczłonową kopułą (*Cerkiew św. Trójcy*, ok. 1909).

Rozbudowa i renowacja cerkwi Świętej Trójcy została dokonana na początku wieku XX, o czym świadczą chociażby liczne wzmianki w lokalnej prasie. Dzięki nim wiemy, że w roku 1905 zbierano

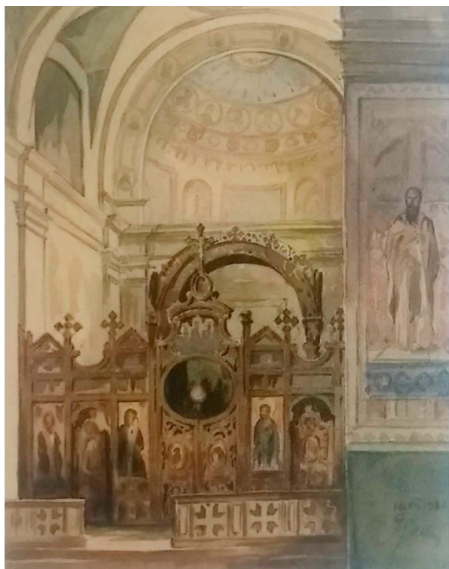
datki dobrowolne na restaurację cerkwi, która nie grozi zawaleniem, albowiem chcą ją rozszerzyć i upiększyć ku chwale Bożej a pożytkowi duchowemu ludzi do czego nawet ustawowo nie są obowiązani – nie czekają aż konkurencja będzie rozpisaną i zawezwie się ich urzędownie do uiszczenia należności przypadającej i w kilku dniach złożyli kilka tysięcy złr. (w dwóch dniach przeszło 2000 kor.) (*Tygodnik...*, 1905, nr 6, s. 2).



Il. 1. Stanisław Wyspiański, Drohobycz, cerkiew Świętej Trójcy (kościół pokarmelitański), widok od południa, rysunek, fot. Grzegorz Zygier, Muzeum Uniwersytetu Jagiellońskiego (nr inw. 15621, k. 2752/II 17)



Il. 2. Drohobycz, cerkiew Świętej Trójcy, pocztówka ok. 1925, Wyd. Polskiego Towarzystwa Księgarni Kolejowych „Ruch” S.A. (Kraków: Zakład Reprodukcyjny „Akropol”)



Il. 3. Feliks Lachowicz, Wnętrze cerkwi Bazyliańców Świętej Trójcy, akwarela, 1930 (wg *Drohobycz Feliksa Lachowicza*. Olszanica: BOSZ, 2009, s. 221, il. 120)

W maju tegoż roku, w czasie walnego zgromadzenia cerkiewnego Bractwa Świętej Trójcy, proboszcz Melanij Łukawski dopominał się od niego o „stosowny datek na odnowienie cerkwi” (*Tygodnik...*, 1905, nr 21, s. 2). W lipcu konwent Bazyliańców zwrócił się do Magistratu z prośbą o dofinansowanie instalacji gazowej w cerkwi Świętej Trójcy (*Tygodnik...*, 1905, nr 31, s. 1). Jesienią cerkiew była „nieodnowiona jeszcze zupełnie”, ale już można było zobaczyć nową polichromię wewnątrz. „Świeżo pokryte polichromią ściany ściągają na siebie uwagę; zapomniano tu jednakże zdaje się, że zdolność do malowania ścian i pieców hotelowych – a co najwyżej szyldów w małym miasteczku – nie powinny być stanowczo gwarancją dobrego zdobienia polichromią ścian świątyni” – zgryźliwie pisał autor notatki pt. *Z powodu odnowienia cerkwi Św. Trójcy w Drohobyczu* (*Tygodnik...*, 1905, nr 47, s. 2). I kontynuował:

Na ogół polichromia bardzo przygnębiające i smutne czyni wrażenie. Fatalnie dobrany kolor jasno-żółty stanowi tło ogółu, na którym bez najmniejszej łączności, bez krzty logiki artystycznej, luźno do przestrzeni jaką wypełnić mają dostosowane rozrzucone są ornamentacje. Barok klóci się z rokokiem, secesya wiedeńska – rywalizuje z polską sztuką ludową – a wszystko razem stanowić ma ozdobę ruskiej cerkwi... A że biedna świątynia w ten sposób ozdobiona robić będzie wrażenie jakiegoś salcesonu artystycznego, któż zważa na to?

I jeszcze:

Kilka aniołów o za długich rękach i szereg apostołów o nieproporcjonalnych głowach i brodach z waty lub włosienia, przybranych w kolorową blachę – dopełnia chwały świątyni. A trochę nadto barczysty Chrystus i Bóg Stwórca dzierżący ziemię (obraz przeznaczony o ile mi się zdaje do głównego ołtarza) są już chyba koroną przepychu i świetności. Cóż znać jednakże błędy rysunkowe i wadliwość proporcji (o łączności stylu już nawet nie mówię) kto śmie wspominać o braku artystycznej wartości całości wobec tego – że sam Chrystus przybrany jest w koszulkę narodowo-ruską. Tylko że Bóg, po którego prawicy siedzi, zachmurzył nieco swe oblicze, jak gdyby gniewał się za to, że zeszpecono Jego przybytek i na tych, którzy do tego dopuścili (il. 3).

Malowidła te przykryły opisywane i szkicowane przez Wyspiańskiego. A i te nie dotwały do dziś, kilkakrotnie zmieniane i przemalowywane, np. w latach 30. przez małżeństwo Balów (Słobodân, 1998, s. 151). Ostatnie prace były wykonywane w przeddzień jubileuszu roku 2000 i dokonała ich grupa malarzy: Ihor Oryszak, Ewgen Chrunyk, Sergij Bułko, Ihor Leśkiw, Dmytro Sadowyj, Petro Kempa, Mykoła Zanewycz, Ostap Chirnyk, Stepan Chrunyk. Do dzisiaj zachował się na miejscu ów obraz z groźnym Bogiem Ojcem i barczystym Chrystusem w „narodowo-ruskiej koszulce”. Faktycznie, był on przeznaczony do głównego ołtarza, stanowiąc ikonę zaprestolną (Savînova, 2003, s. 126). W literaturze naukowej powtarzana jest teza o autorstwie Franciszka Smuglewicza i pierwotnym przeznaczeniu do cerkwi Bazylianów w Warszawie (Nazaruk, 1939, s. 9–11).

Stanisław Wyspiański, będąc we wnętrzu świątyni, wszedł również do zakrystii, gdzie oglądał i szkicował przedmioty liturgiczne.

W szeregu rysunków – opisywał Dür – odtworzył część cennego ornatu: jak ornament roślinny, haftowany, jak dodaje informacje, na atlasie złotem i srebrem, kawałek galonu wpuszczonego w ten atlas – złożony pasek – ramię krzyża równoramienne, zdobiącego ornat, wykonanego z kółek złożonych z blaszki nanizanych na drucik. Pokazał nawet w osobnym rysunku rodzaje ściegów, oraz naszkicował srebrną klamrę, haftki i koniki. W zakrystii zainteresowało go również kropidło, które naszkicował (Dür, 1934, s. 14).

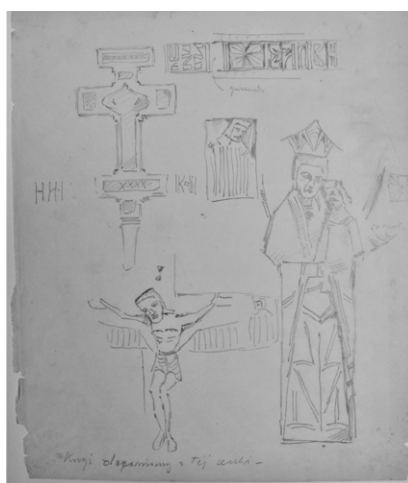
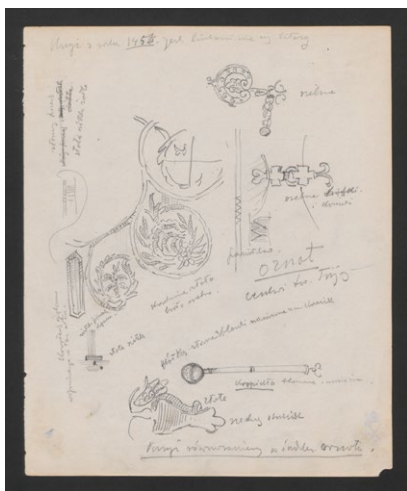
Słowa te każą poważnie traktować relację Düra, gdyż wszystkie wymienione przez niego motywy faktycznie znajdują się na rysunku zachowanym w zbiorach Muzeum Uniwersytetu Jagiellońskiego (nr inw. 15621, k. 2752/II 21) (il. 4). Dziś w cerkwi Świętej Trójcy już nie istnieje żaden ze

szkicowanych przedmiotów³. Z zakrystią tej cerkwi Dür związał również kartkę z motywami drewnianego krzyża: „W podobny sposób jak ornat, przedstawił w kilku rysunkach stary, bogaty, rzeźbiony krucyfiks ruski; nakreślił ogólny szkic całości i kilka szkiców ornamentacyjnych oraz postaci Chrystusa i hieratycznej Madonny z dzieciątkiem” (Dür, 1934, s. 14). Ta karta również szczęśliwie zachowała się do dziś w zbiorach Muzeum Narodowego w Krakowie (nr inw. MNK r.a. 10875) (il. 5). Rysunek ten został podpisany „Krzyż drewniany z tej cerkwi”; nie wiadomo jednak, z której i w jakim mieście. W czasie kwerendy naukowej jesienią 2021 r. w cerkwiach Drohobycza udało się obejrzyć kilka XIX-wiecznych drewnianych krzyży, żaden z nich nie był jednak tym szkicowanym przez Wyspiańskiego. Najbliższy jest ręczny krzyż przechowywany do dziś w cerkwi Świętego Jura w Drohobyczu, jednak dokładna analiza porównawcza wykluczyła identyczność, choć nie pochodzenie z jednego warsztatu (il. 6). A o tym, że Wyspiański nie mógł sam wymyśleć i wprowadzić różniących się szczegółów, świadczą inne zachowane zabytki, na których takie rozwiązania istnieją⁴.

W 1947 r. w 39 numerze „Dziennika Literackiego” znalazła się reprodukcja rysunku cerkwi Świętego Jura, która ukazana jest szczegółowo, plastycznie, z zaznaczonymi cieniami, z wykreśloną roślinnością dookoła. Rysunek ten znacznie różni się od powstałych podczas sierpniowej podróży: nie jest schematyczny, szybko kreślony, inwentaryzatorski. Mógł więc pochodzić z innego zespołu i powstać w innym czasie. Wyspiański mógł przerysować go z jakiegoś zdjęcia lub ryciny. W tym czasie cerkiew Świętego Jura była już dosyć znana. Pisał o niej E.L. Solecki w „Roczniku Samborskim” w 1883 r., dodając litografię ukazującą cerkiew i stojącą obok niej wieżę, według zdjęcia Zygmunta Freya (Solecki, 1882–1883, s. 180–183). Pisał o niej również Michał Kowalczuk w „Zabytkach Sztuki w Polsce”, gdzie zostały zamieszczone rysunki studentów Politechniki Lwowskiej powstałe podczas zajęć praktycznych w Drohobyczu pod kierunkiem Juliana Zacheriewicza (Kowalczuk, 1885; Remešilo-Ribčins'ka, O., Kliment'uk, T., 1998, s. 35–42; Sypczuk i Lasek 2019). Jeden z nich przypomina szkic Wyspiańskiego, choć to nie przesądza o inspiracji (*Zabytki Sztuki w Polsce...*, z. II, 1885, il. VII/2).

3 Na podstawie kwerendy z 4 listopada 2021 r., która była możliwa dzięki dofinansowaniu z Mini-Grand POB Heritage UJ (2 edycja); za jej ułatwienie dziękuję prof. Ihorowi Lyło z Lwowskiego Uniwersytetu Narodowego im. Iwana Franki.

4 Chodzi tu przede wszystkim o inny kształt korony na głowie Marii, który na krucyfiksie szkicowanym przez Wyspiańskiego powstał przez przecięcie krawędzią wgłębionego tła. Takie rozwiązanie znajduje się, dla przykładu, na XVIII-wiecznym krzyżu ręcznym z Kruszelnicy w Muzeum Narodowym we Lwowie, nr inw. 43110, A-1356 (Val'ko, 2018, nr 110).



Il. 4. Stanisław Wyspiański, Ornat, krzyż, kropidło, fot. Grzegorz Zygier, Muzeum Uniwersytetu Jagiellońskiego (nr inw. 15621, k. 2752/II 21)

Il. 5. Stanisław Wyspiański, Krzyż drewniany, rysunek, Muzeum Narodowe w Krakowie (nr inw. MNK r.a. 10875)

Za prawdziwością powyżej sformułowanej hipotezy przemawia fakt, że rysunku tego nie znał Dür, choć był pewny, że Wyspiański widział tę cerkiew:

Ale największe zaciekawienie Wyspiańskiego, jako badacza sztuki ruskiej, musiała budzić cerkiew św. Jura na przedmieściu Zawieźą, uznana za najpiękniejszą cerkiew drewnianą w całym kraju. Zdobią ją trzy nadzwyczaj stylowe kopuły i galeria, a wewnątrz freski z r. 1691. Obok dzwonnica w tym samym stylu. Na przedmieściach Zwarycz wznosi się również stara (z r. 1661) drewniana cerkiew św. Krzyża, jednak w zupełnie innym rodzaju, z wieżą i galerją u frontu. Istnieje jeszcze trzecia cerkiew pod wezwaniem św. Paraskewji. Niestety nie zachowały się rysunki Wyspiańskiego żadnej z tych trzech cerkwi (Dür, 1934, s. 14).

W zbiorach Żuławskiego miał również znajdować się szkic fasady zachodniej cerkwi Świętej Trójcy z przylegającymi do niej zabudowaniami dawnego klasztoru karmelitów, poprzedzonymi ozdobną bramą. Pewne jest również, że Wyspiański szkicował wtedy kościół farny. Widok od strony południowo-wschodniej reprodukuje Dür, rysunki portalu głównego i wnętrza z nagrobkiem Katarzyny Ramułtowskiej zachowały się w Muzeum UJ. Dür wymienia jeszcze rysunek wieży dzwonnej, a w Muzeum UJ znajdują się cztery szkice ukazujące jej wnętrze i zewnętrznie (nr inw. 15621, k. 2752/II 3–5).

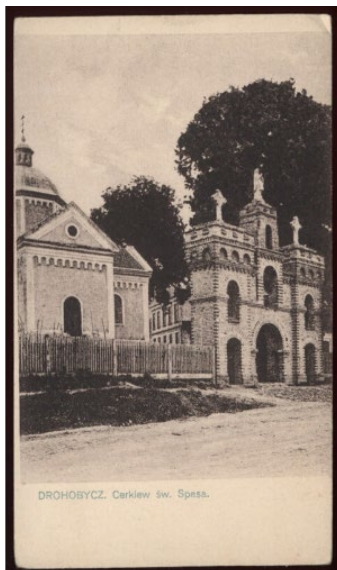
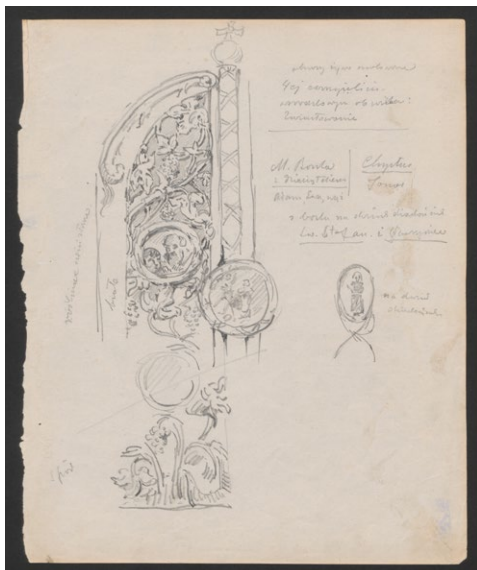


Il. 6. Krzyż drewniany, Drohobycz, cerkiew św. Jerzego (fot. Agnieszka Groniek)

Il. 7. Stanisław Wyspiański, ikonostas, rysunek, Muzeum Narodowe w Warszawie (nr inw. Rys. Pol. 8525)

W Muzeum Narodowym w Warszawie zachowała się kartka z przedstawieniem ikonostasu z nierozpoznanej dotychczas cerkwi (nr inw. Rys. Pol. 8525) (il. 7). Ukazuje wnętrze cerkwi w kierunku wschodnim, z widokiem na ikonostas zasłaniający częściowo sanktuarium. Cerkiew jest zwieńczona kopułą, o czym świadczą pendentywy na pierwszym planie. Sanktuarium jest niższe niż nawa, gdyż pole ściany tęczowej jest dość duże. Przestrzeń ołtarzowa również może być sklepiona kopułą, być może ślepa, którą podtrzymują pendentywy. Tu stoi ołtarz, a jego baldachim zwieńczony czteroramiennym krzyżem widać ponad ikonostasem, a jeszcze głębiej, na ścianie wschodniej, zawieszona jest ikona „zaprestolna Przemienienia Pańskiego”, o czym informuje napis w prawym dolnym narożniku kartki. W tym miejscu Wyspiański zapisał również, że baldachim ołtarza jest barokowy i złożony. Ikonostas dwukondygnacyjny, pięcioosiowy, artykułowany porządkiem jońskim, zamknięty został wydatnym belkowaniem zwieńczonym wazonami i promienistymi okrągłymi tarczami. Dzięki notatkom na rysunku wiadomo, że w najniższym, tzw. cokołowym rzędzie znajdują się przedstawienia: *Grzechu pierwszych rodziców* („Ad. Ewa, wąż”) pod ikoną Matki Boskiej oraz *Proroła Jonasza* („Jonas”) pod ikoną Chrystusa. Wrota carskie są w górze zaokrąglone i zwieńczone krzyżem na globie. Wypełnia je pięć medalionów otoczonych wieńcami i umieszczonych

wśród ornamentu roślinnego. Program malarski ikonostasu został rozciągnięty również na łuk tęczowy. W tym miejscu umieszczone zostały rządy świąteczny i apostołski, w których centrum znajdują się analogicznie ikony *Ostatniej wieczerzy* i Chrystusa. Charakterystyczny kształt ikon zbliżony do równoległoboków pozwolił na lepsze rozmieszczenie ich na polu ściany tęczowej. Ramy o zaoblonych rogach i zwieńczone grzebieniem, zapewne roccaille'a, odwołują się stylistycznie do rokoka.



Il. 8. Stanisław Wyspiański, wrota królewskie, rysunek, fot. Grzegorz Zygier, Muzeum Uniwersytetu Jagiellońskiego (nr inw. 15621, k. 2752/II 22)

Il. 9. Drohobycz, cerkiew Przemienienia Pańskiego, pocztówka, ok. 1925 [Lwów]: Wyd. Polskiego Towarzystwa Księgarni Kolejowych „Ruch” S.A. w Warszawie, Oddz. we Lwowie (Kraków: Zakład Reprodukcyjny „Akropol”)

Na rysunku w Muzeum UJ (nr inw. 15621/2752/II 22) (il. 8) ukazane zostało północne skrzydło wrót królewskich i zarys wrót diakańskich. To pierwsze, ażurowe, wśród rzeźbionej w drewnie winnej latorośli mieści dwa medaliony, z których górny przedstawia naszkicowane wyraźnie dwie głowy: brodatego, łysiejącego starca i czarnowłosego młodzieńca. Na słupku owiniętym przecinającą się na krzyż taśmą umieszczono kolejny medalion. Dzięki notatkom Wyspiańskiego wiadomo, że w medalionach wrót królewskich ukazani byli czterej ewangelisci, a na środkowym – zwiastowanie. Jedne z wrót diakańskich zostały tu tylko naszkicowane, natomiast napis informuje o obecności na nich wizerunków świętych diakonów

Stefana i Wawrzyńca. Analiza rysunków i napisów na obu kartach w warszawskim i krakowskim muzeach utwierdza w przekonaniu, że są tu przedstawione elementy tego samego ikonostasu. Dalsze badania kazały skupić uwagę na cerkwiach drohobyckich, co zostało potwierdzone dzięki pomocy Lwa Skopa i ojca Ihora Cmokanycza. Okazało się, że Wyspiański w czasie swojej sierpniowej wizyty w Drohobyczu dotarł do przedmieścia Zadworne i wykonał szkice w cerkwi Przemienienia Pańskiego przy ulicy Stryjskiej⁵. Cerkiew ta została wybudowana na miejscu starszej w latach 1863–1868 (il. 9). Wzniesiona na planie krzyża greckiego była sklepiona jedną kopułą (Slobodân, 1998, s. 156–157). Zamknięta w roku 1955, w 1963 r. została przebudowana na szkołę. W roku 1991 rozpoczęto budowę nowej cerkwi, której poświęcenie nastąpiło po dwudziestu latach, w święto Przemienienia Pańskiego 19 sierpnia (w kalendarzu liturgicznym 6 sierpnia) 2011 r. Ikonostas, który naszkicował Wyspiański, stworzył Teofil Kopistyński i dotychczas uchodził za zaginiony (Kupčins'ka, 2009, s. 259). Badania wykazały, że dolna jego część, a więc struktura architektoniczna zawierająca dwa rzędy, cokołowy i namiestny, została przeniesiona do cerkwi Świętej Trójcy w Drohobyczu i ustawiona w nawie północnej, przed ołtarzem Serca Jezusowego (Zaucha, 1998, il. 193⁶). Wtedy zniknęły okrągłe promieniste tarcze ze zwieńczenia struktury oraz zmienione zostały wypełnienia medalionów wrót carskich. Wyspiański w medalionie górnym, na lewo, naszkicował wyraźnie dwie głowy mężczyzn. Podobne ujęcie Mateusza Ewangelisty i anioła znajduje się na wrotach carskich ikonostasu w cerkwi Świętej Trójcy w Wielkiej Olszaniczy, również wykonanych przez Kopistyńskiego (Kupčins'ka, 2009, s. 161) (il. 12). Można przypuszczać, że na pozostałych trzech ikonach, których Wyspiański nie naszkicował, ewangelisci zostali ukazani w taki nowatorski sposób, jak w Wielkiej Olszaniczy. Tymczasem na wrotach ikonostasu ustawionego w cerkwi Świętej Trójcy w Drohobyczu widać tradycyjne przedstawienia ewangelistów, którzy na wzór średniowiecznych skrybów siedzą pochyleni nad zwojem pisma. Również różnice stylistyczne tych prac nie pozostawiają wątpliwości co do ich późniejszego pochodzenia. Oryginalna nie jest zapewne także ciemna barwa motywów architektonicznych ikonostasu. O białej ramie i złotych dekoracjach wrót carskich pisał Wyspiański na zachowanych kartach szkicownika. Takie są też w cerkwi w Wielkiej Olszaniczy, podobnie jak i cała przegroda ołtarzowa. Można zatem założyć, że pierwotnie ikonostas w drohobyckiej cerkwi Spaskiej był biały ze złotą dekoracją ornamentalną. Dzięki relacji ojca Ihora Cmokanycza wiadomo, że około roku 2000 ikonostas ten został przeniesiony z katedry

5 Rozmowy z p. Lwem Skopem i o. Ihorem Cmokanyczem odbyły się w dniach 1–3 maja 2020 r.

6 P. dr. Tomaszowi Zausze bardzo dziękuję za pomoc w uzyskaniu fotografii tego ikonostasu.

do cerkwi Wiary, Nadziei, Miłości i Mądrości, gdzie znajdował się przez 12 lat (il. 10). Gdy w 2012 r. przeprowadzono tam remont i sporządzono nowy ikonostas, stary wrócił na chwilę do świątyni katedralnej, by jeszcze w tym samym roku znaleźć się w nowej cerkwi pw. Samborskiej Ikony Matki Boskiej przy ulicy Andrzeja Szeptyckiego. W porównaniu ze stanem z roku 1995 widać w nim niewielkie zmiany, wprowadzone zapewne już podczas przenosin około roku 2000. Trzy środkowe osi spięto od góry drewnianym zwieńczeniem, zbudowanym z kratownicy, artykułowanym małymi pilastrami z odcinków architrawu i fryzu, które podpierają załamujący się nad nimi gzyms. Na nim położone zostały trzy szczyty: pośrodku w tle – półokrągły, po bokach – zamknięte łukami odcinkowymi. Na obu skrajach gzymsu szczytu ustawiono drewniane, złożone figury aniołów. Na rysunku Wyspiańskiego, na gzymsie wieńczącym ikonostas, na linii pilastrów było ustawionych sześć wazonów. Na fotografii wnętrza cerkwi katedralnej z roku 1995 w miejscu pary wazonów środkowych znajdują się figurki aniołów. Cztery wazony i anioły były jeszcze w czasie, gdy ikonostas znajdował się w cerkwi Wiary, Nadziei, Miłości i Mądrości. Tu potrzeba dopasowania przegrody do szerszego sanktuarium spowodowała przeniesienie figur aniołów na filary dodane po bokach. W cerkwi przy ulicy Szeptyckiego ikonostas wieńczy już tylko jedna para wazonów i para aniołów.



Il. 10. Drohobycz, ikonostas, cerkiew Wiary, Nadziei, Miłości i Mądrości, przed 2012 (fot. Ihor Cmokanycz)

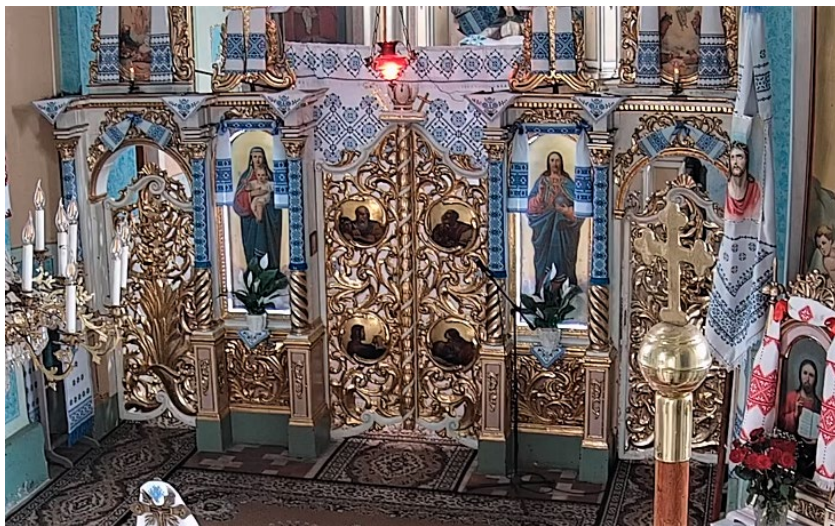
Ikony z najwyższych rzędów, świętecznego i apostołskiego, które na rysunku Wyspiańskiego umieszczone są na łuku tęczowym, znajdują się obecnie w nowo wybudowanej cerkwi pw. Przeobrażenia Pańskiego na ulicy Stryjskiej (il. 11). Przetrwaly one zamknięcie starej cerkwi i jej przebudowę na budynek szkolny. Znajdowały się w tymczasowej kaplicy w stojącej obok plebanii. Teraz odnowione zawieszono na ścianie zachodniej nawy nad arkadowym wejściem.



Il. 11. Drohobycz, ikonostas (fragment), cerkiew Przemienienia Pańskiego (fot. Agnieszka Groniek)

Analiza ikonograficzna przedstawień w całym ikonostasie pozwala stwierdzić, że są one konwencjonalne, znane w malarstwie religijnym obu kręgów kulturowych. Upowszechniały je odbitki graficzne wydawane przez düsseldorfskie Towarzystwo Upowszechniania Obrazów Religijnych (Lubos-Kozieł, 2004). Apostołowie wzorowani są na wizerunkach Johanna Friedricha Overbecka rozpowszechnionych dzięki rycinom Andreea Pickela, a Matka Boska i Chrystus w rzędzie namiestnym na niezwykle popularnych kompozycjach Ernsta Degera.

Chociaż sztuka cerkiewna nie odgrywała w twórczości Stanisława Wyspiańskiego znaczącej roli (Groniek, 2022), a motywy plastyczne z niej zaczerpnięte są nieliczne i raczej o marginalnym znaczeniu, to szkice sporządzone w czasie jego wycieczki latem 1887 r. dostarczają ważnych informacji na temat zabytków Galicji Wschodniej, m.in. Drohobycza. Dzięki nim udało się uzupełnić luki w historii przebudowy cerkwi Świętej Trójcy oraz dostarczyć materiału ikonograficznego dotyczącego jej wyposażenia. Za najbardziej cenne należy jednak uznać odnalezienie ikonostasu Teofila Kopistyńskiego z dawnej cerkwi Przemienienia Pańskiego, uchodzącego za zaginiony. Rysunki Wyspiańskiego i notatki na nich pozostawione ukazują jego pierwotną formę, skład ikon i kolorystykę, co niewątpliwie będzie stanowić bezcenną pomoc dla konserwatorów podejmujących się w przyszłości jego renowacji i rekonstrukcji.



Il. 12. Wielka Olszanica, ikonostas cerkwi Świętej Trójcy

BIBLIOGRAFIA

- Bunsch-Piażmowska, M. (1959). *Szkicownik młodzieńcze Stanisława Wyspiańskiego 1876–1891*. Wrocław: Ossolineum.
- Cerkiew św. Trójcy* (ok. 1909). Drohobycz: Wydawnictwo Kart Widokowych Księgarni J. Pilpla.
- Dür, J. (1934). Wędrowka Stanisława Wyspiańskiego po Małopolsce Wschodniej. *Kurier Literacko-Narodowy*, nr 53, 13–15.
- Dür, J. (1935). Wędrowka Stanisława Wyspiańskiego po Małopolsce Wschodniej. *Kurier Literacko-Narodowy*, nr 1(75), 2–4.
- Gronek, A. (2022). Źródła ikonograficzne do rysunków Stanisława Wyspiańskiego na temat sztuki ruskiej. W: A. Gronek (red), *O miejsce książki w historii sztuki*. T. 3. *Sztuka książki około 1900. W 150 rocznicę urodzin Stanisława Wyspiańskiego*. Kraków: Księgarnia Akademicka, 69–80.
- Kowalczyk, M. (1885). Drewniane cerkwie w Drohobyczu i Rozdole. W: *Zabytki Sztuki w Polsce. Zdjęcia wykonane przez słuchaczy wydziału budownictwa c.ż. Szkoły Politechnicznej we Lwowie pod przewodnictwem Juliana Zachariewicza i asystentów*. Lwów: J. Milikowski.
- Курчінс'ка, Л. – Курчинська, Л. (2009). *Творчість Теофіла Копистинського*. Львів-Філадельфія: „Друкарські куншти”.
- Lubos-Kozieł, J. (2004). *Wiarą ichnące obrazy. Studia z dziejów malarstwa religijnego na Śląsku w XIX wieku*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego

- Nazaruk, O. – Назарук, О. (1939). По наших монастирях у Дрогобичі. *Нова Зоря* 26, 4 kwietnia.
- Płoszewski, L., Blumówna, H., Tobiaszowa, Z. i Kucielska Z. (oprac.). (1958). *Stanisław Wyspiański 1869–1907. Wystawa Jubileuszowa 1907–1957. Muzeum Narodowe w Krakowie, grudzień 1957 – listopad 1958*. T. 1: *BioGRAFIA – plastyka*. Kraków: Muzeum Narodowe.
- Remešilo-Ribčins'ka, O. i Kliment'uk, T. – Ремешило-Рибчинська, О., Клименюк, Т. (1998). Дерев'яні церкви Дрогобича та виконання їх обмірних креслень Львівською архітектурною школою. W: П. Скоп і in., *Дрогобицькі храми Воздвиження та Святого Юра у дослідженнях, перші читання*. Дрогобич: Відродження, 35–42.
- Savînova, L. – Савінова, Л. (2003). Вітвари церкви святої Трійці у Дрогобичі. W: *Сакральне мистецтво Бойківщини. Шості Наукові Драгановські Читання*. Дрогобич: Коло, 126–135.
- Skor, P. – Скоп, П. (2003). Стилiстичні особливості архітектури церкви Святої Трійці у Дрогобичі. W: П. Скоп і in. (red.), *Сакральне мистецтво Бойківщини. Шості Наукові Драгановські Читання*. Дрогобич: Коло, 59–63.
- Slobodân, V. – Слободян, В. (1998). *Церкви України. Перемишська єпархія*. Львів: b.w.
- Solecki, E.L. (1882–1883). Nasze budowle pamiątkowe w Galicji. *Rocznik Samborski*. Nowa seria illustrowana: wydawnictwo na cele dobroczynne samborskie, 6, 180–183.
- Stankiewiczowa rkps – Notatki p. Maryi Stankiewiczowej dotyczące się St. Wyspiańskiego, rkp. Muzeum Narodowe w Krakowie, nr 20, k. 5–6.
- Sypczuk, P. i Lasek, P. (2019). Cerkiew p.w. św. Jura w Drohobyczu. Nieznane materiały do badań drewnianej architektury sakralnej. *Konteksty*, LXXIII, nr 1–2, 540–545.
- Świercz, S. (oprac.). (1925). Dzieła malarskie, graficzne i rzeźbiarskie Stanisława Wyspiańskiego. W: S. Przybyszewski i T. Żuk-Skarzewski, *Stanisław Wyspiański. Dzieła malarskie*. Bydgoszcz: Instytut Wydawniczy „Biblioteka Polska”.
- Tygodnik samborsko-drohobycki*, 1905, nr 47, z 19 listopada, s. 2.
- Tygodnik samborsko-drohobycki*, 1905, nr 31 z 30 lipca, s. 1.
- Tygodnik samborsko-drohobycki*, 1905, nr 21, z 21 maja, s. 2.
- Tygodnik samborsko-drohobycki* 1905, R. 6, nr 6, z 6 lutego, s. 2.
- Val'ko, O. – Валько, О. (2018). *Дерев'яні різьблені хрести XVI-поч. XX ст.* Львів: Інститут колекціонерства українських мистецьких пам'яток при НТШ.
- Zabytki Sztuki w Polsce...*, z. II, 1885, il. VII/2.
- Zaucha, T. (1998). Dawny kościół pw. Św. Michała i klasztor oo. Karmelitów Trzewiczkowych (obecnie cerkiew pw. Świętej Trójcy) w Drohobyczu. W: E. Herniczek, Ś. Lenartowicz, J.K. Ostrowski i in. (red.). *Kościół*

i klasztory rzymskokatolickie dawnego województwa ruskiego, t. 6. Kraków: Wydawnictwo Antykwa, 79–83.

Żuławski, W. (1930). Książki, które Wyspiański czytał z ołówkiem w rękę, cz. III. *Czas*, nr 285 (12 XII), 284, 285, 290–292.

Agnieszka Gronek – historyk, historyk sztuki, doktor habilitowana, profesor nadzwyczajna w Zakładzie Studiów Polsko-Ukraińskich na Wydziale Studiów Międzynarodowych i Politycznych UJ. Od niemal trzydziestu lat bada sztukę cerkiewną dawnej Rzeczypospolitej i jej związki ze sztuką zachodnioeuropejską oraz innymi ośrodkami kultury prawosławnej. Jest redaktorką blisko dziesięciu monografii zbiorowych, autorką trzech monografii i ponad siedemdziesięciu artykułów opisujących głównie cerkiewne dziedzictwo Rzeczypospolitej Obojga Narodów.

Anna Geldon

<http://orcid.org/0000-0002-8090-2295>

anna.geldon@yahoo.com

DOI: 10.35765/pk.2022.3803.19

Cerkiew św. Aleksandra Newskiego w Warszawie i Zmartwychwstania w Sankt Petersburgu. Nieznane analogie ikonograficzne

STRESZCZENIE

Sobór Aleksandra Newskiego w Warszawie wzniesiono w 1912 r., a zburzono z powodów politycznych w 1923 r. Jego wnętrze wypełniały mozaiki i freski wykonane przez najlepszych petersburskich artystów, w tym Wiktora Wasniecowa. Na podstawie archiwalnych zdjęć udało się odczytać program malarski świątyni oraz odnaleźć ikonograficzne i stylistyczne analogie w petersburskiej cerkwi Zmartwychwstania Pańskiego.

SŁOWA KLUCZE: sobór prawosławny, Warszawa, Petersburg, malarstwo monumentalne

ABSTRACT

The Orthodox Churches of St. Alexander Nevsky in Warsaw and of the Resurrection of Christ in St. Petersburg. Unknown Iconographic Analogies

The Alexander Nevsky orthodox cathedral in Warsaw was built in 1912 and demolished for political reasons in 1923. Its interior was filled with mosaics and frescoes by the most eminent Petersburg artists, including Viktor Vasnetsov. On the basis of archival photographs, it was possible to read the painting program of this church and find iconographic and stylistic analogies in orthodox church of the Resurrection of the Lord in the St. Petersburg.

KEYWORDS: orthodox church, Warsaw, St. Petersburg, monumental painting

Teksty źródłowe

Sobór św. księcia Aleksandra Newskiego wybudowany na placu Saskim w Warszawie w latach 1894–1912 przez cały okres istnienia był obiektem żarliwych sporów i dyskusji w prasie. Nie zaowocowały one jednak

Sugerowane cytowanie: Geldon, A. (2022). Cerkiew św. Aleksandra Newskiego w Warszawie i Zmartwychwstania w Sankt Petersburgu. © *Perspektywy Kultury*, 3(38), ss. 289–315. DOI: 10.35765/pk.2022.3803.19.

Nadesłano: 18.05.2022

Zaakceptowano: 30.08.2022

rzetelną analizą ani formy architektonicznej, ani znajdujących się w niej fresków i mozaik. Sytuacja narodowo-polityczna spowodowała, że w prasie polskiej o soborze pisano nie jako o dziele sztuki, tylko jako o jednym z przykładów rusyfikacji kultury polskiej. Te negatywne emocje sprawiły, że ich autorzy nie wnieśli żadnych merytorycznych informacji do stanu badań. Dużo większą wartość naukową miały teksty w prasie rosyjskojęzycznej z terenów zaboru, takiej jak: „Холмско-Варшавский Епархиальный Вестник” (HVEV, 1893, nr 11, s. 169–170; 1893, nr 11, s. 177–180; 1900, nr 33; 1900, nr 28, s. 339; 1901, nr 51, s. 641–642; 1902, nr 28, s. 339; 1902, nr 43, s. 518) i „Варшавский Епархиальный Листок” (VEL, 1902, nr 43, s. 518; 1910, nr 11; 1912, nr 10 i 11; 1913, nr 1 i 5), choć i w nich nie brakowało haseł agitacyjnych i propagandowych. Znaleźć w nich można także, dla przykładu, dokładny opis przebiegu budowy i jej finansowania, nazwiska sponsorów i twórców, co pozwala dość szczegółowo odtworzyć dzieje obiektu.

Wagę źródeł podstawowych dla tego artykułu, na podstawie których można rekonstruować układ kompozycji malarskich we wnętrzu i określić ich autorstwo, mają trzy pozycje rosyjskojęzyczne.

Pierwszą z nich opublikowano w 1900 r.: *Проект размещения живописей в новом православном соборе во имя св. Благоверного Великого Князя Александра Невского в Варшаве с объяснительной запиской* autorstwa Nikołaja Wasiljewicza Pokrowskiego. Tu został opisany program malarski świątyni z wyszczególnieniem każdej sceny i postaci świętego, bez wskazania jednak ich twórców. Projekt ten był zaprezentowany synodowi biskupów i dopiero po jego zatwierdzeniu przydzielano tematy konkretnym malarzom. Stanowi on niezrównane źródło do poznania pełnego obrazu malarskiego wystroju cerkwi.

Nie do przecenienia jest także praca przewodniczącego komitetu budowy cerkwi Nikandra Mołczanowa, *Новый православный собор во имя Св. Благоверного Великого Князя Александра Невского в Варшаве 1894–1912*. Znajduje się w niej opis wnętrza, wymienione są tematy przedstawień, ich umiejscowienie w świątyni, czasem nawet z przyporządkowanym autorstwem. Niestety, Mołczanow pominął niektóre mniej znaczące według niego kompozycje, opisał natomiast trzy ikonostasy i wymienił tematy przedstawień w poszczególnych rzędach.

Trzecie cenne opracowanie wyszło spod pióra protojereja Wasyla Szin-garewa pod tytułem *К освящению нового кафедрального собора в Варшаве 1912 год*. Ma ono charakter dokumentacyjno-inwentaryzacyjny i wymienia wszystkie przedstawienia, bez opisów i komentarzy.

Stan badań

Od lat 20. do 90. XX w. właściwie nie pisano na temat warszawskiego soboru. To ponad półwieczne milczenie przerwał w 1991 r. Piotr Paszkiewicz książką *Pod berłem Romanowów*, w której jeden z rozdziałów poświęcił właśnie tej cerkwi. Autor skupił się na architekturze, a przedstawienia malarskie jedynie wyliczył, opierając się na wspomnianych wyżej pozycjach rosyjskich. W kolejnych latach pojawiały się prace, w których warszawski sobór był wspominany przy omawianiu szerszych problemów badawczych (Krasny, 2003; Cynarewska-Kuczma, 2004; Sokoł, 2006). W 2020 i 2021 r. ukazały się dwa artykuły o charakterze historycznym Andrzeja Golimonta, dotyczące procesu rozbiórki cerkwi i losów ocalałych fragmentów soboru.

Pierwszą pracą o charakterze monograficznym na temat soboru była praca magisterska napisana pod opieką dr hab. Małgorzaty Smorąg-Różyckiej, prof. UJ, pt. *Program malowideł w soborze pw. św. Aleksandra Newskiego w Warszawie 1900–1912* (Geldon, 2010). Autorka opisała w niej historię obiektu, ale przede wszystkim szczegółowo odtworzyła układ mozaik i fresków, przyporządkowała i potwierdziła autorstwo wszystkich przedstawień, omówiła zagadnienie stylu narodowego i ukazała malowidła soboru na szerszym tle sztuki europejskiej schyłku XIX w. Niniejszy artykuł prezentuje wyniki badań tam zawartych, które dotyczą artystycznego związku malowideł w warszawskiej świątyni Aleksandra Newskiego i w petersburskiej Zmartwychwstania Pańskiego. Materiał porównawczy do zagadnień tu omawianych pochodzi z pracy *Спас на Крови* (Bušikov, 2005) oraz z albumu poświęconego konserwacji soboru *Второе рождение Спаса на Крови* (Nagorski, 2007), wydanego z okazji 100-lecia budowy cerkwi, poświęconego procesowi jej konserwacji i reprodukcją bogaty zestaw mozaik.

Dzieje soboru św. Aleksandra Newskiego w Warszawie

Idea wybudowania dużej reprezentacyjnej cerkwi w Warszawie zrodziła się około roku 1883, kiedy stanowisko generała-gubernatora Warszawy piastował Josif Władimirowicz Hurko – późniejszy inspirator tej budowy¹.

1 Josif Władimirowicz Hurko (1828–1901) – rosyjski wojskowy i działacz państwowy. Brał udział w ostatniej wojnie rosyjsko-tureckiej. Wsławił się obroną Szypki, zimowym przejściem przez Balkany i wypadem na Adrianopol. Był generałem-gubernatorem w Petersburgu i Odessie, członkiem Rady Państwa. 7 lipca 1883 r. mianowano go generałem-gubernatorem i dowódcą wojsk warszawskiego okręgu wojskowego. Duże znaczenie przywiązywał do budowy twierdz i dróg strategicznych. Popierał osiedlanie się Rosjan z Imperium w Polsce, znacząco zwiększył

Po długoletnich staraniach i zebraniu ogromnej sumy pieniędzy w 1894 r. odbył się konkurs na projekt cerkwi. Zwyciężył – wzbudzając wielki zachwyt i uznanie – projekt profesora Akademii Sztuk Pięknych w Petersburgu, Leontija Nikołajewicza Benois² (il. 1). W zapiskach dołączonych do szkiców profesor wskazywał na swoje inspiracje, a opisując plan budowli, odwoływał się do „staroruskich świątyń bizantyńskiego stylu” (Šingarëv, 1912). Ówczesny publicysta napisał, że „Warszawski sobór jest zarazem monumentalny i lekki (...), nawiązuje do XII-wiecznych budowli, ale jest pełen światła (...), zrobiony z przepychem, a jednocześnie o czystej i klarownej strukturze” (Šingarev, 1912, s. 16) (tłum. A.G.).

Centralny plan soboru zamykał się w kwadracie, lekko rozbudowanym na osi wschód – zachód. Od strony prezbiterium plan przedłużono o wysunięte trzy apsydy, a od zachodu zaprojektowano silnie artykułowane portale. Naśladował on średniowieczny schemat budowli krzyżowo-kopułowej, czteropodporowej, z trójdzielnym sanktuarium i narteksem. Od północy i południa naos flankowały obejścia. Na ich przedłużeniu znajdowały się niewielkie pomieszczenia: po jednej stronie *prothesis*, a po drugiej *diakonikon*. Do cerkwi prowadziło pięć paradnych wejść: trzy główne portale od zachodu i po jednym od północy i południa (il. 2).

Ta monumentalna świątynia liczyła 64 m wysokości i 48,5 m szerokości. W jej zewnętrznej formie dominował efekt spiętrzenia brył. Widać to było wyraźnie w układzie cebulastych kopuł. Centralna największa, osadzona na wysokim i szerokim bębnie, górowała nad całością budowli. Cztery mniejsze i niższe były rozłożone symetrycznie wokół niej. Bębny wszystkich kopuł przeprute zostały otworami okiennymi zakończonymi półokrągłym łukiem i osadzone na dwusiodkowym podwyższeniu, opatrzone arkadkowym gzymsem. Wyjątek stanowiła szósta kopuła umieszczona nad centralnym portalem zachodniej fasady.

liczbę rosyjskich urzędników, rozszerzył sferę użytkowania języka rosyjskiego. Wspierał rozwój kultury rosyjskiej na terenie zaboru, za jego rządów w Warszawie regularnie odbywały się wystawy rosyjskichmalarzy, koncerty rosyjskich grup teatralnych, były organizowane pierwsze towarzystwa: medyczne, przyrodnicze, wojskowo-sanitarne. Przez Polaków był uważany za głównego rusyfikatora Polski (Sokoł, 2006).

- 2 Leontij Nikołajewicz Benois (1856–1928) – już za życia niezwykle doceniany artysta i wiodący pedagog w petersburskiej Akademii Sztuk Pięknych, którą sam wcześniej kończył. Około czterdziestu budowli, wykonanych z jego udziałem, postawiono w samym tylko Petersburgu, a jego całkowity dorobek liczy się w setkach realizacji rozsianych po całej Europie (np. Niemcy, Francja, Polska). Był twórcą stylu narodowego w architekturze XIX-wiecznej Rosji. W swoich projektach odwoływał się do korzeni bizantyjskich rosyjskiej kultury i do pomników architektonicznych wczesnego średniowiecza z terenów swojej ojczyzny. Do jego słynnych realizacji należą np. cerkiew św. Jerzego w Gus – Chrystalnij, cerkiew rosyjska Marii Magdaleny w Darmsztadzie, cerkiew św. Zachariasza i Elżbiety w Petersburgu, cerkiew w Abramcewie, projektował także budynki użyteczności publicznej i prywatne kamienice, domy i dacje.

Kiedy w 1900 r. zainstalowano siedem złożonych kopuł i siedem złożonych krzyży, prace budowlane były już prawie ukończone. Cebulaste kopuły wykonano w moskiewskiej fabryce I.P. Chlebnikowa. Pokrywała je dwumilimetrowa warstwa złota (HVEV, 1900, nr 47) 1900. Na te uroczystości przybył z Petersburga także L.N. Benois, który obserwował, jak na wysokości 70-metrowej dzwonnicy i cerkwi montowano krzyże i jak jego dzieło wieńczy panoramę Warszawy (Lisowski, 2006).

O ile prace przy budowie soboru zajęły sześć lat, o tyle jego wykończenie trwało dwa razy dłużej. W tym samym 1900 r. powołano specjalną Komisję Artystyczną, która miała zająć się opracowaniem programu malarskiego soboru. W jej skład weszli dyrektor Instytutu Archeologii w Sankt Petersburgu Nikołaj M. Pokrowski, profesor cesarskiej Akademii Sztuk Pięknych Paweł P. Czysziakow oraz profesor architektury Leontij N. Benois (Paszkievicz, 1991, s. 125). Profesor N.M. Pokrowski pokazał komitetowi budowy już gotową wizję rozmieszczenia przedstawić. Projekt ten został przyjęty 1 czerwca 1900 r. przez komisję i zatwierdzony przez arcybiskupa chełmsko-warszawskiego Hieronima Egzemplarskiego, po czym zyskał aprobatę warszawskiego generała-gubernatora księcia A. Bagrationa-Imeretyńskiego. W 1901 r. przedłożony został Świątobliwemu Synodowi w Petersburgu, który po wprowadzeniu pewnych uzupełnień udzielił zezwolenia na jego realizację (Paszkievicz, 1992).

Do prac nad soborem zatrudniono grupę uznanych rosyjskich malarzy, na czele której stał wybitny profesor Akademii Sztuk Pięknych w Petersburgu Wiktor Wasniecowa (1848–1926). Zajął się on główną apsydą. Prace malarskie wykonali również: Wasyl Wasylewicz Bielajew (1867–1928), Mikołaj Andrejewicz Koszelew (1840–1918), Walerian Józefowicz Othmar (1858– po 1910), Wasyl Timofiejewicz Pierminow (1866– ?), Foma Rodionowicz Rajlian (1870–1930), Michał Stefanowicz Sudkowski (1872–1940), Mikołaj Mikołajewicz Charlamow (1863–1935), Mikołaj Pawłowicz Szachowski (1850–1923), Wiktor Iwanowicz Dumitriaszko (1845–?). Część z tych artystów znała się już wcześniej, gdyż wspólnie pracowali nad mozaikami w petersburskim soborze Zmartwychwstania Chrystusa (Zbawiciela na Krwi). Ostatecznie w 1912 r. cerkiew św. Aleksandra Newskiego została ukończona.

Dwa lata po przekazaniu wiernym świątyni wybuchła I wojna światowa. Cerkiew była w rękach prawosławnych do 1915 r., kiedy to Warszawę zajęli Niemcy. W czasie wojny służyła im jako kościół garnizonowy. Nie przeszkadzało to w obdarciu jej kopuł z pozłacanej blachy miedzianej. Jeszcze raz pokryto dach, ale wykonano to w sposób niechlujny, materiałami nieporównywalnie gorszej jakości, tak że wkrótce kopuły zaczęły przeciekać, a spływająca po murach woda niszczyła malowidła (Giergoń, 2007).

Po odzyskaniu przez Polskę niepodległości rozpoczął się proces rozbioru cerkwi (szerzej: Golimont, 2020). W 1926 r. plac Saski był już pusty. W toku badań i analizy tekstów z tego czasu wynika, że podjęto próby uratowania części malowideł i wywiezienia ich na Wschód (Ârašëvič i Tomašava, 2008). Wiadomo, że udało się ocalić fragmenty mozaik z apsydy wschodniej autorstwa Wasniecowa, które obecnie znajdują się w warszawskiej cerkwi św. Marii Magdaleny oraz w zbiorach Muzeum Narodowego w Warszawie (Golimont, 2021) i Muzeum Diecezjalnego im. Jana Długosza w Sandomierzu. Najwięcej zachowanych mozaik zdobi cerkiew Opieki Matki Bożej w Baranowiczach na Białorusi (Ârašëvič i Tomašava, 2008).

Niestety, niczego nie uratowano z monumentalnego malarstwa soboru wykonanego w technice olejnej. Jest ono znane jedynie z czarno-białych archiwalnych zdjęć, które stanowiły podstawę niniejszych badań. Materiału porównawczego, niezbędnego do odtworzenia i zrozumienia programu malarskiego warszawskiej świątyni, dostarczyła petersburska cerkiew Zbawiciela na Krwi, której malowidła, jak się okazało w toku badań, wykazują najwięcej podobieństw do omawianych.

Krótki zarys historii petersburskiego soboru Zmartwychwstania Chrystusa, tzw. Zbawiciela na Krwi

Prace nad cerkwią Zbawiciela na Krwi (Спас на Крови) rozpoczęto 11 lat wcześniej niż nad warszawską świątynią i zostały one ukończone o pięć lat szybciej, czyli w 1907 r. Wzniesiono ją na miejscu, gdzie w 1881 r. został zamordowany car Aleksander II Romanow; stąd jej zwyczajowa nazwa – Na Krwi. Nadano jej tytuł Zmartwychwstania Chrystusa. Początkowo na miejscu zamachu postawiono drewnianą tymczasową kapliczkę projektu L.N. Benois, a budowę cerkwi rozpoczął w 1883 r. Aleksander III Romanow, dla upamiętnienia męczeńskiej śmierci ojca. Wzniesiono ją według projektu archimandryty Ignacego (Małyszewa) i architekta Alfreda Parlanda.

Sobór postawiono na planie prostokąta, od wschodu zakończonego trzema apsydami, ze środkową największą. Na zachodzie zaprojektowano nieco szerszy od korpusu narteks. Petersburska cerkiew Zmartwychwstania, mając szerokość 30,5 m, a długość 57 m, była o 17,5 m węższa i o 4,5 m krótsza od warszawskiego soboru; była natomiast od niego wyższa i mierzyła 80 m. Wybudowano ją w tzw. rosyjskim stylu narodowym, czerpiącym inspiracje z XVI- i XVII-wiecznych budowli sakralnych. Z zewnątrz była bogato zdobiona mozaikami, płytkami ceramicznymi,

a także szkliwionymi ceglami, marmurem i granitem. Cebulaste kopuły pozłocono i ozdobiono kolorową emalią (Bušikov, 2007).

Wnętrze niemal całkowicie pokryte zostało dekoracją mozaikową, resztę powierzchni ścian u dołu zdołała okładzina kamienna o odcieniu ciemnego malachitu. Mozaiki przedstawiają sceny z Nowego Testamentu i wizerunki świętych. Ich ogólna powierzchnia obejmująca mozaiki z wewnątrz i z zewnątrz wynosi 6560 m². Do wykonania ozdobnej posadzki oraz ikonostasów użyto 20 rodzajów kamienia, m.in. marmuru i porfiru (Bušikov, 2007). Nad malarskim wystrojem świątyni pracowało 22 artystów, w tym dziewięciu odpowiedzialnych również za dekorację warszawskiego soboru: W. Wasniecowa, W.W. Bielajew, N.N. Charlamow, N.A. Koszelew, M.M. Szachowski, M.A. Titow, W.I. Othmar, W.I. Dymitriaszko, A.P. Riabuszkin. Pozostali malarze to: Aleksandr Aleksandrowicz Pawłow, Paweł Aleksandrowicz Pawłow, Firs Siergiejewicz Żurawlew, Andrej Andrejewicz Karelin, Alfred Aleksandrowicz Parland, E.I. Polakow, A.F. Afanasjew (pełnego brzmienia imion nie udało się znaleźć), Aleksandr Aleksandrowicz Kisielew, Iwan Fiederowicz Porfirow, Aleksandr Nikołajew Nowoskolczew, Nikołaj Kornilewicz Bodarewski, Nikołaj Aleksandrowicz Brunin, Michaił Wasylewicz Niestierow.

W 1930 r. świątynia została zamknięta i komuniści planowali ją zburzyć. 26 lat później uzyskała status zabytku. Ponownie otwarto ją w 1997 r. po niemal 30-letnich pracach konserwatorskich. Według Nagorskiego, w opracowaniu dotyczącym konserwacji pt. *Второе рождение Спаса на Крову*, cerkiew była zniszczona z zewnątrz. W czasie wojny trafił w nią tylko jeden pocisk, który na szczęście nie wybuchł, uszkodził jedynie główną kopułę i mozaikę z przedstawieniem *Chrystusa Pantokratora*. Konserwatorzy poświęcili dużo czasu na odtworzenie emalii kopuł i oczyszczenie kostek mozaiki z pyłu i brudu, ale większość przedstawień wnętrza soboru nie wymagała znaczących ingerencji i uzupełnień.

Analiza porównawcza

W prezentowanej tu analizie porównawczej wykorzystane zostały fotografie warszawskiego soboru przechowywane w Archiwum Metropolii Prawosławnej w Warszawie oraz reprodukcje malowideł petersburskiej świątyni z albumu – *Второе рождение Спаса на Крову* (2007), jak też fotografie ze zbiorów autorki³.

3 Mowa tu o przedstawieniach *Emmanuela*, *Aniola Wielkiej Rady*, *Trójcy Świętej* i *Zestania Ducha Świętego na Apostołów*. Analiza pozostałych przedstawień oparta została na zdjęciach sprzed konserwacji.

Dziś trudno uwierzyć, że cerkwie o tak różnej formie zewnętrznej, Spasa na Krowi z bajecznie bogatą dekoracją, św. Aleksandra Newskiego – z pełną umiaru i elegancji, miały tak wiele wspólnych rozwiązań we wnętrzu, wpisujących się w tradycyjny bizantyński program malarcki. W Petersburgu został on rozszerzony o wątek przypowieści ewangelicznych, w Warszawie zaś o przedstawienia o symbolice liturgicznej we wschodnich apsydach. Podobieństwa można tłumaczyć bliskim czasem powstania obu programów oraz wspólnym autorstwem malarzy wywodzących się w tego samego petersburskiego środowiska. Dokładna analiza porównawcza pozwoliła wyodrębnić dwie grupy najbardziej bliskich sobie obrazów. Pierwszą stanowią realizacje Nikołaja Nikołajewicza Charłamowa, który w obu cerkwiach te same tematy umieścił w tych samych miejscach⁴, drugą zaś – Wasyla Wasylewicza Bielajewa, który te same tematy umieścił w różnych miejscach⁵.

Pierwszy z malarzy był odpowiedzialny za malowidła na sklepieniach. W głównych kopułach obu cerkwi umieścił *Chrystusa Pantokratora*, otoczonego przez kręgi *Cherubinów* w bębnie oraz czterech ewangelistów w pendentywach (il. 3). W bocznych mniejszych kopułach umieścił *Jana Chrzyciela* i *Emmanuela*. Ponadto w Warszawie na sklepieniu przedstawił *Aniola Wielkiej Rady*, w Petersburgu zaś – *Chrystusa Świąte Milczenie*,

-
- 4 Nikołaj Nikołajewicz Charłamow (1863–1935) – malarz, portrecista urodzony we wsi Wieretiewo w prowincji Włodzimierz, w rodzinie kapłana. We Włodzimierzu ukończył szkołę teologiczną i seminarium duchowe. W latach 1883–1891 studiował na Akademii Sztuk Pięknych na wydziale malarstwa portretowego i historycznego. Za obraz *Anioł wyprowadza św. Piotra z lochu* otrzymał mały złoty medal i tytuł artysty II stopnia. W latach 1892–1901 był dyrektorem szkoły plastycznej w Chołuju. Autor malowideł w apsydzie cerkwi św. Mikołaja Cudotwórcy w Wiedniu i przedstawień w soborze Aleksandra Newskiego w Warszawie. W 1900 r. otrzymał tytuł akademicki. W 1920 r. we wsi Wiaźniki, prowincja Iwanow, stworzył Muzeum Sztuki, stając się jego pierwszym dyrektorem. Był płodnym portrecistą, ale też mentorem wielu artystów, m.in. Palicha. Charłamow wykonał 42 szkice do petersburskiej świątyni Zmartwychwstania Pańskiego (Rojzen, 2016).
- 5 Wasylji Wasylewicz Bielajew (1867–1928) – urodził się w kupieckiej rodzinie w Petersburgu, będąc w gimnazjum uczęszczał na zajęcia rysunku organizowane przy Plastycznej Szkole Przemysłowej. W latach 1886–1891 studiował na Akademii Sztuk Pięknych; został tam nagrodzony jednym małym i dwoma dużymi srebrnymi medalami. W 1890 r. za obraz *Święty Piotr uzdrawia chromego* otrzymał tytuł artysty I stopnia i mały złoty medal. Autor obrazów *Pragnienie wiedzy*, *Złożenie do grobu*, *Dzieciństwo Chrystusa w Nazarecie*. Jego prace były wystawiane na wystawach Akademii Sztuk Pięknych, Stowarzyszenia Pieriedwiżników, Stowarzyszenia Miłośników Sztuki. Był jednym z organizatorów grupy malarzy historycznych. Aktywny pedagog, w 1914 r. otrzymał tytuł profesora Akademii Sztuk Pięknych. Od 1920 r. kierował pracownią malarstwa monumentalnego i mozaiki. Wykonał szereg malowideł ściennych dla cerkwi w petersburskim konserwatorium, dla cerkwi Zmartwychwstania Pańskiego, w cerkwi misji rosyjskiej w Buenos Aires, dla katedry prawosławnej w Lipawie i soboru św. Aleksandra Newskiego w Warszawie (Rojzen, 2016).

Bogurodzicę i Chrystusa w Chwale. Wszystkie postaci na kopułach w Warszawie ukazane były na jaśniejszym niż w Petersburgu, ale tak jak tam rozgwieżdżonym tle.

Nie tylko tematy w kopułach głównych były takie same, ale również sposób ich zobrazowania. W obu przypadkach Chrystus ujęty został w półpostaci z Ewangelią. W Warszawie lewą ręką przytrzymuje księgę, a prawą unosi w geście błogosławieństwa. W Petersburgu obiema dłońmi błogosławi, a księga znajduje się przed Nim. Jest to najbardziej widoczna różnica. Inne dotyczą detali, jak drobny ornament na chitonie Chrystusa z Warszawy czy nieco jaśniejsze tło w tym samym przedstawieniu. Mimo innej techniki – w soborze Aleksandra Newskiego za pomocą farb, a w Zbawicielu na Krwi w technice mozaiki – podobieństwa są uderzające, widoczne w rysach Jezusa, układzie włosów, spojrzeniu. Odnosi się wrażenie, że artysta posługiwał się tym samym rysunkiem, zmieniając w Warszawie tylko kilka szczegółów: ręce Chrystusa są masywniejsze, a twarz szersza.

Różnica w ukazaniu tematów w pozostałych, mniejszych kopułach polega na innym ujęciu postaci, w Warszawie w popiersiu, w Petersburgu samych głów.

Wydaje się, że technika malarska Charłamowa ewoluowała od czasu pracy w petersburskiej cerkwi. Tam stosował on jeszcze mocny i ciemny kontur, a światło na twarzach rozkładał jasnymi, dużymi i jednolitymi plamami. W Warszawie zmiękczał formy, zwiększał gradację odcieni, stosował płynne przejścia między nimi oraz ograniczał kontury, przez co postaci stały się bardziej realistyczne. Widać to dobrze na przykładzie warszawskiego wizerunku *Emmanuela*, przy którego tworzeniu malarz zrezygnował z wszelkich konturów, łagodnie poprowadził światło, zastosował jako mocny kontrast bardzo ciemne cienie wokół oczu, znacznie silniejsze niż w petersburskiej wersji (il. 4). Jednocześnie o wiele bardziej rozświetlił białka Zbawiciela, dodając również bliki światła w samych tęczęwkach. Przedstawienia *Anioła Wielkiej Rady* i *Chrystusa Święte Milczenie* także są zbliżone (il. 5). W obu ukazany został młodzieniec bez zarostu, z ciemnobrązowymi włosami i gwieździstym nimbem, z oczami o podobnym kształcie i powiekami: z łamaną linią zgięcia, górną przecinającą linię tęczęwki, a nie źrenicy, z opadającymi dolnymi. Warszawski *Anioł Wielkiej Rady* miał nieco węższy nos i twarz mimo przedstawienia frontального lekko skierowaną w lewo, o czym świadczy cień z prawej strony oblicza. W petersburskiej mozaice jest na odwrót. To niezaprzeczalne podobieństwo typów ikonograficznych w obu cerkwiach daje możliwość odtworzenia niezachowanych przedstawień ze sklepienia w soborze Aleksandra Newskiego. W soborze petersburskim w czasach małych kopuł ukazane zostały wizerunki Jana Chrzciciela i Marii (il. 6). Głowa

Jana ujęta w trzech czwartych, skierowana w prawą stronę, okolona jest ciemnobrązowymi długimi włosami i długą brodą o skręconych końcach. Owal twarzy, kontur nosa, obrys włosów, brody i oczu Charłamow podkreślił wyraźną ciemną linią. Skierowane na widza duże, ciemne, brązowe oczy o opadających dolnych powiekach nadają jego twarzy nostalgiczny wyraz. Głowa Marii na mozaice ujęta w trzech czwartych i skierowana w lewo przykryta jest zielonym czepcem i purpurowym płaszczem wykończonym złotą taśmą. Ciemną karnację Jej twarzy rozświetlają jaśniejsze plamy na czole, nosie i kościach policzkowych. Łagodny i spokojny wyraz oczu podkreślają w cieniu dwa niewielkie bliki i gruba linia rzęs górnej powieki przecinająca źrenice. Ciemny i szeroki łuk brwi oraz wąski nos nadają twarzy cechę archaiczności i nienaturalności, co dodatkowo podkreśla kontur sąsiadujący z plamami światła bez stopniowania odcieni.

Można przypuszczać, że Charłamow w warszawskiej cerkwi stworzył podobne wizerunki, ale modelowane bardziej plastycznie i realistycznie, być może z nieco szerszymi twarzami. Wiadomo, że wykonał on dla obu cerkwi również wizerunki ewangelistów na pendentywach pod główną kopułą. Zapewne podobnie jak w Petersburgu, tak i w Warszawie ukazał mężczyzn w całej postaci, w barwnych chitonach i himationach.

W.W. Bielajew to drugi z artystów, który podjął się wykonania tych samych tematów malarskich w obu cerkwiach, ale zrealizował je w innych miejscach. Trzy przedstawienia: *Starotestamentowej Trójcy Świętej*, *Zesłania Ducha Świętego* oraz *Zstąpienia do Otchłani* w cerkwi warszawskiej umieścił na tympanonach pod małymi kopułami, a *Sąd ostateczny* wewnątrz zachodnich empor. W Petersburgu to ostatnie przedstawienie obiega ścianę tarczową zachodniej kaplicy, *Zesłanie Ducha Świętego* znajduje się w konsze apsydy wschodniej, *Starotestamentowa Trójca Święta* na ścianie południowej, a *Zstąpienie do Otchłani* na zachodniej (il. 6, 7, 8).

W przedstawieniu *Starotestamentowej Trójcy Świętej* (il. 6) Bielajew zmienił nieco kompozycję w stosunku do petersburskiej, nie tracąc jednak jej statycznego charakteru. W warszawskiej cerkwi Abraham i Sara obsługują gości, stojąc w głębi, za stołem, w petersburskiej zaś na pierwszym planie, tyłem do widza. Aniołowie przybierają zbliżone pozy przy stole przykrytym białym obrusem i ustawionym pod potężnym i rozłożystym dębem mamryjskim. Na warszawskim obrazie dąb znajduje się z lewej strony, a po prawej widać fragment architektury, w Petersburgu zaś na środku, a niewielki kawałek kamiennej budowli widać po lewej stronie. Elementy kompozycji pozostały niezmienione, tylko ich układ uległ pewnemu przesunięciu. Odnosi się wrażenie, jakby warszawska scena ukazywała to same zdarzenie parę minut później, kiedy to gospodarze zdążyli już podać na stół chleby i przejść nieco dalej. Przedmioty i postacie, a także elementy krajobrazu malowane są w taki sam sposób. Układ

ciemnych i jasnych plam jest zbliżony, co pozwala sądzić, że oba dzieła miały podobną kolorystykę.

Znaczące różnice w kompozycjach *Zesłania Ducha Świętego* w dużej mierze wynikały z ich umiejscowienia (il. 7). W cerkwi św. Aleksandra Newskiego stosunkowo wąskie pole pendentywów wymuszało umieszczenie postaci ciasniej, w różnych ujęciach i w kilku planach. Tu Bielajew użył najprawdopodobniej błękitnego tła analogicznie do przedstawienia Trójcy Świętej. W cerkwi Chrystusa na Krwi kompozycja ta została rozplanowana na znacznie większej powierzchni konchy apsydy. Tam na złotym tle ukazane zostały postaci frontalnie. W obu jednak przedstawieniach centralną oś kompozycji wyznacza postać Marii i gołębicę Ducha Świętego. Cechy fizjonomiczne apostołów w obu cerkwiach są bardzo bliskie, zmieniają się jedynie ich gesty i pozy. Układ ciała Bogurodzicy, lekko pochylona głowa, uniesione dłonie, zbliżone trony – to cechy wspólne obu prac. Rozłożenie światła na szatach Dziewicy pokrywa się na obu przedstawieniach. To pozwala przypuszczać, że płaszcz Marii był purpurowy, a suknia zielona, jak w Petersburgu. Podobnie szaty apostołów były wykonane w bliskiej kolorystyce, jak w realizacji północnorosyjskiej.

Sąd ostateczny też został umieszczony w obu cerkwiach w innych miejscach, co wymusiło różne rozwiązania kompozycyjne. Ponadto w Warszawie Bielajew nad tym tematem współpracował z M.A. Titowem, a autorem projektu był tu A.P. Rabuszkina. W Warszawie zajmował znacznie większą powierzchnię, bo aż trzy ściany empyry zachodniej, dlatego też był bardziej rozbudowany, a liczba postaci znacznie zwiększona. Niestety, przedstawienie to znane jest tylko z niewielkich i niewyraźnych zdjęć, dlatego nie jest możliwa jego pewna rekonstrukcja. Widoczny na zdjęciach układ kompozycji pozwala jednak dostrzec podobieństwa ze sceną *Zstąpienia do Otchlani* w petersburskiej cerkwi. Tam na osi centralnej umieszczony jest Chrystus w sferycznej mandorli, po jego bokach klęczą Adam i Ewa, a za nimi stoją tłumy starotestamentowych sprawiedliwych. W Warszawie Chrystus otoczony mandorlą zasiada na tęczy, a przed nim stoi Bogurodzica i klęczy Jan Chrzciciel. Po obu zaś stronach ukazani zostali apostołowie zasiadający w trybunale. W petersburskiej scenie *Zstąpienia do Otchlani* Bielajew popisał się dużą wyobraźnią i kunsztem artystycznym, mieszcząc tę niezwykle ludną i skomplikowaną kompozycję na wąskim pasie ściany tarczowej okalającej łuk zachodniej kaplicy, upamiętniającej zamordowanego cara. Choć w Warszawie *Zstąpienie do Otchlani* umieszczone było na pendentywie pod boczną kopułą, to pola tej sceny w obu cerkwiach miały zbliżony kształt – stojącego prostokąta zamkniętego od góry półokrągłym łukiem, ale najprawdopodobniej w Petersburgu było ono wyższe. Dzięki temu w zwieńczeniu można było umieścić

jeszcze motyw adoracji krzyża przez anioły. Motyw ten Bielajew powtórzył również w Warszawie, ale połączył go z tematem *Sądu ostatecznego*. Gdy główna scena Bożego trybunału znajdowała się na ścianach w głębi empory, to kompozycja z klęczącymi przed krzyżem aniołami umieszczona została nad jej arkadami otwierającymi się ku nawie. Wierni, którzy znajdowali się w świątyni, widzieli ten krzyż dokładnie nad postacią Chrystusa Sędziego, zasiadającego na tęczycy; tym samym powtórzony został tu zamysł kompozycyjny z petersburskiego *Zstąpienia do Otchłani*.

Realizacje pozostałych tematów w soborze św. Aleksandra Newskiego, wykonane zarówno przez Charłamowa i Bielajewa, jak i innych malarzy, nie znajdują analogii w cerkwi Zbawiciela na Krwi.

Wnioski

Przeprowadzona tu analizy porównawcza wybranych przedstawień z nieistniejącej cerkwi Aleksandra Newskiego w Warszawie i w soborze Zmartwychwstania Pańskiego w Petersburgu pozwoliła udowodnić niezaprzeczalny związek między obiema realizacjami malarskimi. Jest to widoczne zwłaszcza w przedstawieniach na sklepieniach i scenach ewangelicznych wykonanych przez Charłamowa i Bielajewa. To podobieństwo jest tak bliskie, że – jak się wydaje – artyści w obu cerkwiach wykorzystywali te same wzorniki. Jest to tym bardziej prawdopodobne, że zarówno szkice do mozaiki, jak i do fresków były wykonywane tak samo – akwarelą na papierze. Ponadto cały program ikonograficzny w obu cerkwiach był bardzo zbliżony, co było spowodowane zarówno wspólnym autorstwem obu, jak i wywodzeniem się malarzy z jednego środowiska artystycznego. Dziś już tylko metodą analizy porównawczej obu programów można zrekonstruować nieistniejące malowidła we wnętrzu warszawskiej cerkwi, a zwłaszcza ich barwę, modelunek, rozkład światła, oraz docenić ich wysoki poziom artystyczny i uświadomić sobie ogrom straty.

Tabela 1. Zestawienie tematów dzieł artystów pracujących przy soborze św. Aleksandra Newskiego w Warszawie oraz cerkwi Zmartwychwstania Chrystusa w Sankt Petersburgu.

	Sobór św. Aleksandra Newskiego w Warszawie	Sobór Zmartwychwstania Chrystusa w Sankt Petersburgu
W. Wasniecowa	<p>Główna apsyda</p> <ul style="list-style-type: none"> • <i>Komunia apostołów</i> (Charlamow) • <i>Tobą raduje się</i> • <i>Trójca Święta</i> 	<p>Ikonostas</p> <ul style="list-style-type: none"> • <i>Bogurodzica z Emmanuelem</i> • <i>Chrystus na tronie</i> • <i>Niesienie krzyża</i> • <i>Ukrzyżowanie</i> • <i>Zdjęcie z krzyża</i> • <i>Zstąpienie do Otchłani</i>
W.W. Bielajew	<p>Prawa apsyda św. Mikołaja</p> <ul style="list-style-type: none"> • <i>Arcypasterze cerkwi powszechnej oraz diakoni</i> • <i>Niech milczy wszelkie ludzkie stworzenie</i> • <i>Oto Baranek Boży</i> (Othmar) <p>Lewa apsyda św. Cyryla i Metodego</p> <ul style="list-style-type: none"> • <i>Arcypasterze</i> • <i>Oto zastępy niebiańskie</i> • <i>Bóg Słowo</i> <p>Tympanony pod małymi kopułami</p> <ul style="list-style-type: none"> • <i>Zmartwychwstanie Chrystusa</i> (Nestierow) • <i>Wniebowstąpienie Chrystusa</i> • (Nestierow)? • <i>Królowa stojąca po prawicy Twojej</i> • <i>Starotestamentowa Trójca Święta</i> • <i>Zesłanie Ducha Świętego</i> • <i>Zstąpienie do Otchłani</i> <p>Empory</p> <ul style="list-style-type: none"> • <i>Sąd ostateczny</i> († Titow) 	<p>Szczyt apsydy</p> <ul style="list-style-type: none"> • <i>Zesłanie Ducha Świętego</i> <p>Łuki pod główną apsydą</p> <ul style="list-style-type: none"> • <i>Kazanie na Górze</i> (Sudkowski) • <i>Wjazd do Jerozolimy</i> (Rajlian) <p>Strona północna</p> <ul style="list-style-type: none"> • <i>Ślogosławieństwo dzieci</i> (Rajlian) <p>Północno-wschodni filar</p> <ul style="list-style-type: none"> • <i>Prep. Antoni Wielki i Efreem Syryjczyk</i> • <i>Męczennicy Fiodor i Jan Kijowscy</i> • <i>Prep. Nestor kronikarz i Mojżesz Węgrzyn?</i> • <i>Męczennicy Grzegorz i Cesarzowa Aleksandra</i> • <i>Prorocy Malachiasz i Micheasz</i> • <i>Apostołowie Piotr i Paweł</i> <p>Strona północna</p> <ul style="list-style-type: none"> • <i>Sen Jakuba</i> • <i>Uzdrowienie opętanego</i> (Charlamow) • <i>Chrystus w Emaus</i> (Szachowski) • <i>Chrystus w domu Marty i Marii</i> <p>Strona południowa</p> <ul style="list-style-type: none"> • <i>Starotestamentowa Trójca Święta</i> <p>Strona zachodnia</p> <ul style="list-style-type: none"> • <i>Św. Aleksander Newski</i> • <i>Anioł Stróż</i> • <i>Jako Twoje jest Królestwo</i> • <i>Krzyż świetlisty</i> (Charlamow) • <i>Zstąpienie do Otchłani</i> • <i>Ukrzyżowanie</i> (Koszelew) • <i>Sąd ostateczny</i> († Titow) • <i>Zaśnięcie Bogurodzicy</i> (Koszelew) • <i>Pokrow Bogurodzicy</i> (Koszelew)

		<p>Strona północno-zachodnia</p> <ul style="list-style-type: none"> • <i>Ofiara Abrahama</i> • <i>Ofiarowanie Marii do świątyni</i> • <i>Sąd ostateczny</i> (fr. † Titow) • <i>Podwyższenie Krzyża Świętego</i> • <i>Krzew gorejący</i>
<p>N.N. Charlamow</p>	<p>Sklepienie</p> <ul style="list-style-type: none"> • <i>Pantokrator</i> • <i>Św. Jan Chrzciciel</i> • <i>Emmanuel</i> • <i>Anioł Wielkiej Rady</i> • <i>Ewangelści i cherubiny</i> • <i>Bogurodzica Wyższa ponad Niebiosa</i> • <i>Zbawiciel i trzy czyny anielskie</i> • <i>Bogurodzica z Dzieciątkiem i dwa czyny anielskie</i> • <i>Mandylion (Nesterow) i dwa czyny anielskie</i> • <i>Etimasis</i> <p>Główna arkada nad apsydami</p> <ul style="list-style-type: none"> • <i>Ostatnia wieczerza</i> (Burin) • <i>Zwiastowanie</i> – na filarach (Porland, Kisielew) <p>Ikonostas</p> <ul style="list-style-type: none"> • wszystkie ikony <p>Strona południowa i północna</p> <ul style="list-style-type: none"> • fryz okalający świątynię z przedstawieniami świętych • <i>Archanioł Michał</i> – nad wejściem • <i>Archanioł Gabriel</i> – nad wejściem <p>Empory</p> <ul style="list-style-type: none"> • <i>Krzyż świetlisty</i> (Bielajew) <p>Obrazy przenośne</p> <ul style="list-style-type: none"> • <i>Maria Egipcjanka</i> • <i>Św. Jerzy Zwycięzca</i> 	<p>Sklepienie</p> <ul style="list-style-type: none"> • <i>Pantokrator</i> • <i>Św. Jan Chrzciciel</i> • <i>Emmanuel</i> • <i>Chrystus Święte Milczenie</i> • <i>Bogurodzica</i> • <i>Chrystus nad Jeziorem Galilejskim</i> • <i>Ewangelści</i> <p>Strona północna</p> <ul style="list-style-type: none"> • <i>Stefan Permski</i> • <i>Prorok Ezechiel Dalmacki</i> <p>Strona południowa</p> <ul style="list-style-type: none"> • <i>Św.św. Cyryl i Metody</i> <p>Główna apsyda – dolny rząd</p> <ul style="list-style-type: none"> • <i>Komunia Apostołów</i> (Wasniecow)

N.A. Koszelew	<p>Boczne arkady nad apsydami</p> <ul style="list-style-type: none"> • <i>Ukrzyżowanie</i> (Bielajew) • <i>Złożenie do grobu</i> <p>Strona zachodnia</p> <ul style="list-style-type: none"> • <i>Pokrow Bogurodzicy</i> (Bielajew) • <i>Zaśnięcie Bogurodzicy</i> (Bielajew) 	<p>Arkada zachodnia</p> <ul style="list-style-type: none"> • <i>Przemienienie Pańskie</i> (Sudkowski) • <i>Ucieczka do Egiptu</i> (Sudkowski)
	<p>Tympanon północny</p> <ul style="list-style-type: none"> • <i>Deesis ze św. Cyrylem i Metodym</i> <p>Tympanon południowy</p> <ul style="list-style-type: none"> • <i>Chwata św.św. Błogosławionego Wielkiego Księcia Aleksandra Newskiego</i> 	
N.P. Szachowski	<p>Strona północna</p> <ul style="list-style-type: none"> • <i>Pojawienie się Chrystusa nad Jeziorem Tyberadzkim</i> • <i>Sąd Pilata</i> (Bodarewski) • <i>Chrystus w Emaus</i> (Bielajew) • <i>Zdrada Judasza</i> 	<p>Strona południowo-wschodnia</p> <ul style="list-style-type: none"> • <i>Św.św. książę Włodzimierz i księżna Olga</i> • <i>Męczennicy Parmon i Foka</i> • <i>Św. prep. Sofroniusz i Nestor</i> <p>Strona południowa</p> <ul style="list-style-type: none"> • <i>Apostołowie Agafi i Sylwan</i> • <i>Św. męczennica Julia</i> • <i>Św. męczennica Guria</i> • <i>Św.św. Dionizy Aeropagita i Dionizy bp Tyrski</i> • <i>Św. Salomon</i> • <i>Św. męczennik Aleksander</i> • <i>Św.św. Pafnucy i Nil Stolbeński</i> <p>Filary</p> <ul style="list-style-type: none"> • <i>Św. męczennik Pantelejmon, św. Andrzej Stratilat, św. Feliks</i> • <i>Chrystus przed Kajfaszem</i> <p>Ikonostas</p> <ul style="list-style-type: none"> • <i>Chrystusa pojawiający się niewiastom po zmartwychwstaniu</i> • <i>Niewierny Tomasz</i> • <i>Deesis</i>
M.A. Titow	<p>Empory zachodnie</p> <ul style="list-style-type: none"> • <i>Sąd ostateczny</i> († Bielajew) 	<p>Filary</p> <ul style="list-style-type: none"> • <i>Wskrzeszenie Łazarza</i> (Rajlian) <p>Strona południowa</p> <ul style="list-style-type: none"> • <i>Męczennicy Antip i Walenty</i> • <i>Prep. Wasyl i Efrek Peczerscy</i> <p>Mozaiki pod kopułą w łukach</p> <ul style="list-style-type: none"> • <i>Miłosierny Samarytanin</i>

Wl. Othmar	<p>Wysklepienia łuków</p> <ul style="list-style-type: none"> • przedstawienia twarzy w medalionach 	<p>Strona północna</p> <ul style="list-style-type: none"> • <i>Chrystus i Samarytanka (Rajlian)</i> • <i>Apostołowie Filolog i Epenet</i> • <i>Św.św. męczennice Marina i Julianna</i> • <i>Św. męczennica Dorotea</i> • <i>Św. męczennik Mojżesz</i> • <i>Św. Daria</i> • <i>Św. Krzysztof</i> <p>Filar północno-zachodni</p> <ul style="list-style-type: none"> • <i>Prep. Alip i Atanazy</i> • <i>Św.św. Dymitr i Katarzyna</i> • <i>Apostołowie Ananiasz i Juda</i> • <i>Św.św. męczennik Warllam Indyjski, Paweł Spowiednik</i> • <i>Św.św. Wiara, Nadzieja, Miłość i Zofia</i> • <i>Prorocy Ozeasz i Ezechiel</i> <p>Strona południowa</p> <ul style="list-style-type: none"> • <i>Apostołowie Herodion i Epafrodyt</i> • <i>Ofiarowanie Pańskie (Sudkowski)</i> • <i>Św.św. męczennicy Walerian i Cecylia</i> • <i>Oto Baranek Boży (Bielajew)</i> • <i>Jezus w świątyni jerozolimskiej</i> • <i>Pokłon pasterzy</i> • <i>Męczennicy Artemiusz, Bazyli i Julian</i> • <i>Wskrzeszenie córki Jaina (Sudkowski)</i>
Wl. Dumitraszko	<p>Mozaiki przenośne</p> <ul style="list-style-type: none"> • <i>Św. Aleksander Moskiewski</i> • <i>Św. Józef Włodski</i> <p>Tympanony zachodnie</p> <ul style="list-style-type: none"> • <i>Tronujący Chrystus</i> • <i>Maria w anielskiej asyście</i> • <i>Sobór Archaniola Michała</i> 	<p>Łuki pod kopułą</p> <ul style="list-style-type: none"> • <i>Przypowieść o siewcy</i> • <i>Apostołowie Kleofas i Syłas (Sylwan)</i> • <i>Św.św. Awiw i Diodor</i>

<p style="writing-mode: vertical-rl; transform: rotate(180deg);">M.S. Sudkowski</p>	<p>Strona południowa</p> <ul style="list-style-type: none"> • <i>Pojawienie się anioła Józefowi</i> • <i>Ucieczka do Egiptu</i> (Koszelew) • <i>Ofiarowanie Pańskie</i> (Othmar) • <i>Boże Narodzenie</i> (Porfirow) • <i>Kazanie na Górze</i> (Bielajew) • <i>Uzdrowienie syna setnika</i> • <i>Wskrzeszenie córki Jaira</i> (Othmar) • <i>Przemienienie Pańskie</i> (Koszelew) <p>Strona zachodnia</p> <ul style="list-style-type: none"> • <i>Św. Konstanty i Helena</i> • <i>Św. Włodzimierz i Olga</i> • <i>Św.św. Borys i Gleb</i> • <i>Św.św. Aleksander Newski i Andrzej Bogolubski</i> 	
<p style="writing-mode: vertical-rl; transform: rotate(180deg);">T.R. Rajlian</p>	<p>Strona południowa</p> <ul style="list-style-type: none"> • <i>Pokłon Trzech Mędrców</i> • <i>Chrzest Chrystusa</i> (Porfirow) • <i>Jezus w świątyni jerozolimskiej</i> (Riabuszkin) • <i>Chrystus i Samarytanka</i> (Othmar) <p>Strona północna</p> <ul style="list-style-type: none"> • <i>Rozmnożenie chleba</i> (Rajlian) • <i>Wesele w Kanie Galilejskiej</i> (Riabuszkin) • <i>Uciszenie burzy</i> • <i>Wjazd do Jerozolimy</i> (Bielajew) • <i>Wskrzeszenie Łazarza</i> (Titow) • <i>Błogosławienie dzieci</i> (Bielajew) • <i>Niesienie krzyża</i> (Wasniecowa – mozaika zewn.) • <i>Modlitwa w Ogrojcu</i> <p>Obejście</p> <ul style="list-style-type: none"> • dekoracja całości 	
<p style="writing-mode: vertical-rl; transform: rotate(180deg);">W.T. Pierminow</p>	<p>Sklepienie</p> <ul style="list-style-type: none"> • ornamenty 	

A.P. Riabuszkin		<p>Strona południowa</p> <ul style="list-style-type: none"> • <i>Jezus w świątyni jerozolimskiej</i> (Rajlian) <p>Strona północna</p> <ul style="list-style-type: none"> • <i>Uzdrowienie przy sadzawce owczej</i> • <i>Chodzenie po wodzie</i> <p>Filar</p> <ul style="list-style-type: none"> • <i>Prepozyci Antoni i Teodozy</i> • <i>Męczennicy Kosma i Damian</i> • <i>Apostołowie Barnaba i Tomasz</i> • <i>Prep. Andrzej Krymski i Jan Damasceński</i> • <i>Męczennice Ludmiła i Antonia</i> • <i>Apostołowie Andrzej i Mateusz</i> <p>Apsyda północna</p> <ul style="list-style-type: none"> • <i>Wesele w Kanie Galilejskiej</i> (Rajlian) • <i>Rozmnożenie chleba</i> (Rajlian) • <i>Przypowieść o pannach roztropnych i nierozsądnych</i>
B.P. Pawłow		<ul style="list-style-type: none"> • <i>Podwyższenie Krzyża Świętego</i> • <i>Wypędzenie przekupniów ze świątyni</i> • <i>Metropolita Filip Moskiewski i Nikita Nowogrodzki</i> • <i>Św. św. Mitrofan Woroneski i Teodozy Czenibowski</i> • <i>Uzdrowienie paralityka –</i> • <i>Niewiasty niosące wonności</i> • <i>Nawiedzenie</i> • <i>Apostołowie Tim i Tymoteusz</i> • <i>Apostołowie Piotr i Andrzej</i> • <i>Prep. Zosima i Sawatii Sołowieccy</i> • <i>Męczennicy Adrian i Natalia</i> • <i>Prorocy Amos i Joel</i> • <i>Prep. Teodor Studyta i Jan Lestwiecznik</i> • <i>Męczennicy Flor i Laur</i> • <i>Apostołowie Kifa i Sosipatr</i>
F.S. Żurawlew		<ul style="list-style-type: none"> • <i>Apostołowie Tertij i Tymon</i> • <i>Bł. Jan</i> • <i>Prep. Efrosija Suzdalska i Eufrosi Pskowski</i> • <i>Bł. bł. Jan i Prokopi Ustiużynscy</i> • <i>Chrystus i faryzeusze</i> • <i>Przypowieść o celniku i faryzeuszu</i>

A.A. Karelin		<ul style="list-style-type: none"> • <i>Przypowieść o biednym Łazarzu</i> • <i>Św.św. Bazyli Paryski i Sylwester Rzymski</i> • <i>Św.św. Leoncjusz Patriarcha Rzymski i Grzegorz bp Nicejski</i> • <i>Prep. Abram Rostowski i Abram Galicyjski</i> • <i>Męczennicy Androni i Antoni</i> • <i>Apostołowie Kliment i Karp</i> • <i>Św.św. męczennicy Kalinik, Klinik i Ulita</i> • <i>Prep. Kasjan i Łazarz</i>
A.A. Porland		<ul style="list-style-type: none"> • <i>Archanioł</i> • <i>Zwiastowanie (fragment)</i> • <i>Archanioł Rafał</i>
A.A. Kisielew		<p>Strona północno-zachodnia</p> <ul style="list-style-type: none"> • <i>Prep. Antoni Syjski i Arseniusz Twerski</i> • <i>Męczennicy Amfilochiusz, Duk, Barnaba</i> • <i>Prorocy Naum i Awakum</i> • <i>Prep. Sawa i Ksenia</i> • <i>Męczennicy Eustachy, Plakida i Agrypida</i> • <i>Uzdrowienie kobiety chorej na krwotok</i> • <i>Uzdrowienie ślepcy (dwa przedstawienia; Charłamow)</i>
E.I. Polakow		<ul style="list-style-type: none"> • <i>Apostołowie Pud i Faddej</i> • <i>Męczennicy Leonid i Agnieszka</i> • <i>Prep. Gierasim i Elżbieta</i>
A.F. Afanasjew		<ul style="list-style-type: none"> • <i>Prep. Mojżesz, Murin, Makary Egipski</i> • <i>Męczennicy Awersy i Porfini</i> • <i>Apostołowie Nikanor i Flegonit</i> • <i>Św. Andronid i Apollos</i> • <i>Św.św. męczennik Warllam Chutyński</i> • <i>Męczennicy Łucjan i Agafor</i> • <i>Apostołowie Rodnion i Urwan</i> • <i>Apostołowie Jan Ewangelista, Jakub syn Zebedeusza</i>
I.F. Porfirow		<ul style="list-style-type: none"> • <i>Prep. Genadiusz i Izaak Peczerski</i> • <i>Prep. Mikołaj i Bazyli</i> • <i>Prorocy Jonasz i Zachariasz</i> • <i>Męczennice Irena i Klaudia</i> • <i>Św.św. patriarcha Sofoniusz i prorok Aggeusz</i> • <i>Pojawienie się anioła pasterzom</i> • <i>Boże Narodzenie (Sudkowski)</i> • <i>Chrzest Chrystusa (Rajlian)</i>

A.H. Nowoskołczew	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Św.św. Palladi i Piotr Atoscy</i> • <i>Męczennicy Wiktor i Leoncjusz</i> • <i>Apostołowie Onisifor i Ruf</i> • <i>Prep. Prochor i Nikor Peczerscy</i> • <i>Męczennice Lidia i Anastazja</i>
N.K. Bodarewski	<p>Strona północno-zachodnia</p> <ul style="list-style-type: none"> • <i>Sąd Pilata</i> (Szachowski) • <i>Zdrada Judasza</i> <p>Ikonostas</p> <ul style="list-style-type: none"> • <i>Archanioł</i> • <i>Św. Włodzimierz</i> • <i>Św. Maria Magdalena</i> • <i>Św. Cesarzowa Aleksandra</i> • <i>Św. Mikołaj Cudotwórca</i>
H.A. Burin	<p>Ikonostas</p> <ul style="list-style-type: none"> • <i>Ostatnia wieczerza</i> (Charłamow) • <i>Św. Bazyli Wielki</i> • <i>Św. Jan Złotousty</i>
M.W. Nestierow	<p>Ikonostas</p> <ul style="list-style-type: none"> • <i>Chrystus w Emaus</i> (Szachowski, Bielajew) • <i>Podwyższenie Krzyża Świętego</i> • <i>Trójca Święta</i> • <i>Św. Aleksander Newski</i> <p>Mozaiki zewnętrzne</p> <ul style="list-style-type: none"> • <i>Mandylion</i> (Charłamow) • <i>Zmartwychwstanie</i>

Wytłuszczenie nazwy przedstawienia oznacza tego samego wykonawcę w obu cerkwiach; nazwisko dodane w nawiasie do przedstawienia informuje o wykonawcy tego przedstawienia w drugiej cerkwi.

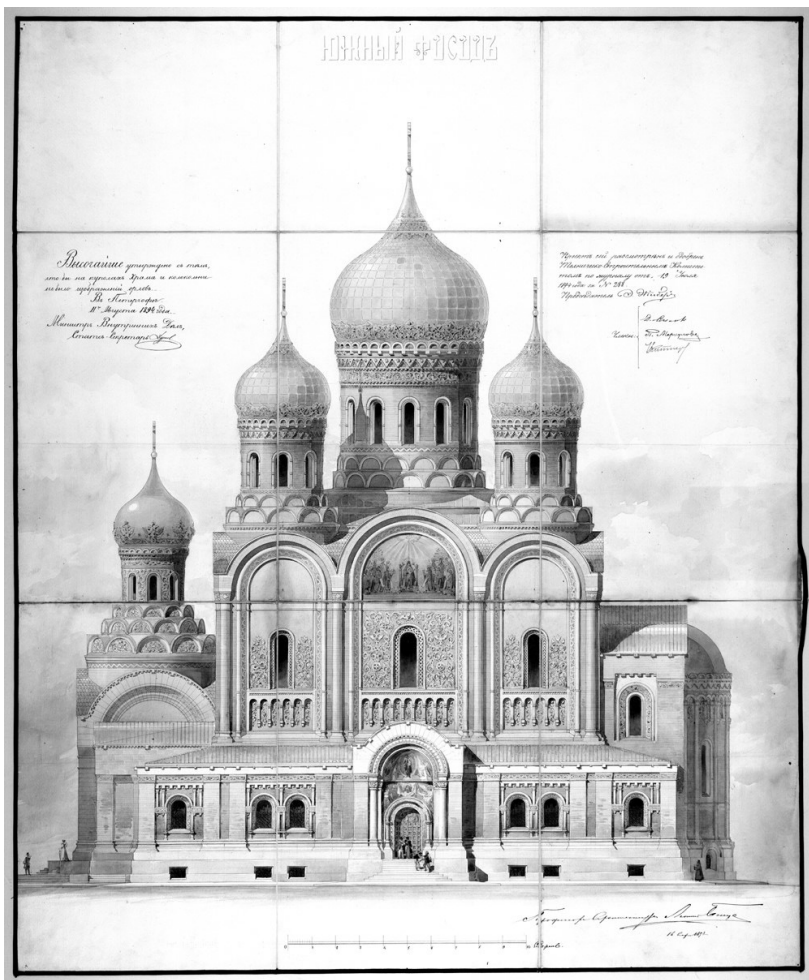
BIBLIOGRAFIA

- Âraŝeŋiĉ, A.A. i Tomaŝava, Ī.R. – Ярашэвіч, А.А., Томашава, І.Р. (2008). *Баранавіцкі Покроўскі сабор*. Мінск: „Беларусь”.
- Butikov, G.P. – Бутиков, Г.П. (2007). *Музей-памятник „Спас на Крови”*. Санкт-Петербург.: Венесар оу.
- Cynarewska-Kuczma, P. (2004). *Architektura cerkiewna Królestwa Polskiego narzędziem integracji z Imperium Rosyjskim*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.

- Drozgoy, W. – Дрозгов, В. (1910). *Картина Васнецова в новый собор. Варшавский Епархиальный Листок*, nr 11.
- Geldon, A. (2010). *Program malowideł w soborze pw. Św. Aleksandra Newskiego w Warszawie 1900–1912*. Praca magisterska napisana pod opieką prof. Małgorzaty Smorąg-Różyckiej, Historia Sztuki, Uniwersytet Jagielloński.
- Giergoń, P. *Sobór św. Aleksandra Newskiego na Placu Saskim w Warszawie*, www.sztuka.net. Pozyskano z: http://www.sztuka.net/palio/html.run?_Instance=sztuka&_PageID=853&newsId=1600&callingPageId=852&_cms=newser&_Checksum=336638138 (2007).
- Golimont, A. (2020). Ostańce i miejsca legendy – losy pozostałości po prawosławnej katedrze pw. Aleksandra Newskiego w Warszawie. *Elpis*, nr 22, 69–77. DOI: 10.15290
- Golimont, A. (2021). Losy cerkwi stolicy i ich wyposażenia w latach 1915–1930 (zagadnienia badawcze). W: P. Dawidziuk, D. Sawicki, W. Michalczyk i J.A. Wiczczyk (red.), *Wielkie powroty. O dziełach sztuki, zbiorach bibliotecznych, archiwalnych i świętościach polskiego prawosławia utraconych i wywiezionych w czasie I i II Wojny Światowej*. Jableczna: Wydawnictwo ToNiK Libra, 421–430.
- HVEV – *Холмско-Варшавский Епархиальный Вестник*.
- Krasny, P. (2003). *Architektura cerkiewna na ziemiach ruskich Rzeczypospolitej 1596–1914*. Kraków: Wydawnictwo Universitas.
- Lisovskij, V.G. – Лисовский, В.Г. (2006). *Леонтий Бенуа и петербургская школа художников-архитекторов*. Санкт-Петербург: Коло.
- Mołčanov, N. – Молчанов, Н. (1912). *Новый православный собор во имя Св. Благоверного Великого Князя Александра Невского в Варшаве 1894–1912*. Варшава: Тип. при Канц. Варш. Ген. Губ-ра.
- Nagorskiy, N. – Нагорский, Н. (2007). *Второе рождение Спаса на Крови*. Санкт-Петербург: ГМП „Исаакиевский собор”.
- Paszkievicz, P. (1991). *Pod Berłem Romanowów. Sztuka rosyjska w Warszawie 1815–1915*. Warszawa: Instytut Sztuki PAN.
- Pokrovskij, N.W. – Покровский, Н.В. (1900). *Проект размещения живописей в новом православном соборе во имя Св. Благоверного Великого Князя Александра Невского в Варшаве с объяснительной запиской*. Санкт-Петербург: Тип. А.П. Лопухина.
- Rojzen, A.E./E.A. – Ройзен, А.Е./Е.А. (red.) (2016). *Спас на Крови (Храм Воскресения Христова)*. Санкт-Петербург: ГМП.
- Šingarëv, W. – Шингарëв, В. (1912). К Освящению Нового Кафедрального Собора в Варшаве. *Варшавский Епархиальный Листок*, nr 10 (16 maja), 145–150.
- Sokoł, K. (2006). *Rosyjska Warszawa*, przeł. i uzupeł. A. Sosna. Białystok: Drukarnia Monastynu Supraskiego, 47–51.
- VEL – *Варшавский Епархиальный Листок*.



Zdjęcie 1. L. Benois, Projekt – fasada zachodnia soboru św. Aleksandra Newskiego w Warszawie, zbiory AGAD



Zdjęcie 2. L. Benois, Projekt – fasada południowa soboru św. Aleksandra Newskiego w Warszawie, zbiory AGAD



Zdjęcie 3. N.N. Charlamow, *Pantokrator* z głównej kopuły warszawskiej cerkwi św. Aleksandra Newskiego i petersburskiej świątyni Zbawiciela na Krwi



Zdjęcie 4. N.N. Charlamow, *Emmanuel* z kopuły w warszawskiej cerkwi św. Aleksandra Newskiego i petersburskiej świątyni Zbawiciela na Krwi



Zdjęcie 5. N.N. Charlamow, *Anioł Wielkiej Rady* z kopuły w warszawskiej cerkwi św. Aleksandra Newskiego i petersburskiej świątyni Zbawiciela na Krwi



Zdjęcie 6. N.N. Charlamow, *Jan Chrzciciel i Bogurodzica* – przedstawienie z kopuły w cerkwi Zbawiciela na Krwi w Sankt Petersburgu



Zdjęcie 7. W.W. Bielajew, *Trójca Święta* tzw. *Starotestamentowa* z warszawskiej cerkwi św. Aleksandra Newskiego i petersburskiej świątyni Zbawiciela na Krwi



Zdjęcie 8. W.W. Bielajew, *Zesłanie Ducha Świętego* z warszawskiej cerkwi św. Aleksandra Newskiego i petersburskiej świątyni Zbawiciela na Krwi



Zdjęcie 9. W.W. Bielajew, *Sąd ostateczny* z warszawskiej cerkwi św. Aleksandra Newskiego i *Zstąpienie do Otchłani* z petersburskiej świątyni Zbawiciela na Krwi

Anna Geldon – historyk sztuki, malarka ikon. Od 15 lat prowadzi własną pracownię. Założycielka fundacji „Dobra sztuka”, autorka kursu „Tajemnice Ikony” (YouTube: Tajemnice ikony) i podręcznika „Tajemnice ikony” (www.sztuka-ikony.pl) finansowanego w ramach programu „Kultura w sieci” przez Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego. Współpracuje z Uniwersytetem Jagiellońskim i Akademią Sztuk Pięknych w Gdańsku.

Olga Kich-Maslej
<http://orcid.org/0000-0001-6265-2598>
Uniwersytet Jagielloński
o.kich-maslej@uj.edu.pl
DOI: 10.35765/pk.2021.3803.20

Wielokulturowość dawnej Rzeczypospolitej z perspektywy postmigracyjnej XX w. – cmentarz miejski w Uhnowie

STRESZCZENIE


Uhnów – dziś najmniejsze miasteczko zachodniej Ukrainy – należy do postmigracyjnego obszaru polsko-ukraińskiego pogranicza z interesującymi przykładami dziedzictwa kulturowego, które warto badać i popularyzować. Znajdują się tu trzy obiekty: barokowy kościół, murowana cerkiew i synagoga z czerwonej cegły. Są to symbole trzech tradycji: łacińskiej, bizantyńskiej i żydowskiej, które przez wieki koegzystowały na tym terenie. Ze świątyniami nieodłącznie wiążą się cmentarze grzebalne. Historyczne cmentarze są odzwierciedleniem wielonarodowej i wielokulturowej dawnej Rzeczypospolitej. Spoczęli na nich ludzie, którzy tworzyli tu mozaikę językową, artystyczną i obyczajową, bezpowrotnie zniszczoną przez nacjonalizmy i totalitaryzmy XX w. Na potrzeby artykułu badaliśmy zachowany cmentarz miejski w Uhnowie, który ciągle spełnia cztery podstawowe funkcje: sacrum, archiwum, muzeum i parku.

SŁOWA KLUCZE: Uhnów, obszar postmigracyjny, pogranicze polsko-ukraińskie, dziedzictwo kulturowe, cmentarze

ABSTRACT

Multiculturalism of the Former Polish-Lithuanian Commonwealth from the Post-migration Perspective of the 21st Century – the Uhniv Cemetery

Uhniv – the smallest town in western Ukraine today – belongs to the post-immigration area near the Polish-Ukrainian border, with interesting examples of cultural heritage that are worth exploring and popularizing. There are three historic buildings there: a baroque church, a brick Eastern church and a red brick synagogue. They are symbols of three traditions: Latin, Byzantine

Sugerowane cytowanie: Kich-Maslej, O. (2022). Wielokulturowość dawnej Rzeczypospolitej z perspektywy postmigracyjnej XX w. – cmentarz miejski w Uhnowie. ©  *Perspektywy Kultury*, 3(38), ss. 317–333. DOI: 10.35765/pk.2022.3803.20.

Nadesłano: 13.06.2022

Zaakceptowano: 22.08.2022

and Jewish, which coexisted in this area for centuries. Cemeteries are inseparably connected with churches. These historical sites are a reflection of the multinational and multicultural former Polish-Lithuanian Commonwealth. People buried there created a linguistic, artistic and customs-related mosaic, irretrievably destroyed by the nationalisms and totalitarianisms of the 20th century. For the purposes of this article, we examined the preserved city cemetery in Uhniv which still fulfills four basic functions as a sacred, archival, museum and park site.

KEYWORDS: Uhniv post-migration area, Polish-Ukrainian border, cultural heritage, cemeteries

Penetrując postmigracyjny obszar polsko-ukraińskiego pogranicza po stronie ukraińskiej¹, warto pojechać wyboistą drogą wiodącą z Rawy Ruskiej w kierunku Bełza mało uczęszczanym szlakiem ciągnącym się wzdłuż granicy państwa. Mniej więcej w połowie tej trasy naszym oczom ukaże się zapierający dech w piersiach wielokulturowy krajobraz Uhnowa. Nad horyzontem uhnowskiej doliny wznoszą się trzy majestatyczne obiekty: monumentalny barokowy kościół, murowana cerkiew z trzema baniami i synagoga z czerwonej cegły. To znamienne symbole trzech tradycji: łacińskiej, bizantyńskiej i żydowskiej, które przez wieki współlistniały na tym terenie. Pamiętając o tym, że ze świątyniami nieodłącznie wiążą się cmentarze grzebalne, warto się przekonać, czy do naszych czasów przetrwały stare nekropolie Uhnowa (a jeśli tak, to w jakim stanie), na których spoczęli świadkowie dawnej wielonarodowej i wielokulturowej Rzeczypospolitej – ludzie, którzy tworzyli tu mozaikę językową, artystyczną i obyczajową, bezpowrotnie zniszczoną przez nacjonalizmy i totalitaryzmy XX w. Jak słusznie tłumaczy ks. Stefan Batruch, prezes Fundacji Kultury Duchowej Pogranicza w Lublinie i organizator corocznych transgranicznych spotkań w Korczminie:

W okresie po II wojnie światowej stworzono nowe pojęcie pogranicza, jako obszaru położonego w pobliżu granicy państwa. Regionu geograficznego, który był bacznie strzeżony przez wojska obrony pogranicza. Pas graniczny i strefa przygraniczna stawały się powoli symbolem lęku i strefy zmilitaryzowanej. Wzdłuż nowych granic dokonywano z jednej strony czystek etnicznych, a z drugiej strony przemieszania ludności z różnych terenów i gruntownej zmiany mentalności lokalnego społeczeństwa. Władze dążyły do unifikacji obyczajowości oraz zacierania różnic

1 Dotyczy obszaru, który w latach 40. oraz w roku 1951 dotknięty został przymusowymi procesami migracyjnymi (Orłowski i Sakson, 1996).

regionalnych. Manipulowano historią stosunków etnicznych i wyznaniowych (Batruh, 2005)².

Prezentowany artykuł stanowi próbę spojrzenia na dziedzictwo polsko-ukraińskiego pogranicza naznaczonego negatywnymi stereotypami, zintensyfikowanymi przez walki II wojny światowej i wysiedlenia. Niniejsza praca jest jednocześnie wstępem do monograficznego opracowania poświęconego cmentarzowi miejskiemu (do 1951 r. określanego jako katolicki) w Uhnowie. Powstała ona na podstawie materiału zebranego podczas eksploracji terenowej w 2020 r.³ Należy zaznaczyć, że badania terenowe w Ukrainie zostały poprzedzone dwiema konferencjami w 2019 r., które odbyły się w Żółkwi i Rawie Ruskiej z udziałem polskich i ukraińskich uczestników. Ich zadaniem było zwrócenie uwagi obecnych mieszkańców rejonów żółkiewskiego i rawskiego na problem ratowania dziedzictwa kulturowego tego regionu oraz zachęcenie do nawiązania współpracy polsko-ukraińskiej w tej dziedzinie⁴.

Uhnów znajduje się na styku tradycji bizantyńskiej i łacińskiej, wzajemnie przenikają się tu kultury Wschodu i Zachodu (Batruh, 2017). To

-
- 2 Przypomnijmy, że obszar ten bardzo często zmieniał swoją przynależność polityczną, należąc w dalekiej przeszłości do Rzeczypospolitej. W XX w. wchodził w skład różnych państw: Imperium Rosyjskiego, Austro-Węgier, Rzeczypospolitej Polskiej, Rzeszy Niemieckiej, Związku Radzieckiego, PRL, Ukrainy.
 - 3 Mowa o badaniach terenowych realizowanych na cmentarzu miejskim w Uhnowie (wrzesień–listopad 2020 r.). Inwentaryzacja cmentarza miejskiego w Uhnowie została przeprowadzona w ramach programu „Polonika” – „Polskie dziedzictwo kulturowe za granicą – wolontariat 2020” – „Porządkujemy zapomniane cmentarze pogranicza”; beneficjentem programu było Stowarzyszenie na rzecz Rozwoju Gminy Ulhówek „Robim Co Możem”. Autorka niniejszego opracowania występowała w charakterze partnera i koordynatora ds. inwentaryzacji cmentarza miejskiego w Uhnowie.
 - 4 24–25 września 2019 r. w Żółkwi w ramach Dni Dziedzictwa Europejskiego odbyła się Międzynarodowa Konferencja Naukowa „Dni dziedzictwa europejskiego w Żółkwi. *Ludzie, którzy tworzą dziedzictwo, dziedzictwo, które tworzy ludzi*”. Konferencja zorganizowana przez Państwowy Historyczno-Architektoniczny Rezerwat w Żółkwi (ukr. „Дні європейської спадщини у Жовкві *Люди, які творять спадщину, спадщина, яка творить людей*”; Державний історико-архітектурний заповідник у м. Жовкві). Temat wygłoszonego referatu: *Cmentarz depozytariuszem wsi na polsko-ukraińskim pograniczu* (ukr. *Цвинтар депозитарій села на польсько-українському пограниччі*). 7 grudnia 2019 r. w Rawie Ruskiej z inicjatywy przewodniczącego Rady Miasta Mykoły Zińka odbyła się konferencja popularnonaukowa pt. *Brusnieńskie inspiracje. Zapomniane dziedzictwo. Wychowanie estetyczne, popularyzacja dziedzictwa kulturowego oraz nawiązanie relacji partnerskich na terenie polsko-ukraińskiego pogranicza* (ukr.: *Бруснівські інспірації. Забута спадщина. Естетичне виховання, популяризація культурної спадщини та налагодження партнерських відносин на українсько-польському прикордонні; Міська Рада у Раві Руській, Міський Голова М. Зінько*). Zaprezentowany tam przeze mnie referat nosił tytuł *Próby ratowania zapomnianych cmentarzy polsko-ukraińskiego pogranicza* (ukr. *Спроби рятування призабутих цвинтарів польсько-українському пограниччя*).

wyjątkowy przykład wspólnego polsko-ukraińskiego dziedzictwa, które należy poznawać, badać i popularyzować. Nie ułatwia nam bynajmniej tego zadania dzisiejsza peryferyjność miasteczka odciętego komunikacyjnie od reszty Ukrainy oraz znikoma liczba literatury na jego temat – w dodatku mocno spolaryzowanej, odzwierciedlającej głównie polską (Kukiz, 2010) lub głównie ukraińską (Lev, 1960) perspektywę. W tej sytuacji skromne wydanie Fundacji Kultury Duchowej Pogranicza *Zapomniane pogranicze. Dekanat Uhnowski* jawi się jako prekursorskie (Antoniak, Chodor i Slobodian, 2005).

Uhnów to dziś najmniejsze miasteczko Ukrainy, położone nad rzeką Solokiją, w którym zachował się dawny układ miejski z centralnym rynkiem oraz dwoma przysiółkami (Zastawiem i Przedmieściem) (Bożik i Petrišin, 1960, s. 9–14). Jego początki sięgają odległej epoki Grodów Czerwieńskich: Czerwienia, Bełza, Potylicza, Olhowa (później Ułhówka) oraz Huniwa, który to Stefan Bożyk, badacz dziejów miasteczka, łączy bezpośrednio z Uhnowem (Bożik, 1960, s. 43). Do połowy XV w. był wsią. W 1462 r. za sprawą Zygmunta z Radzanowa, chorążego płockiego, ówczesnego właściciela Uhnowa, oraz za przyzwoleniem króla Kazimierza Jagiellończyka stał się miastem, które przeniesiono z prawa polskiego na prawo magdeburskie. Wtedy też Uhnów uzyskał prawo targów i jarmarków (Chlebowski, 1892, s. 755)⁵. Otrzymane przywileje, tym razem na prośbę Szczepana Niszczycykiego, kolejnego właściciela miasta, potwierdził w 1644 r. Władysław IV. W XVII w. odnotowano w mieście obecność umocnień ziemnych, których odcinki zachowały się do dzisiaj (Pasternak, 1960, s. 35–42; Bożik, 1960b, s. 43–51; Antoniak, Chodor i Slobodian, 2005, s. 50–56).

W 1772 r., po pierwszym rozbiórce Rzeczypospolitej, Uhnów znalazł się w granicach monarchii austro-węgierskiej, gdzie pozostawał do 1918 r. Następnie krótko trafił do Zachodnioukraińskiej Republiki Ludowej, po czym znowu w latach 20. i 30. wrócił w granice Rzeczypospolitej. Okresem wyjątkowego rozkwitu miasta był wiek XIX – wtedy w szczególności rozwijało się rzemiosło (Celevič, 1932, s. 228–232) i pojawili się mecenas – rodzina Żukowskich, którzy zadbali o polepszenie warunków bytowych tutejszych mieszkańców (Rešetilo, 1960, s. 71–78)⁶. W Uhnowie działało około 1000 szewców (była tu nawet krajowa szkoła szewska

5 Targi miały odbywać się w każdy czwartek, natomiast jarmarki – w dniu św. Filipa i Jakuba oraz na święto Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny.

6 Stepan Żukowski i Pelahija z Łysiaków Żukowska, urodzeni na początku XIX w. Stepan zmarł w 1875 r., jego żona w 1879 r. Fundacja Żukowskich posiadała kilka ściśle określonych celów: 1) cerkiew (utrzymanie chóru cerkiewnego, łozenie na remonty cerkwi); 2) bursa „dla uczącej się młodzieży ruskiej”; 3) pomoc dla ubogich. Za sprawą fundacji Żukowskich, jak powiedział ks. Ołeksandr Siłcki, Uhnów stał się „Nazaretem ukraińskiej inteligencji”.

[Oniškeviâ, 1960, s. 237–241; Gubenì, 2006]⁷), funkcjonowały garbarnie, olejarnie i młyn. Przed I wojną światową Uhnów zamieszkiwało 4500 osób (2100 Żydów, 1800 Ukraińców i około 600 Polaków), istniało połączenie kolejowe, miasteczko posiadało pocztę, aptekę, żandarmerię i biura finansowe. Tuż przed wybuchem II wojny światowej miejscowość liczyła 3900 mieszkańców, w tym 1400 Ukraińców, 300 Polaków, 1880 Żydów oraz 20 Niemców (Kubijovič, 1983, s. 64; Deržavna służba, 2019, s. 51)⁸. W miasteczku działały sąd (Petrišin, 1960a, s. 324–326), kasa Stefczyka, dwie restauracje, herbaciarnia, spółdzielnie (Petrišin, 1960d, s. 315–323), czytelnia „Proswita” (Petrišin, 1960b, s. 326–349). Ponadto istniała szkoła pięcioklasowa męska, z wykładowym językiem polskim; siostry felcjanek prowadziły zaś sześcioklasową szkołę żeńską (Bożik, 1960a, s. 78–100).

Kiedy w 1939 r., po zakończeniu kampanii wrześniowej, ustalono granicę między ZSRR a Niemcami wzdłuż rzeki Sołokii, miasto znalazło się po stronie radzieckiej (z wyjątkiem Zastawia)⁹. Po wejściu Niemców na te tereny rozpoczęto masową eksterminację ludności żydowskiej. W 1942 r. około tysiąca Żydów hitlerowcy wywieźli do getta w Rawie Ruskiej, a następnie do obozu zagłady w Bełżcu. Pozostałych w miasteczku Żydów wysłano do getta w Rawie Ruskiej w październiku 1942 r. (*Uhnów – akcja „Reinhardt”*; *Uhnów. Wirtualny Sztetl*; Gubenì, 2007; Kuwałek, 2010)¹⁰. Po zakończeniu działań wojennych Uhnów znowu znalazł się w granicach Polski. W latach 1946 oraz 1947 wysiedlono stąd miejscowych Ukraińców (Petrišin, 1960c, s. 199; Mencìns’kij, 1960, s. 202–211)¹¹. W 1951 r., w ramach wymiany terenów przygranicznych, wywieziono także Polaków (Chajewski, 2016), a miasto znalazło się w USRR¹². Wtedy Uhnów

7 Uhnów słynął na całą okolicę z szewstwa. Jurij Hubeni powołuje się na mało znany artykuł I. Franki *Przemysł domowy w Uhnowie* (ukr. „Домашній промисел в Угнові”).

8 Jeszcze w 1890 r. ludność miasta szacowano na 4,7 tys. Odtąd stale malała: 4,5 tys. w 1900 r., 3,9 tys. w 1939 r., 1,9 tys. w 1959 r., 1,5 tys. w 1970 r., i 1021 w 2001 r.

9 Nie tworzono tu 800-metrowego pustego pasa granicznego, wybudowano natomiast umocnienia tzw. linii Mołotowa.

10 Tragedię Żydów w Rawie Ruskiej (gdzie w 1942 r. znaleźli się także Żydzi z Uhnowa) opisał w swojej książce Kurt Lewin, syn Jecheskiela Lewina (1897–1941) – ostatniego rabina Lwowa (Lewin, 2006, s. 97–104). Zob. także ukraińska wersja tej publikacji (Levin, 2007, s. 21–123).

11 Ukraińców z Uhnowa wysiedlono w marcu 1946 r., trafili oni do USRR, w większości do Brzeżan (ukr. Бережани, Bereżany), część do Lwowa i okolic. Ci ukraińscy mieszkańcy, którzy cudem uniknęli wywózki w 1946 r., zostali wysiedleni w ramach akcji „Wisła” w 1947 r. na tzw. Ziemię Odzyskane, w okolicie Legnicy i Wrocławia, niektórzy trafili do obozu w Jaworznie (jak np. ks. Jurij Mancynskij, uhnowski dziekan).

12 Wiązało się to z umową o zmianie granic z 15 lutego 1951 r., która była największą w historii powojennej Polski korektą graniczną. Na mocy umowy Polska odstąpiła ZSRR m.in. fragment województwa lubelskiego z miejscowościami Bełż, Uhnów, Krystynopol, Waręż, Chorobrów

zasiedlono głównie ludnością z Zakarpacia¹³. Po 1991 r. w niezależnej Ukrainie Uhnów stał się niestety sennym, prowincjonalnym miasteczkiem, gdzie ze względu na wyjątkowo zły stan dróg głównym środkiem transportu nadal pozostaje rower.

Jak już wspomniano, na terenie Uhnowa współistniały tradycje łacińska, bizantyńska i żydowska, czego widocznym śladem były m.in. obiekty kultu religijnego – kościół, cerkiew oraz synagoga.

Kościół. Pierwszy drewniany kościół w Uhnowie w 1470 r. ufundował Zygmunt z Radzanowa, natomiast w 1595 r. Wawrzyniec Trzciński, kasztelan lubaczowski, zwiększył jego uposażenie. W 1627 r. współwłaściciel miasta, niejaki Lachowski, podarował grunt pod budowę klasztoru pw. Narodzenia NMP, który działał tu do początków XVIII w. Murowany kościół w Uhnowie ufundowany przez Krzysztofa Dunina, kasztelana lubaczowskiego, wybudował w 1633 r. Wojciech Lenartowicz według projektu Jana Michała Linka (Wójcik, 1999, s. 133–142; Kopysz, 2007): „Jednonawowy, w stylu manierystycznym, z wydzielonym węższym prezbiterium. Wewnątrz sklepienie kolebkowe. Fasadę zdobią pilastry oraz dwie wieże o oktagonalnych, górnych kondygnacjach. Przed kościołem dzwonnica wkomponowana w mur ogrodzenia” (Antoniak, Chodor i Słobodian, 2005, s. 51). Do parafii rzymskokatolickiej w Uhnowie należały takie okoliczne wsie jak: Dyniska, Hubinek, Józefówka, Karów, Korczów, Michałówka, Poddębce, Rzeczyca, Szczepiatyn, Tarnoszyn i Ulhówek. W 1951 r., przed wysiedleniem Uhnowa, parafianie zabrali elementy wyposażenia kościoła, które znalazły się wkrótce w różnych innych świątyniach. Kościół służył jako magazyn, potem został opuszczony. Od tego czasu jest zamknięty i popada w ruinę¹⁴. 11 czerwca 2005 r. biskup Marian Buczek¹⁵ odprawił tu pierwszą od lat mszę świętą, na którą przybyli pielgrzymi z gminy Ulhówek. Po uroczystościach gminy Ulhówek i Uhnów podpisały umowę o wzajemnej współpracy (Antoniak, Chodor i Słobodian, 2005, s. 52; Dzŭrkov’skij, 2015)¹⁶.

Cerkiew. Pierwsze informacje dotyczące istnienia cerkwi w Uhnowie pochodzą z początku XVI w. Już wtedy w Uhnowie stała drewniana cerkiew. W 1676 r., w odległości około 500 m od obwałowań, wybudowano

oraz lewobrzeżną część Sokala – Żwirkę, wraz z linią kolejową Rawa Ruska – Krystynopol. Umowę ogłoszono w Dz.U. z 1952 r., nr 11, poz. 63 (Eberhardt, 2018, s. 87–118).

13 Zdarzały się pojedyncze przypadki powrotu Ukraińców wysiedlonych z tych terenów w latach 40.

14 Wyposażenie kościoła w Uhnowie trafiło m.in. do wsi Tarnoszyn i Żurawce, obrazy znalazły się w Tomaszowie Lubelskim i w Czarnej Dolnej k. Ustrzyk (Kopysz, 2007, s. 47).

15 W tym czasie biskup pomocniczy we Lwowie.

16 Dodajmy, że uczestnicy pielgrzymki do Uhnowa w 2015 r. modlili się także za pokój na wschodniej Ukrainie.

inną drewnianą cerkiew. W 1717 r. tutejsza parafia prawosławna przeszła na grekokatolicyzm. W 1780 r. drewniana świątynia spłonęła. Jej przebudowę rozpoczęto w 1797 r. Postawiono wtedy murowane prezbiterium (z cegły zakupionej u pani Morawskiej, ówczesnej właścicielki Uhnowa, którą ta pozyskała z części rozebranych murów miejskich) (Petrišin, 1960e, s. 14–18). W latach 1854–1857 na koszt Żukowskiego wybudowano nową murowaną cerkiew¹⁷, postawiono nawę, babiniec oraz trzy kopuły (najwyższą nad nawą) zwieńczone latarniami. W tym samym czasie cerkiew wzbogaciła się także o nowy ikonostas, a obok świątyni powstała trzykondygnacyjna drewniana dzwonnica. Na przełomie XIX i XX w. zostały dokonane kolejne modernizacje¹⁸. Niestety nie wiemy, kiedy zmieniono wezwanie świątyni, ale murowana cerkiew była już pw. Narodzenia Najświętszej Bogurodzicy. W 1933 r. ówczesny proboszcz cerkwi w Uhnowie – ks. Ołeksandr Tresznewskij¹⁹ – zdecydował się wykonać nową polichromię, prace zlecił Damianowi Horniatkewyczowi²⁰ z Krakowa. Realizacja tego projektu trwała do 1936 r. Malarz, zainspirowany, jak sam wyznaje, twórczością Jana Rosena²¹, Juliana Bucmaniuka²² i Petra Chołodnego²³, w cerkiewnej bani umieścił przedstawienie Opieki (ukr. Pokrowy) Najświętszej Marii Panny jako opiekunki życia społeczno-kulturalnego w Ukrainie (Gornâtkevič, 1960, s. 18–34). Namalowana przez Horniatkewycza Matka Boska zstępuje z niebios ponad kijowskimi i lwowskimi cerkiewiami i ochrania ich swym omoforonem. Niżej malarz

-
- 17 Wasyl Słobodian jako fundatora uhnowskiej cerkwi podaje Stefana Żerebeckiego (Słobodân, 1998, s. 709).
 - 18 W 1893 r., według projektu Stefana Nahirnego, przeprowadzono restaurację cerkwi, m.in. zmieniono konstrukcję kopuł i dodano boczne wieżyczki. W 1907 r. stolarz Jewstachij Szczuplakewycz wykonał oryginalną ambonę w kształcie czółna. Modernizacją cerkwi w Uhnowie zajmował się urodzony w Uhnowie ks. Wasyl Romanowskij (Petrišin, 1960e, s. 18; Słobodân, 1998, s. 708–709).
 - 19 Ks. Ołeksandr Tresznewskij (1884–1973), w parafii w Uhnowie w latach 1930–1944 (Prah, 2015, s. 514).
 - 20 Damian Horniatkewycz (1892–1980) – zapomniany artysta II RP, Ukrainiec z pochodzenia, absolwent krakowskiej ASP, badacz sztuki ukraińskiej oraz historii cerkwi ukraińskiej (*Ukraïns'kî studentî*, 1930).
 - 21 Chodzi o wykonaną przez polskiego malarza Jana Rosena malarską dekorację wnętrza katedry ormiańskiej we Lwowie (Smirnow, 2002, s. 148–153; Wolańska, 2010, s. 166).
 - 22 Mowa o wykonanych przez Juliana Bucmaniuka malowidłach w bazylikańskiej cerkwi Najświętszego Serca Jezusowego (obecnie Chrystusa Miłującego Ludzi) w Żółkwi. Julian Bucmaniuk (1885–1967) to kolejny zapomniany artysta II RP, Ukrainiec z pochodzenia, absolwent ASP w Krakowie (Gah, 2005, s. 19–20; Gah i Sidor, 2006; Zaslavskij, 2009).
 - 23 Chodzi o twórczość kolejnego malarza ukraińskiego – Petra Chołodnego (1876–1930) oraz zrealizowane przez niego witraże do cerkwi wołoskiej Zaśnięcia Matki Bożej we Lwowie (Vašuk, 2016, s. 252–262).

umieścił dwoje klęczących dzieci ubranych w ukraińskie stroje ludowe i trzymających w ręku skrzyżowane sztandary ukraińskie. Po obu stronach Matki Boskiej Horniatkewycz namalował dwie grupy osób: z jej prawej strony umieścił czołowe postaci historyczne, natomiast z lewej – reprezentantów miasteczka oraz okolicznych wsi. W „zespole” historycznym znaleźli się: św. Andrzej Apostoł z krzyżem w ręku, następnie św. Olga, św. Włodzimierz, kronikarz Nestor, król Daniel, hetman Iwan Mazepa, Taras Szewczenko, Markijan Szaszekewycz, pułkownik Ukraińskiej Halickiej Armii Dmytro Witowskyj w mundurze Ukraińskich Strzelców Siczowych oraz metropolita Andrzej Szeptycki. Pierwsze miejsce w grupie etnograficznej zajął mecenas Uhnowa, Stepan Żukowskyj, tuż za nim jego żona Pelahija, dalej para nowożeńców w charakterystycznych strojach ludowych, następnie mieszkaniec przedmieść Uhnowa – Zastawia, dziewczyna z Chełmszczyzny (przedstawicielka sąsiadującego z ziemią sokalską regionu), przedstawicielki Kijowszczyzny, Podola oraz kobiety z Podlasia i Huculszczyzny. Naprzeciwko Matki Boskiej Horniatkewycz namalował anioła stróża, który chroni ufundowane przez Żukowskiego cerkwie w Uhnowie, ochronkę i kaplicę, gdzie został pochowany fundator świątyni (Gornâtkevič, 1960, s. 18–34).

Uhnowska parafia była siedzibą dekanatu. Obszar dekanatu uhnowskiego często się zmieniał, w okresie od drugiej połowy XIX w. do początku XX w. do dekanatu należały: Butyny, Chliwczany, Domaszów, Dworce, Dyniska, Karów, Korczów, Machnów, Mosty Wielkie, Ostrobóz, Poddębce, Przysań, Rzeczyca, Tehłów, Uhnów, Ulhówek, Wierzbica. Na początku XX w. dekanat uhnowski zamieszkiwało 31 821 grekokatolików. Przed wybuchem II wojny światowej dekanat powiększył się terytorialnie o: Korczmin, Sałasz (Dibrowa), Żurawce, natomiast w Mostach Wielkich utworzono wtedy nowy dekanat (*Šematizm vsego greko-kaťolic'kogo*, s. 125; Antoniak, Chodor i Słobodian, 2005, s. 8).

W latach międzywojennych w parafii działało Bractwo Apostolstwa Modlitwy i bractwo cerkiewne starszych i młodszych (Petrišin, Petrišin i Rešetilo, 1960, s. 234–236). Ochronkę dla dzieci prowadziły siostry służebniczki. Na Zastawiu od 1874 r. stała kaplica ufundowana przez S. Żukowskiego. W 1946 r., po wysiedleniu miejscowych Ukraińców, zamknięto cerkiew, a ponownie otwarto ją w 1957 r. Od tego czasu nieprzerwanie służy wiernym należącym do wspólnoty prawosławnej i, od kilku zaledwie lat, także grekokatolikom.

Synagoga. Ludność żydowska zamieszkiwała Uhnów prawdopodobnie już w XVI w., ponieważ w niedalekim Belzie gmina żydowska istniała jeszcze przed 1507 r. (Guldon i Wijaczka, 2008, s. 174). Społeczność żydowska z czasem zaczęła dominować w miasteczku. Na początku XX w. na potrzeby dynamicznie rozwijającej się wspólnoty wybudowano

nową, dużą synagogę. Przy ulicy Żukowskich zachował się cały kompleks synagogałny Uhnowa składający się z dużej, murowanej z czerwonej cegły synagogi (prawdopodobnie z 1900 r.) i stojącego obok domu talmudycznego. Obecnie budynki znajdują się na terenie (i we własności) miejscowej szkoły zawodowej. W okresie USRR mieściły się tu sale lekcyjne oraz warsztatowe, dziś sporadycznie wykorzystywane. Ponadto w synagodze garażuje kilka pojazdów szkolnych. Według relacji byłych mieszkańców Uhnowa szczególną funkcję religijną wśród żydowskiej społeczności miasteczka pełnił także w przeszłości budynek stojący naprzeciw szkoły, znajdujący się nieopodal przystanku autobusowego. Prawdopodobnie był to chasydzki dom modlitwy (Dziubińska i Zubkowicz).

Cmentarze. Oprócz widocznego w krajobrazie kulturowym Uhnowa monumentalnego dziedzictwa architektonicznego istotnym odzwierciedleniem wielonarodowej i wielokulturowej dawnej Rzeczypospolitej są także historyczne cmentarze.

Podkreśliśmy, że w odniesieniu do wszystkich wymienianych niżej cmentarzy Uhnowa – bez względu na to, czy zachowały się figury nagrobne, czy też zostały zniszczone – bezwyjątkowo stosujemy czas teraźniejszy²⁴. Jak słusznie przypomina Krzysztof Bielawski, w tradycji żydowskiej, według zasady halachicznej, cmentarz jest miejscem spoczynku zmarłych oczekujących na nadejście Mesjasza i jako taki nie podlega likwidacji, zawsze „jest”, nawet gdy na jego powierzchni nie ma nagrobków (Bielawski, 2020, s. 5). Również w tradycji chrześcijańskiej cmentarz jest przestrzenią trwale sakralizowaną, co oznacza, że nie można naruszać jego świętości. Strzegą tego zarówno reguły prawa kanonicznego, jak i głęboko zakorzenione przekonania²⁵. Przypomnijmy tu także znamienne słowa, które wypowiada ksiądz obrządku wschodniego, kończąc nabożeństwo pogrzebowe symbolicznym zapieczętowaniem grobu: „Zapieczętowane jest grób ten do następnego przyjścia Chrystusa: w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Amen” (Cin pohoronu, 1998, s. 523).

Cmentarze historyczne Uhnowa „znaczą”, ponieważ stanowią szczególną przestrzeń, gdzie łączy się ze sobą historia, kultura, język, religia i świeckość (Kolbuszewski, 1996). Pełnią one cztery podstawowe funkcje: sacrum, archiwum, muzeum i parku²⁶. Cmentarze historyczne Uhnowa

24 Zniszczone, niewidoczne cmentarze zawsze „są” i „znaczą” – taka idea przyświeca również inicjatywie „(Nie)zapomniane cmentarze” (<https://niezapomnianecmentarze.pl/>, dostęp: 13.03.2022), która została utworzona przez grupę aktywistów (należy do niej m.in. autorka niniejszego artykułu) w październiku 2020 r.

25 Zwracałam uwagę na ten problem już we wcześniejszych publikacjach (Kich-Maslej, 2020, s. 141).

26 O tych funkcjach pisze m.in. A. Długozima (2016, s. 153).

„mówią”: o stosunku do zmarłych, do samej śmierci, o żywych, którzy ich grzebali i odwiedzali (Pleskaczyńska, 2015, s. 55–56). Zarówno te częściowo zachowane, jak i te całkowicie zniszczone cmentarze w Uhnowie opowiadają o problemach społeczeństwa postmigracyjnego, o bólu zdezerowania kultur i przeciwstawnych sobie losów oraz wypływającego z tego pejoratywnego czy po prostu obojętnego stosunku do dorobku poprzedników. Niszczenie miejsc pochówku wymierzone jest zazwyczaj w żywych, dla których dany cmentarz ma znaczenie. Znikają nagrobki i całe cmentarze, które nie odpowiadają interesowi określonej grupy społecznej czy narodowej, dominującej w danym momencie na terytorium, na którym znajduje się cmentarz (Kolbuszewski, 1996, s. 18–19). Znamienne, że po ukraińskiej stronie historycznego polsko-ukraińskiego pogranicza znikają nie tylko stare cmentarze polskie, żydowskie, ale także zabytkowe cmentarze ukraińskie – pamiątki po wysiedlonych stąd i rozproszonych w Ukrainie i Polsce rdzennych mieszkańcach Uhnowa.

W maleńkim Uhnowie znajduje się aż pięć różnych historycznych cmentarzy grzebalnych: 1) cmentarz ogólny (katolicki), znajdujący się naprzeciwko budynków plebanii greckokatolickiej przy drodze do Karowa, nazywany dziś cmentarzem miejskim, wspólny dla grekokatolików i rzymskich katolików, a więc dla Polaków, Ukraińców oraz Niemców (widoczny, bo zachowany w swej części nadziemnej i użytkowany do dzisiaj); 2) cmentarz choleryczny, zlokalizowany na przedmieściach Uhnowa²⁷, gdzie pochowano mieszkańców miasta, którzy zmarli na cholera w 1873 r. (niestety już niewidoczny, nie zachowały się nadziemne elementy pochówków); 3) cmentarz wojskowy, położony we wschodniej części miejscowości, na tyłach uhnowskiego sądu (niezachowany w części nadziemnej)²⁸; 4) dwa cmentarze żydowskie: pierwszy (tzw. stary cmentarz żydowski) zlokalizowany w pobliżu synagogi, przy ulicy Żukowskich 1 (dziś zupełnie niewidoczny)²⁹, drugi – cmentarz żydowski w Uhnowie, założony około 1800 r., położony po południowej stronie miasteczka, znajdujący się z lewej strony gościńca prowadzącego do

27 Cmentarz choleryczny (epidemiczny) lokowany był zawsze z dala od zabudowań wsi, przede wszystkim tuż przy granicy kastralnej z sąsiednią miejscowością.

28 Cmentarz został założony w 1915 r. i pochowano tam żołnierzy niemieckich oraz austriackich, którzy zmarli na cholera w latach 1915–1916. W 1921 r. miejscowi Polacy przenieśli z miejskiego cmentarza na wojskowy swoich poległych żołnierzy.

29 Zdeastrowany podczas okupacji niemieckiej oraz w okresie powojennym, szczególnie w czasach ZSRR. Nie zachowała się na nim żadna macewa, dziś wykorzystywany jest jako ogródek uprawny. *Cmentarz żydowski w Uhnowie (ul. Żukowskich 1)*. Dostępne w Internecie: <https://sztetl.org.pl/pl/miejscowosci/u/877-uhnow/114-cmentarze/37615-cmentarz-zydowski-w-uhnowie-wul-rawska> (dostęp: 15.03.2022).

Rawy Ruskiej, tuż przed budynkiem dawnego sądu (tak samo jak pierwszy niewidoczny)³⁰.

Jedyną widoczną historyczną nekropolią Uhnowa, która może zaświadczyć o bogactwie kulturowym dawnej Rzeczypospolitej, pozostaje dziś niestety tylko cmentarz miejski (katolicki). Mocno zniszczony przez czas, obojętność, brak świadomości oraz środków, ciągle spełnia funkcję „archiwum” – jest swoistą kamienną biblioteką Uhnowa, w której wyryto życiorysy, przekonania i wiarę przeszłych pokoleń. Ten okazały zbiór informacji o historii lokalnej społeczności skłonił również mnie – badacza polsko-ukraińskiego pogranicza – do zajęcia się tym obiektem. Na cmentarzu położonym w centralnej części miasteczka³¹, około 100 m od cerkwi, zachowało się wiele nagrobków Ukraińców, Polaków i Niemców, które czekają na odczytanie.

Nie znamy dokładnej daty powstania tego cmentarza, ale zachowały się tu m.in. miejsca pochówków z XVIII w. oraz kaplica grobowa rodziny Żukowskich z 1870 r. Pierwszy etap inwentaryzacji historycznej części cmentarza miejskiego w Uhnowie zrealizowany jesienią 2020 r. (ponad 400 utrwalonych nagrobków z około 1000 obiektów) pokazał, że jest to ostatni moment na dokumentację ginącego dziedzictwa architektonicznego oraz rozszyfrowanie zacierających się łańcuchów i cyrylicznych inskrypcji. Na cmentarzu w Uhnowie zachowały się przede wszystkim nagrobki z kamienia. Większość z nich stanowi przykład ludowego kamieniarstwa bruśnieńskiego, które – wiezione na wschód, w kierunku Lwowa i Żółkwi – docierało tu z Brusna Starego (Solarz, 2013; Kawalko, 2001, s. 315–323). Konfrontacja z materiałem archiwalnym przekonuje także, że w tym miejscu spoczęły nie setki, ale tysiące mieszkańców Uhnowa (Archiwum Państwowe w Przemyślu – Archiwum Biskupstwa Greckokatolickiego; Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie).

Problem „postmigracyjnych cmentarzy” polsko-ukraińskiego pogranicza, który w Polsce pomału zaczyna się pojawiać w przestrzeni informacyjnej, w Ukrainie jest ciągle niezauważany. Destruktywne działania podjęte tu w latach 40. i 50. minionego stulecia, związane z zagładą, deportacją i rozproszeniem rdzennych mieszkańców miasta oraz zasiedleniem ludnością napływową, systemowe odcięcie od funkcjonujących tu przez wieki szlaków komunikacyjnych i kulturowych, sprawiły, że zarówno mieszkańcy Uhnowa, jak i wielu okolicznych miejscowości jeszcze na początku

30 Cmentarz zniszczono podczas II wojny światowej i po niej. Na miejscu wybudowano bazę transportu samochodowego, wykorzystując macewy jako budulec. Zachowała się tylko jedna macewa *in situ* (Cmentarz żydowski w Uhnowie (ul. Rawyńska)).

31 Cmentarz zlokalizowany w środku miasta, nie zaś poza jego obrębem, jak wymagało tego prawo sanitarne z 1784 r.

XXI w. ciągle borykają się z poczuciem lokalnej tożsamości i niemożnością zakorzenienia³². Cmentarz miejski w Uhnowie, będący jedną z najlepiej zachowanych nekropolii postmigracyjnych po stronie ukraińskiej, stanowi nie tylko cenny materiał badawczy. Zgłębianie jego dziejów pozwala zwrócić uwagę na ginące dziedzictwo kulturowego pogranicza i inicjuje wspólne polsko-ukraińskie działania ponad granicami i uprzedzeniami.

BIBLIOGRAFIA

- Antoniak, P., Chodor, J. i Słobodian, W. (2005). *Zapomniane pogranicze. Dekanat Uhnowski*. Lublin: Fundacja Kultury Duchowej Pogranicza.
- Batruch, S. (2005). Wstęp. W: P. Antoniak, J. Chodor i W. Słobodian, *Zapomniane pogranicze. Dekanat Uhnowski*. Lublin: Fundacja Kultury Duchowej Pogranicza, 5–7.
- Bielawski, K. (2020). *Zagłada cmentarzy żydowskich*. Warszawa: Biblioteka „Więzi”.
- Božik, S. – Божик, С. (1960a). Історія шкіл в Угрові. W: В. Лев (red.), *Угнів та Угнівщина. Історико-мемуарний збірник*. Нью-Йорк – Париж – Сідней – Торонто: Наукове Товариство ім. Шевченка, 78–100.
- Božik, S. – Божик, С. (1960b). Минуле Угнова (від найдавніших часів до кінця ХІХ ст.). W: В. Лев (red.), *Угнів та Угнівщина. Історико-мемуарний збірник*. Нью-Йорк – Париж – Сідней – Торонто: Наукове Товариство ім. Шевченка, 43–51.
- Božik, S. i Petrišin, W. – Божик, С., Петришин, В. (1960). Топографія Угнова і околиці. W: В. Лев (red.), *Угнів та Угнівщина. Історико-мемуарний збірник*. Нью-Йорк – Париж – Сідней – Торонто: Наукове Товариство ім. Шевченка, 9–14.
- Celevič, K. – Целевич, К. (1932). Ремісничі цехи в Угнові. *Життя і Знання*, т. V, cz. 8, 228–232.
- Chlebowski, B. (red.). (1892). *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, t. XII: *Szlurpkiński–Wartynka*. Warszawa: Druk „Wieku” Nowy Świat nr 61, 755.
- Čin pohorony – Чин похорону. (1998). W: *Прийдіте поклонімся. Молитовник*. Львів: Свічадо, 465–509.
- Długozima, A. (2016). Czy istnieje model europejskiego cmentarza? Czyli o tożsamości w projektowaniu współczesnych założeń sepulkralnych. W: M. Kłopotowski i D. Gawryluk (red.), *O terenach zieleni we współczesnym mieście*. Białystok: Agencja Wydawnicza EkoPress, 152–162.

32 Przypomnijmy, że autorka pisała już o tym, wykorzystując przykład Wierzbicy oddalonej od Uhnowa o zaledwie 5 km, ale znajdującej się dziś po polskiej stronie granicy (Kich-Masłej, 2016; Kich-Masłej, 2020).

- Eberhardt, P. (2018). Formowanie się polskiej granicy wschodniej po II wojnie światowej. *Dzieje Najnowsze*, Rocznik L, 87–118.
- Gah, I. – Гах, І. (2005). Сторінки історії галицького церковного стінопису першої половини ХХ ст. До 130-річчя з дня народження Модеста Сосенка та 120-річчя з дня народження Юліана Буцманюка. *Українське мистецтво Львова 1919–1939*, nr 1–3 (121–123), 19–20.
- Gah, I. i Sidor, O. – Гах, І., Сидор, О. (2006). *Юліан Буцманюк. Стінопис Жовківської церкви Христа-Чоловіколюбця*. Львів: Місіонер.
- Gornâtkevič, D. – Горняткевич, Д. (1960). До історії найновішого іконопису угнівської церкви. W: В. Лев (red.), *Угнів та Угнівщина. Історико-мемуарний збірник*. Нью-Йорк – Париж – Сідней – Торонто: Наукове Товариство ім. Шевченка, 18–35.
- Guldon, Z. i Wijaczka, J. (2008). Skupiska i gminy żydowskie w Polsce do końca XVI wieku. *Czasy Nowożytne*, nr 21, 149–191.
- Jarosz, A. i Michałowski, A. (red.). *Roztocze – problemy ochrony środowiska przyrodniczego i dziedzictwa kulturowego na pograniczu polsko-ukraińskim*, t. II. Lubaczów–Jarosław: Wydawnictwo Naukowe Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej w Jarosławiu.
- Kawałko, D. (2001). Kamieniarstwo na Roztoczu – próba porównania ośrodków bruśnieńskiego i józefowskiego. W: A. Jarosz i A. Michałowski (red.), *Roztocze – problemy ochrony środowiska przyrodniczego i dziedzictwa kulturowego na pograniczu polsko-ukraińskim*, t. II. Lubaczów–Jarosław: Wydawnictwo Naukowe Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej w Jarosławiu, 315–323.
- Kich-Maslej, O. (2016). *Nomen mortui. Próba odczytania cmentarza grecko-katolickiego w Wierzbicy (kultura polsko-ukraińskiego pogranicza)*. Kraków: Wydawnictwo „Scriptum” Tomasz Sekunda.
- Kich-Maslej, O. (2020a). *Czytelnia Towarzystwa „Proswita” w Wierzbicy (1884–1939). Rekonstrukcja*. Kraków: Wydawnictwo „Scriptum” Tomasz Sekunda.
- Kich-Maslej, O. (2020b). Trudne dziedzictwo. Problem cmentarzy ukraińskich na terenach postmigracyjnych Polski Południowo-Wschodniej. W: D. Pilipowicz i R. Kęsek (red.), *Tożsamość i pamięć. Konteksty kulturowe i społeczne*. Kraków: Wydawnictwo Księgarnia Akademicka, 133–161.
- Kłopotowski, M. i Gawryluk, D. (red.). *O terenach zieleni we współczesnym mieście*. Białystok: Agencja Wydawnicza EkoPress.
- Kolbuszewski, J. (1996). *Cmentarze*. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie.
- Krasny, P. (red.). *Sztuka dawnej ziemi chełmskiej i województwa belskiego*. Kraków: Instytut Historii Sztuki Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Kubijovič, W. – Кубійович, В. (1983). *Етнічні групи південнозахідної України (Галичина) на 1.1.1939. Національна статистика Галичини*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

- Kukiz, T. (2010). *Uhnów. Kresowe miasteczko nad Solokiją*. Wrocław: Tadeusz Kukiz.
- Kuwalek, R. (2010). *Obóz zagłady w Bełżcu*. Lublin: Państwowe Muzeum na Majdanku.
- Lev, W. – Лев, В. (red.). (1960). *Угнів та Угнівщина. Історико-мемуарний збірник*. Нью-Йорк – Париж – Сідней – Торонто: Наукове Товариство ім. Шевченка.
- Levin, K. – Левін, К. (2007). *Мандрівка кризь ілюзії*. Львів: Свічадо.
- Lewin, K. (2006). *Przeżyłem. Saga Świętego Jura spisana w 1946 przez syna rabina Lwowa*. Warszawa: Zeszyty Literackie.
- Mencins'kij, Ū. – Менцінський, Ю. (1960). Мої переживання від вересня 1944 до липня 1947 р. W: В. Лев (red.), *Угнів та Угнівщина. Історико-мемуарний збірник*. Нью-Йорк – Париж – Сідней – Торонто: Наукове Товариство ім. Шевченка, 202–211.
- Nečaj, W. – Нечай, В. i in. (red.), *Альманах української студентської громади в Кракові*. Краків: Українська Студентська Громада.
- Oniškeviâ, I. – Онишкевия, І. (1960). Угнівські шевці і їх чоботи. W: В. Лев (red.), *Угнів та Угнівщина. Історико-мемуарний збірник*. Нью-Йорк – Париж – Сідней – Торонто: Наукове Товариство ім. Шевченка, 237–242.
- Orłowski, H. i Sakson, A. (red.). (1996). *Utrasona ojczyzna. Przymusowe wysiedlenia, deportacje i przesiedlenia jako wspólne doświadczenie*. Poznań: Instytut Zachodni.
- Pasternak, Ê. – Пастернак, Є. (1960). Угнівщина в глибині віків. W: В. Лев (red.), *Угнів та Угнівщина. Історико-мемуарний збірник*. Нью-Йорк – Париж – Сідней – Торонто: Наукове Товариство ім. Шевченка, 35–43.
- Petrišin, W. – Петришин, В. (1960a). Повітовий суд в Угнові. W: В. Лев (red.), *Угнів та Угнівщина. Історико-мемуарний збірник*. Нью-Йорк – Париж – Сідней – Торонто: Наукове Товариство ім. Шевченка, 324–326.
- Petrišin, W. – Петришин, В. (1960b). Товариства в Угнові. W: В. Лев (red.), *Угнів та Угнівщина. Історико-мемуарний збірник*. Нью-Йорк – Париж – Сідней – Торонто: Наукове Товариство ім. Шевченка, 326–349.
- Petrišin, W. – Петришин, В. (1960c). Угнів в рр. 1919–1959. W: В. Лев (red.), *Угнів та Угнівщина. Історико-мемуарний збірник*. Нью-Йорк – Париж – Сідней – Торонто: Наукове Товариство ім. Шевченка, 119–200.
- Petrišin, W. – Петришин, В. (1960d). Угнівські громадські установи. W: В. Лев (red.), *Угнів та Угнівщина. Історико-мемуарний збірник*. Нью-Йорк – Париж – Сідней – Торонто: Наукове Товариство ім. Шевченка, 315–324.
- Petrišin, W. – Петришин, В. (1960e). Церква в Угнові. W: В. Лев (red.), *Угнів та Угнівщина. Історико-мемуарний збірник*. Нью-Йорк – Париж – Сідней – Торонто: Наукове Товариство ім. Шевченка, 14–18.
- Petrišin, W., Petrišin, M. i Rešetilo, T. – Петришин, В., Петришин, М., Решетило, Т. (1960). Побут Угнува. W: В. Лев (red.), *Угнів та Угнівщина*.

- Историко-мемуарный сборник*. Нью-Йорк – Париж – Сідней – Торонто: Наукове Товариство ім. Шевченка, 212–237.
- Pilipowicz, D. i Kęsek R. (red.). *Tożsamość i pamięć. Konteksty kulturowe i społeczne*. Kraków: Wydawnictwo Księgarnia Akademicka.
- Pleskaczyńska, K. (2015). *Kreowanie przestrzeni umarłych. Dziedzictwo kultury, wyzwania przyszłości*. Poznań: Wydawnictwo Uniwersytetu Artystycznego.
- Prah, V. – Прах, Б. (2015). *Духовенство Перемиської єпархії та Апостольської адміністрації Лемківщини у 2 томах*, т. 1: *Біографічні нариси (1939–1989)*. Львів: Видавництво УКУ.
- Rešetilo, T. – Решетило, Т. (1960). *Фундація Степана і Пелагії Жуковських*. W: В. Лев (red.), *Угнів та Угнівщина. Историко-мемуарний збірник*. Нью-Йорк – Париж – Сідней – Торонто: Наукове Товариство ім. Шевченка, 71–78.
- Slobodan, W. – Слободян, В. (1998). *Церкви України. Перемиська єпархія*. Львів: Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України.
- Smirnow, J. (2002). *Katedra ormiańska we Lwowie. Dzieje archidiecezji ormiańskiej lwowskiej*. Przemyśl: San Set.
- Solarz, O. (red.). (2013). *Brusno. (Nie)istnienie w kamieniu*. Nowica: Stowarzyszenie Magurycz.
- Šematizm usego greko-katolič'kogo – Шематизм всего греко-католицького духовенства злучених єпархій Перемиської, Самбірської і Сяницької на рік Божий 1938–1939*. Перемишль: Накладом гр. кат. єпископської консисторії.
- Українські студенти* – Українські студенти Краківської академії мистецтв (1930). W: В. Нечай та ін. (red.), *Альманах української студентської громади в Кракові*. Краків: Українська Студентська Громада.
- Vašuk, L. – Ващук, Л. (2016). Петро Іванович Холодний: постать митця (за документами Центрального державного архіву зарубіжної україніки). *Архіви України*, nr 5/6, 252–262.
- Wolańska, J. (2010). *Katedra ormiańska we Lwowie w latach 1902–1938. Przemiany architektoniczne i dekoracja wnętrza*. Warszawa: Ministerstwo Kultury i Dziedzictwa Narodowego.
- Wójcik, M. (1999). *Architektura kościołów w Warężu i Uhnowie*. W: P. Krasny (red.), *Sztuka dawnej ziemi chełmskiej i województwa bełskiego*. Kraków: Instytut Historii Sztuki Uniwersytetu Jagiellońskiego, 133–142.
- Teksty ze strony internetowej
- Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie, *Księgi metrykalne parafii wyznania rzymskokatolickiego z archidiecezji lwowskiej, 1604–1945 (Par. Uhnów, deł Bełz)*. Pozyskano z: <https://www.agad.gov.pl/inwentarze/KLwo301new.xml> (dostęp: 20.03.2022).

- Archiwum Państwowe w Przemyślu (Archiwum Biskupstwa Greckokatolickiego). *Księgi metrykalne parafii Uhnów z filii Zastawie (dekanat Uhnów)*. Batruh, S. – Барух, С. (2017). Дні добросусідства: без кордонів. *Культура*, nr 37. Pozyskano z: <https://nasze-slowo.pl/dni-dobrosusidstva-bez-kordoniw/> (dostęp: 15.03.2022).
- Chajewski, D. (2016). Tam zostały przecież nasze kościoły, pomniki i groby naszych przodków... *Gazeta Lubuska*. 01.11.2016. Pozyskano z: <https://plus.gazetalubuska.pl/tam-zostaly-przeciez-nasze-koscioly-pomniki-i-groby-naszyc-przodkow/ar/11683418> (dostęp: 17.03.2022).
- Cmentarz żydowski w Uhnowie (wul. Rawska)*. *Wirtualny Sztetl*. Pozyskano z: <https://sztetl.org.pl/pl/miejscowosci/u/877-uhnow/114-cmentarze/37615-cmentarz-zydowski-w-uhnowie-wul-rawska> (dostęp: 15.03.2022).
- Deržavna služba* – Державна служба статистики України (2019). *Чисельність наявного населення України на 1 січня 2019 року*. Pozyskano z: http://database.ukrcensus.gov.ua/PXWEB2007/ukr/publ_new1/2019/zb_chnn2019.pdf (dostęp: 16.03.2022).
- Dziubińska, J. i Zubkowicz, R. *Uhnów (Ukraina)*. Pozyskano z: <http://cmentarze-zydowskie.pl/uhnow.htm> (dostęp: 17.03.2022).
- Dzŭrkovs'kij, Z. – Дзюрковський, З. (2015). Польсько-українська релігійна урочистість в Угніві. *Наше Слово*, nr 30, 26.07.2015. Pozyskano z: <https://nasze-slowo.pl/polsko-ukrayinska-religiyna-urochi/> (dostęp: 15.03.2022).
- Gubeni, Ū – Губені, Ю. (2006). Іван Франко про Угнів. *Сокаль та Сокальщина*. Pozyskano z: http://www.sokal.lviv.ua/history-franko_pro_uhniv.html (dostęp: 16.03.2022).
- Gubeni, Ū – Губені, Ю. (2007). Угнів – найменше місто України. *День*. 08.08.2007. Pozyskano z: <https://day.kyiv.ua/uk/article/cuspilstvo/ugniv-naymenshe-misto-ukrayini>.
- Korpysz, E. (2007), Polskie kościoły na terenie północno-zachodniej Ukrainy. Stan zachowania. *Ochrona Zabytków*, nr 4. Pozyskano z: https://ochrona-zabytkow.nid.pl/wp-content/uploads/2019/09/OZ_4-2007_07_Korpysz.pdf (dostęp: 17.03.2022).
- Uhnów – akcja „Reinhardt”*. Pozyskano z: <https://teatrnn.pl/ar/uhnow-akcja-reinhardt> (dostęp: 15.03.2022).
- Uhnów*. *Wirtualny Sztetl*. Pozyskano z: <https://sztetl.org.pl/pl/miejscowosci/u/877-uhnow> (dostęp: 22.09.2017).
- Zaslavs'kij, W. – Заславський, В. (2009). *Духовне і національне у жовківській спадщині Юліана Буцманюка*. 02.10.2009. Pozyskano z: https://risu.ua/duhovne-i-nacionalne-u-zhovkivskiy-spadshchini-yuliana-bucmanjuka_n32187 (dostęp: 16.03.2022).

Olga Kich-Maslej – doktor nauk humanistycznych, adiunkt w Zakładzie Studiów Polsko-Ukraińskich na Wydziale Studiów Międzynarodowych i Politycznych UJ. Zajmuje się dziedzictwem kulturowym (w tym sepulkralnym) polsko-ukraińskiego pogranicza. Autorka monografii dotyczącej cmentarza greckokatolickiego w Wierzbicy: (*Ім'я уцонуого*, Львів 2014; *Nomen mortui. Próba odczytania cmentarza greckokatolickiego w Wierzbicy (kultura polsko-ukraińskiego pogranicza)*, Kraków 2016) oraz tamtejszej czytelnicy „Proswita” (*Czytelnia Towarzystwa „Proswita” w Wierzbicy (1884–1939). Rekonstrukcja*, Kraków 2020). Członkini Komisji Konserwatorskiej do spraw Ochrony Zabytków i Rozwoju Sztuki Cerkiewnej Archidiecezji Warszawsko-Przemyskiej Kościoła Greckokatolickiego w Polsce oraz członkini grupy koordynacyjnej społecznej Inicjatywy (Nie)zapomniane Cmentarze. Ekspertka w Komisji Dziedzictwa Kulturowego i Turystyki przy Wojewódzkiej Radzie Miasta Lwowa, funkcjonującej w ramach programu „Ochrona, zachowanie i popularyzacja ukraińskiego dziedzictwa historyczno-kulturowego w Polsce”.

Katarzyna Winnicka
<http://orcid.org/0000-0002-3912-0208>
Muzeum Historyczne w Sanoku
kasiawinnicka@gmail.com
DOI: 10.35765/pk.2021.3803.21

Ikony *Mandylionu* w zbiorach Muzeum Historycznego w Sanoku

STRESZCZENIE

Celem artykułu jest prezentacja ikon *Mandylionu* ze stałej kolekcji znajdującej się w Muzeum Historycznym w Sanoku. Autorka na przykładzie 12 ikon datowanych na XVI–XIX w. omawia i porównuje każdą z nich w kontekście zmieniającej się na przestrzeni wieków ikonografii, stylu i formy.

SŁOWA KLUCZE: ikony *Mandylionu*, Muzeum Historyczne w Sanoku, XVI–XIX w., malarstwo zachodnioruskie

ABSTRACT

Mandylion Icons in the Collection of the Historical Museum in Sanok

The aim of this article is the presentation of Mandylion icons from the collection of the Historical Museum in Sanok. On the example of twelve icons, dating from 16th to 19th centuries, the author discusses and compares their iconography, style and form.

KEYWORDS: Mandylion, Historical Museum in Sanok, 16th–19th centuries, West-Ruthenian painting

Wśród bogatej kolekcji malarstwa cerkiewnego w Muzeum Historycznym w Sanoku znajduje się zespół ikon zwanych *Mandylionem*, ukazujących twarz Chrystusa odbitą na chuście. Acheiropoietyczna geneza i symbolika tego wizerunku czynią go jednym z najważniejszych w prawosławnej Cerkwi.

Sanocki zbiór liczy 12 ikon datowanych na XVI–XIX w., wykonanych w innym stylu, prezentujących różny poziom malarski. Są to ikony: z Jabłonicy Ruskiej z drugiej połowy XVI w. (il. 1) (MHS/S/3599; Winnicka, 2013, s. 116), z Paniszczowa z końca XVI w. (il. 2) (MHS/S/3631;

Winnicka, 2013, s. 117), z Wysowej z XVI w. (il. 3) (MHS/S/3416; Winnicka 2013, s. 118), z Jankowiec z 1664 r. (MHS/S/3454; Winnicka, 2018, s. 110) (il. 4), z Pętnej z drugiej połowy XVII w. (MHS/S/3468; Winnicka, 2018, s. 113) (il. 5), dwie pochodzenia nieznanego: z 1686 r. (MHS/S/3562; Winnicka, 2018, s. 111) (il. 6) oraz z drugiej połowy XVII w. (MHS/S/3452; Winnicka, 2018, s. 112) (il. 7), trzy ikony-zwieńczenia z XVIII w. – z Dobrej Szlacheckiej (MHS/S/3504) (il. 8), fragment z feretronu z Wróblika Szlacheckiego (MHS/S/3717) (il. 9) oraz ikona nieznanego pochodzenia (MHS/S/3556) (il. 10), a także jedyna ikona-zwieńczenie z XIX w. – ze Zwierzynia (MHS/S/3542) (il. 11). W magazynie działu sztuki cerkiewnej znajduje się jeszcze nieczytelna ikona pochodząca z cerkwi w Rychwałdzie (MHS/S/4006). Chociaż deska nie uległa większemu zniekształceniu, brak tylko fragmentu ramy, to samo malowidło jest destruktem. Zniszczeniu uległo 90% warstwy malarskiej, z której pozostał tylko zarys nimbu, oblicza i oka, trudno więc określić dokładną datę powstania obrazu, mieszczącą się w wiekach XVII i XVIII.

Wszystkie wymienione ikony, oprócz destruktu (MHS/S/4006) oraz dwustronnego feretronu, na którym pierwotnie osadzony był *Mandylion* (MHS/S/3717), znajdują się na stałej ekspozycji sztuki cerkiewnej w salach XVI-wiecznego zamku przy Muzeum Historycznym w Sanoku. Ikony pochodzą z cerkwi istniejących i nieistniejących z terenu Podkarpacia.

Mandylion (z hebr. *mandil* – chusta, gr. *acheiropoietos* – nie ręką ludzką stworzony) w sztuce chrześcijańskiej to obraz z wyobrażeniem oblicza Jezusa na chuście (Biskupski, 2009, s. 33–55; Klekot, 1992, s. 17–32; Kłosińska, 1973, s. 75–77; Janocha, 2008, s. 56; Badde, 2006, s. 157–177; Winnicka, 1996, s. 38–45; Winnicka, 2013, s. 116–118; Winnicka, 2018, s. 112). Na Zachodzie znany jako *veraicon*, oznacza chustę Świętej Weroniki i przedstawia odcisk twarzy Jezusa cierpiącego, z oczami zamkniętymi i koroną cierniową na głowie. Na Wschodzie *Mandylion* ukazuje twarz Chrystusa niecierpiącego, otoczoną nimbem krzyżowym, z szeroko otwartymi oczami, bez korony cierniowej, namalowaną na udrapowanej chuście, zwykle podtrzymywanej przez dwóch archaniołów: Michała i Gabriela, rzadziej Rafała lub Uriela. Oba wizerunki, zbliżone formalnie, powstały w sposób cudowny, przez odbicie twarzy na tkaninie.

Sam tekst cyryliczny z tytułem przedstawienia, który umieszczony jest na większości z ikon, tłumaczony jako „obraz nie ręką ludzką stworzony”, wskazuje na jego nadnaturalne powstanie. Historia *Mandylionu* wiąże się z legendą edeską, która opowiada o cudownie uzdrowionym królu Edessy, Abgarze V, panującym od 13 do 50 r. n.e. Nieuleczalnie chory monarcha, słysząc o cudotwórczej mocy Chrystusa, wysłał do Niego posłańca z listem, w którym błagał o uzdrowienie. Zbawiciel nie mógł jednak opuścić Jerozolimy, a posłaniec powrócił z cudownie odbitą na tkaninie podobną

Jezusa. Ponadto w załączonym własnoręcznie podpisanym liście Jezus obiecywał królowi, że wyśle do niego jednego ze swoich uczniów – Tadeusza (Starowieyski, 2007, s. 1033–1042). Historię tę po raz pierwszy opisał Euzebiusz z Cezarei w *Historii kościelnej*, przytaczając m.in. korespondencję pomiędzy Chrystusem a Abgarem:

Słyszałem o Tobie i o uzdrowieniach Twoich, że się bez leków i bez ziół przez ręce dzieją. Jak idą wieści, ślepym wzrok przywracasz, chromym poruszenie i trędotowych oczyszczasz, i duchy nieczyste oraz demony wypędzasz, i długą złożonych chorobą leczysz, i umarłych wskrzeszasz... Przeto piszę do Ciebie, i błagam Cię, racz przybyć do mnie, i ulecz cierpienie moje. Słyszałem też, że Żydzi się z niechęcią do Ciebie odnoszą i chcą Ci wyrządzić krzywdę. Miasto mam bardzo małe i przezacne, przecie dość wielkie dla nas obydwóch (*Apokryfy...*, 2007, s. 1039–1040).

Posłaniec toparchy – Ananiasz, który miał dostarczyć przytoczony list, przyniósł z powrotem Abgarowi odpowiedź od Chrystusa:

Błogosławiony jesteś, który uwierzyłeś we Mnie, a mnie nie widziałeś (...). Co zaś tyczy się tego, o czym pisałeś do Mnie, bym przybył do Ciebie, potrzeba, by się tutaj spełniło wszystko, dlaczego Mnie posłano, i abym tak po wypełnieniu wszystkiego, z powrotem wstąpił do tego, który mnie posłał. Gdy wstąpię, pošlę do Ciebie jednego z moich uczniów, by uleczył Twoje cierpienia i życie dał Tobie i tym, którzy są z Tobą (Starowieyski, 2007, s. 1040).

Po wniebowstąpieniu Chrystus wypełnił obietnicę daną Abgarowi i za pośrednictwem Tomasza posłał do Edessy apostoła Tadeusza, który uleczył króla (Starowieyski, 2007, s. 1042). Ponadto w czasie swojego pobytu w tym mieście apostoł uzdrowił wielu chorych jego mieszkańców i krzewił wiarę chrześcijańską. Wizerunek Zbawiciela „nie ręką ludzką stworzony” stał się palladium Eddesy, a po przeniesieniu go w triumfalnej procesji w roku 944 do Konstantynopola jego kult rozpowszechnił się w całym świecie chrześcijańskiego Wschodu. Święto ku jego czci obchodzone jest w Cerkwi 16 sierpnia.

Ikony z obliczem Chrystusa na chuście ze względu na jej cudowne powstanie przypisywano magiczną moc, zwłaszcza chroniącą przed złem, nadając jej tym samym apotropaiczny charakter. André Grabar, pisząc o genezie tego typu przedstawień, porównał je do wyobrażeń głowy Gorgony (Meduzy). Ona swoim wzrokiem, zgodnie z wierzeniami starożytnych Greków, miała każde żywe stworzenie zamieniać w kamień. Dlatego też jej wizerunek miał chronić przed wrogami (Grabar, 1931, s. 34). Ikona *Mandylionu* w cerkwiach na terenie Karpat umieszczana była

w ikonostasie nad królewskimi wrotami; znajdowała się również w niemal każdym domostwie, gdzie cieszyła się szczególnym poszanowaniem. Wierzono w jej cudowną moc, która miała chronić przed złem, chorobami, najazdami obcych wojsk, rabunkami itp.

Istnieje kilka wariantów ikon *Mandylionu*, które powielano przez wieki w malarstwie zachodnioruskim. W najstarszych ikonach, tj. z XV i XVI w., główna różnica polega na innym ujęciu archaniołów podtrzymujących chustę. Na jednym Michał i Gabriel ukazani są w całej postaci, na drugim – w półpostaci, zasłonięci przez trzymaną w dłoniach tkaninę. Motyw ten przywołuje na myśl Arkę Przymierza z dwoma cherubami na przebłagalni (Janocha, 2008, s. 56).

Mandyliony ze zbioru sanockiego reprezentują oba warianty. Ponadto od XVII w. w wielu cerkwiach Podkarpacia znajdowały się ikony ukazujące twarz Chrystusa na białej chuście – bez podtrzymujących ją archaniołów. Ikony te zwykle mają formę niewielkiego tonda wprawionego w dekoracyjną snycerską, często okazałą ramę, kształtem przypominającą motywy wieńczące. Ikony te, podobnie jak i starsze *Mandyliony*, znajdowały się w ikonostasie tuż nad królewskimi wrotami. W kolekcji sanockiej ikony *Mandylionu* o formie zwieńczenia stanowią połowę z omawianych.

W tym miejscu należy również wspomnieć o najstarszym, dziś zaginionym *Mandylionie*, pochodzącym z XV w., a znanym jedynie z archiwalnej fotografii z czasów okupacji, na której ukazany jest wśród innych ekspozowanych w tamtym czasie ikon w salach na parterze zamku (Romaniak, 2018, s. 426, poz. 459). Gdyby zachował się do dziś, byłby jedną z najstarszych i najpiękniejszych ikon w sanockiej kolekcji, tym cenniejszych, że *Mandylionów* z tego czasu jest niewiele.

Wszystkie *Mandyliony* ze zbioru sanockiego (oprócz ikony MHS/S/3468 – deska jodłowa) namalowane zostały na podłożu lipowym, techniką temperową lub olejną (S/3556), na desce z wyciętym kowczegiem w przypadku ikon z XVI w. Zarówno *Mandylion* z cerkwi św. św. Kosmy i Damiana w Jabłonicy Ruskiej¹, jak i z cerkwi Archanioła Michała w Wysowej² oraz św. Paraskewy Tyrnowskiej w Paniszczowie³ (il. 1,2,3) malowane są na podobrazii w kształcie leżącego prostokąta, o zbliżonych wymiarach, w których długość deski wynosi około 80 cm, a szerokość ponad 50 cm. Ta ostatnia została ucięta na całej szerokości w dolnej i górnej partii, dlatego wygląda na dużo mniejszą od pozostałych. Było to spowodowane prawdopodobnie próbą wymiany obudowy snycerskiej

- 1 A. Fastnacht wymienia wieś Jabłonica Ruska w kontekście przywileju Władysława Opolczyka z 1373 r. (Fastnacht, 2007, s. 117).
- 2 Pierwsza wzmianka o wsi Wysowa pochodzi z 1437 r. (Czajkowski, 1999, s. 34).
- 3 Pierwsza wzmianka o wsi Paniszczów pochodzi z 1531 r. (Fastnacht, 2007, s. 281).

w ikonostacie. Jest to praktyka znana, ramy rzeźbiarsko-architektoniczne wymieniano ze względu na ich zniszczenie bądź potrzebę modernizacji wystroju wnętrza. Z tego powodu wiele cennych, starszych ikon prze-malowano i zmieniano ich pierwotny kształt. To dotyczy również ikony z Paniszczowa, gdy obcięcie dwóch krawędzi deski, górnej i dolnej, zniszczyło częściowo napis tytułowy, monogramy archaniołów Michała i Gabriela przy górnej krawędzi oraz ich szaty przy dolnej krawędzi. Ponadto niemal utracona została także figura archanioła na prawo, wykazująca braki polichromii w partiach twarzy, tułowia i skrzydeł. Niezależnie od znaczących ubytków ikona reprezentuje wysoki poziom wykonania, przejawiający się w okazałej formie, dbałości o szczegóły, precyzyjnie prowadzonej linii, a nade wszystko dokładności opracowania odsłoniętych partii ciała. Styl linearno-płaszczyznowy i malarski wyróżniający ten obraz charakteryzuje większość ikon zachodnioruskich z XV i XVI w. Symetrycznie potraktowana pociągła twarz Chrystusa o brunatnej karnacji, migdałowate oczy, podłużny, wąski nos i regularne półokrągłe brwi oddają piękne oblicze Zbawiciela. Pieczołowicie opracowane rysy twarzy, rozjaśnionej na całości białymi smugami, broda i opadające pukle włosów w odcieniu ugru, również potraktowane miękkim modelunkiem, odsłaniają niezwykłą skrupulatność wykonania obrazu. W ten sam plastyczny sposób zostało namalowane oblicze i włosy archaniołów. W opracowaniu chusty oraz szat malarz posłużył się formą graficzną. Na udrapowanych fałdach białej chusty symetrycznie zaznaczył poziome czerwone i czarne pasy, pomiędzy którymi gdzieś umieścił drobny czerwono-czarny motyw wirującego koła. Szaty archaniołów ukształtował w geometryczne płaszczyzny, niekiedy w formie rybiego pęcherza, wypełniając je miękko rozświetlonym kolorem. Brzegi zaś i krawędzie płaszczyzn podkreślił graficzną kreską, którą również opracował fałdy oraz załamania dalmatyki, himationu, skrzydeł i nimbów.

Mandyliony z Jabłonicy Ruskiej i Wysowej namalowane zostały w podobnej konwencji jak ikona z Paniszczowa, zarówno w sferze formalnej, jak i stylistycznej. Wszystkie trzy prezentują ten sam wariant z archaniołami w całej postaci, w ujęciu *en trois quarts*. Tkanina z cudownie odbitym wizerunkiem Jezusa stanowi główny i dominujący motyw ikonograficzny przedstawienia. Ukazana jest w odcieniach bieli, gładka bądź przełamana poziomymi pasami malowanymi na przemian czerwienią i czernią oraz tej samej barwy zdobieniami w formie drobnych ornamentów wypełniających przestrzeń pomiędzy nimi. Zwykle brzegi tkaniny zdobi szeroka zielona lamówka. Na wielu przedstawieniach ściśle udrapowana chusta w miejscu załamania kolorowych pasów tworzy uskoki, jak w ikonie z Paniszczowa, lub zachowuje równe poziome pasy, jak w ikonie z Jankowiec.

Głowa Chrystusa ukazana na chuście okolona jest zwykle złotym gładkim lub grawerowanym nimbem krzyżowym, który w ikonach z XV i XVI w. malowanych w kowczegu zwykle nieco zachodzi na górną krawędź wypukłej ramy. Hieratyczne oblicze Zbawiciela w każdej z wymienionych ikon z XVI w. zostało opracowane plastycznie i z wyjątkową dbałością. Malarz, dzięki delikatnemu modelunkowi nakładanemu cienkimi warstwami od ciemniejszej do najjaśniejszej, umiejętnie uzyskał rozświetlone oblicze Jezusa. Doskonałą symetrię w ujęciu wizerunku zachowały ikony z Paniszczowa i z Wysowej.

Rzeźbiarskie opracowanie nimbu widać w *Mandylionie* z Jabłonicy Ruskiej i Wysowej. Malarz zastosował w nich ornament roślinny i ozdobił ciągiem żłobionych zygzaków. Ikona z Paniszczowa odsłania zaś gładkie, złote tło oraz wydobyty czarną kreską krzyż z literami **ΩΩΝ**. Ponadto przez brak dolnej krawędzi deski pozbawiona została napisu. W trzech zachowanych ikonach z XVI w. jedynie z Wysowej zachował się fragmentarycznie napis tytułowy.

Trzy greckie litery wpisane w nimb krzyżowy Jezusa – **ΩΩΝ** – oznaczają imię Boga „Jam jest, który jest” (Wj 3,14). Kolejne napisy, nie zawsze dodane przez malarza, stanowią monogramy Chrystusa (**ΙΓ ΧΘ**), archaniołów Michała i Gabriela (**ΑΡΗ ΜΙΧ, ΑΡΗ**) oraz inskrypcję odnoszącą się do tematu ikony, umieszczoną pod świętą chustą, na dolnej krawędzi ramy lub na listwie mocującej zwieńczenie.

Na ikonie z Jankowca z XVII w. napis tytułu zachował się w całości: **ВЕРЪЗ НЕРЪКОТВОРЕННЫ ГА БА ИГЪСА НАШЕГО ИГ ХА**; w takim kształcie, z niewielkimi różnicami znajduje się on na większości ikon *Mandylionu*.

Archaniołowie ukazani na bokach kompozycji w trzech czwartych i w całej postaci odziani są w spodni chiton bądź dalmatykę i wierzchni himation w odcieniach czerwieni, bieli i zieleni. Ci niebańscy posłańcy posiadają skrzydła, nimb wokół głowy oraz cienką laskę (rabdos).

Ikony z XVII w. ze zbiorów wykazują duże zróżnicowanie w opracowaniu stylu i formy. Najbardziej okazała z nich to ikona z cerkwi pw. Pokrow Matki Boskiej w Jankowcach⁴, o wymiarach 35 cm x 70,5 cm, datowana na 1664 r. (il. 4). Jest to przykład drugiego z wyszczególnionych wariantów, na których aniołowie trzymający chustę są przez nią częściowo zasłonięci. Starannie opracowana i dobrze zachowana, okolona podwójnie profilowaną ramą, wykonana jest w odmiennym stylu niż starsze ikony. Miękki styl, plastyczno-płaszczyznowy, jakim posłużył się twórca zwłaszcza w opracowaniu oblicza Jezusa, czyni je bardziej realistycznym.

4 Wieś Jankowce A. Fastnacht wymienia jako własność szlachecką spadkobierców Mikołaja Kmity w latach 1441–1456 (Fastnacht, 2007, s. 85).

Subtelnie modelowana karnacja i rumieńce na podłużnej twarzy, smukły, lekko zadarty nos, cienkie, modelowane łuki brwi, wydatne usta i krótki zarost oraz pukle włosów opadające na ramiona świadczą o nowatorskim stylu malarza. Miękki modelunek na odsłoniętych partiach ciała kontrastuje z graficznym wzorem na chuście. W gładkim, szarosrebrzonym nimbie wpisane są czernią trzy greckie litery **ΩΘΗ**. Wzdłuż dolnej krawędzi białymi literami cyrylicy wykonana jest inskrypcja, przytoczona wyżej, z nazwą ikony oraz datą jej powstania (1664 r.)

W *Mandylionach* z XVII w. chusty zdobią zwykle bardziej dekoracyjne wzory: miejsce pomiędzy czerwono-czarnymi poziomymi pasami wypełniają stylizowane esowate pajączki, kwiatki, rośliny i motywy geometryczne.

Kolejne przykłady XVII-wiecznych przedstawień acheiropoietycznych stanowią trzy ikony: z Pętnej (MHS/S/3468) (il. 5), a także dwie nieznanego pochodzenia (MHS/S/3452) (il. 7) oraz MHS/S/3562) (il. 6). Wyróżnia je wyraźne odejście od dawnego stylu. Majestatyczne, odrealnione, pełne powagi i wzniosłości oblicze Chrystusa zaczęło przyjmować cechy dosłowne i realistyczne. Jest to zjawisko charakterystyczne dla malarstwa ikonowego wieku XVII. Okcydentalizacja sztuki cerkiewnej na dawnych ziemiach ruskich Rzeczypospolitej zaczęła się już w XVI w., by w kolejnych przejąć wiele cech i nowych tematów ikonograficznych ze sztuki nowożytnej. Wśród ikon z XVII w. znajdziemy te utrzymane w dawnym duchu, misternie wykonane, powielające stare schematy, jak i takie, które wyraźnie przyjęły nową manierę i formę. Z jednej strony artyści prezentujący wysoki poziom malarski stosowali wyszukane detale ornamentalne, ażurowe i finezyjne zdobienia rzeźbiarskie, wprowadzali do ikon światłocien, tworzyli przekonująco iluzję przestrzenności. Z drugiej zaś strony malarze słabsi oddawali formy uproszczone, płaskie, okonturowane, budowali schematycznie kompozycje, bez prób zaznaczenia głębi czy perspektywy. Często główna scena XVII-wiecznej ikony otoczona jest arkadową ramą lub zamknięta od góry półokrągłą archiwoltą na wspornikach, zdobiona barwnym jajownikiem i kaboszonami. Wolne przestrzenie nad łukiem wypełniają reliefowe ornamenty stylizowanych liści, kwiatów, palmet i wici roślinnych. Te renesansowe ornamenty zdobią ramy zarówno ikony z Pętnej (il. 5), jak i nieznanego pochodzenia (il. 7). Obie są okazałe, kunsztownie opracowane i reprezentują styl płastyczno-płaszczyznowy. Posiadają ryte w gruncie i srebrzone tło. Na obu twarz Chrystusa ma wyraźnie wydłużony owal, nienaturalnie jasną, niemal białą karnację, spiczasto zakończoną brodę rozdwojoną na końcach oraz opadające krągłe pukle włosów.

Mandylion z Pętnej wykazuje wspólne cechy z XVII-wieczną ikoną św. Paraskewy Tyrnowskiej z tej samej miejscowości w sanockich zbiorach

(MHS/S/3836). W dolnej partii ikony świętej niewiasty częściowo zachował się podpis twórcy: Georgij [...]oczewski. Niewykluczone, że przez niego lub przez członka jego warsztatu została namalowana także ikona *Mandylionu*.

Trzecia z XVII-wiecznych ikon (S/3562) (il. 6), nieznanego pochodzenia, z datą 1686 r., stanowiła niewielkie zwieńczenie w formie trójliscia, ograniczonego z dwóch stron snycerską ramą z ulistnionych gałęzi, spiętych u góry, u dołu zaś zawiniętych wolutowo i umieszczonych na wąskiej desce z cyrylicznym napisem. Tu zapisano rok powstania ikony, tytuł przedstawienia oraz wrót królewskich znajdujących się poniżej. Nieporadnie namalowana twarz Jezusa i chusta schematycznie opracowana w stylu płaszczyznowym wskazują na lokalnego, nieprofesjonalnego malarza.

W kolekcji muzeum znajdują się jedynie trzy ikony z XVIII i XIX w. Mają formę zwieńczenia, na których wyobrażenie Chrystusa wpisane jest w okrągłe lub owalne tondo okolone rzeźbioną ramą; do podstawy przytwierdzono drewniany kołek służący do umocowania ich do ramy królewskich wrót. Mimo że namalowane zostały według wzorców dawnej ikonografii, ich styl i forma wskazują na liczne detale różniące je między sobą, takie jak kształt, wymiar deski, a nade wszystko poziom ich wykonania. Pierwsze z przedstawień pochodzi z XVIII w. (MHS/S/3556) (il. 10), jego pochodzenie jest nieznanne. Ma niewielkie rozmiary (28 cm x 57,5 cm), namalowane zostało w tondzie otoczonym ażurową ramą, z licznymi brakami. Jest to przykład ikony wykonanej przez lokalnego, nieprofesjonalnego malarza. Na białoszarej chuście, zajmującej niemal całe pole okrągłego podobrazia, ukazana została płaska, schematycznie wykreślona twarz Chrystusa. Nienaturalnie biała karnacja twarzy silnie kontrastuje z czarnymi włosami. Poniżej wizerunku, na wąskiej listwie, widnieje napis cyryliczny z nazwą tematu.

Wyższy poziom techniczny prezentuje ikona z cerkwi w Dobrej Szlacheckiej (MHS/S/3504) (il. 8). Duża, o wymiarach 88 cm x 39 cm, stanowiła zwieńczenie ołtarza. Oblicze Chrystusa namalowane w poziomo ułożonym owalu wkomponowane zostało w trójkątny szczyt przerwany, z ozdobnie rzeźbionym wystającym gzymsem. U nasady szczytu umieszczono dwie reliefowe, wypukłe rozety o złotej barwie. Biała marszczona chusta pokryta jest ornamentem z drobnych kwiatków ułożonych z kropek i krzyżyków w kolorze czerwonym i czarnym, co przydaje jej cech ludowości.

Mandylion z Wróblika Szlacheckiego z XVIII w. (MHS/S/3717) (il. 9), jak i XIX-wieczny ze Zwierzynia (MHS/S/3542) (il. 11) wykonane zostały w stylu tzw. płaszczyznowo-plastycznym.

Zwiewczenie z Wróblika Szlacheckiego eksponowane jest w sanockim Muzeum jako element rekonstruowanej przegrody z ikon XVII–XIX-wiecznych. Twarz Jezusa widoczna na tej ikonie, realistycznie

i plastycznie opracowana, będzie powielana na większości *Mandylionów* z XVII–XIX w. Na ten nowy typ twarzy Chrystusa składają się: uformowane, wydatne wargi, półokrągłe, cienkie łuki brwiowe, smukły, prosty, czasem lekko zadarty nos, duże, okrągłe oczy oraz czarny zarost kontrastujący z jasną karnacją, często zaróżowioną na policzkach.

Mnogość szczegółów i rozbudowane inskrypcje nierzadko odciągały wzrok i uwagę od głównego przedstawienia. Prości, prowincjonalni malarze wnieśli do kanonicznej ikony własną, indywidualną interpretację i szczegóły zaczerpnięte z otaczającego ich życia. Obniżenie poziomu malarstwa ikonowego było zjawiskiem złożonym, na który miało wpływ wiele czynników. Rosnąca liczba wiejskich cerkwi zwiększała zapotrzebowanie na tanie ikony, co z kolei sprzyjało rozwojowi rzemiosła partackiego. Wielu twórców nie potrafiło sprostać właściwej malarstwu ikonowemu konwencji obrazowania, stąd niejednokrotnie ich prace są nieporadnie wykonane, mierne i uproszczone. Obok nich pracowały jednak też warsztaty profesjonalne, tworzące ikony, choć w nowym stylu, to o wysokich walorach artystycznych. W tym czasie powstawały również ikony, których twórcy świadomie nawiązywali do starych wzorców.

Szeroki zbiór zaprezentowanych tu dzieł ukazujących jeden temat ikonograficzny daje możliwość analizy przemian, jakie dokonały się w malarstwie ikonowym na przestrzeni kilku stuleci. Są tu ikony klasyczne i kanoniczne, nowatorskie i manieryczne, stylistycznie poprawne i prymitywne. Mimo tak dużych różnic w sposobie obrazowania, stylu, wartościach technicznych i artystycznych każda z nich jest obrazem sakralnym, który pozwalał wiernym przenieść modlitwy w świat transcendentny.

Wszystkie omawiane ikony, prócz destruktu znajdującego się w magazynie działu sztuki cerkiewnej, restaurowały mgr konserwacji śp. Wanda Szulc oraz mgr sztuki śp. Barbara Bandurka w latach 80. i 90. Fotografie wykonał śp. Romuald Biskupski oraz Dariusz Szuwalski.

BIBLIOGRAFIA

- Badde, P. (2006). *Boskie Oblicze. Catun z Manopello*. Radom: Polwen.
- Biskupski, R. (1985). Malarstwo ikonowe od XV do 1. połowy XVIII wieku na Łemkowszczyźnie. *Polska Sztuka Ludowa*, R. 39, nr 3–4, 153–176.
- Biskupski, R. (1991). *Ikony w zbiorach polskich*. Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe.
- Biskupski, R. (2009). Szesnastowieczne ukraińskie ikony Mandylionu ze scenami przedstawiającymi jego cudowne powstanie. W: A. Gronek (red.), *Szczelina światła. Ruskie malarstwo ikonowe*. Kraków: Collegium Columbinum, 39–45.

- Czajkowski, J. (1999). *Studia nad Łemkowszczyzną*. Sanok: Wydawnictwo Muzeum Budownictwa Ludowego.
- Czajkowski, J., Grządziela, R., Szczepkowski, A. (1998). *Ikona karpacka*. Sanok: Wydawnictwo Muzeum Budownictwa Ludowego.
- Fastnacht, A. (2007). *Osadnictwo ziemi sanockiej w latach 1340–1650*. Sanok: Oficyna Wydawnicza Miejskiej Biblioteki Publicznej im. Grzegorza z Sanoka.
- Gelitovič, M. – Гелитович, М. (2003). Икони Спас Нерукотворний кінца XV–XVII ст у колекції Національного музею у Львові зі збірки Музею Львівської Духовної Семінарії-Богословської Академії (матеріали до зведеного каталогу іконопису НМЛ) W: I.B. Паславський (red.), *Українська Грекокатоліцька Церква і релігійне мистецтво. Історичний досвід і проблеми сучасності*. Львів–Рудно: Львівська духовна семінарія Святого Духа УГКЦ.
- Giemza, J. (2017). *Cerkwie i ikony*. Rzeszów: Libra.
- Grabar, A. (1923). La tradition des masques du Christ dans l'art chrétien. *Archives alsaciennes d'histoire d'art*, II, 1–19.
- Grabar, A. (1931). *La Sainte Face de Laon. Le Mandylion dans l'art orthodoxe*. Prague: Seminarium Kondakovianum.
- Gronek, A. (2009). *Szczelina światła. Roskie malarstwo ikonowe*. Kraków: Collegium Columbinum.
- Grządziela, R. (1974). Twórczość malarza ikon z Żochatyna. *Folia Historiae Artium*, t. 10, 51–80.
- Janocha, M. (2008). *Ikony w Polsce. Od średniowiecza do współczesności*. Warszawa: Neriton.
- Klekot, J. (1992). Wyobrażenie twarzy Chrystusa w ikonie karpackiej. *Polska Sztuka Ludowa*, nr 2 (217), 17–32.
- Kłosińska, J. (1973). *Ikony*. Kraków: Wydawnictwo Muzeum Narodowego w Krakowie.
- Kruk, P.M. (2019). *Ikony XIV–XVI wieku w Muzeum Narodowym w Krakowie. Ilustracje*, t. 3. Kraków: Wydawnictwo Muzeum Narodowego.
- Kułakowska, J. (red.) (2001). *Ikony. Najpiękniejsze ikony w zbiorach polskich*. Olszanica: Boss.
- Minczew, G. i Skowronek, M. (2001). Cykl o królu Abgarze w bizantyńsko-słowiańskiej tradycji rękopiśmiennej. Wybrane problemy tekstologiczne. *Krakowsko-Wileńskie Studia Slawistyczne*, t. III. Kraków: Scriptum.
- Romania, A. (2018). *Fotografie archiwalne. Sanok. Samorząd, oświata, organizacje, instytucje*. Sanok: Muzeum Historyczne.
- Starowieyski, M. (red.) (1980). *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1. Lublin: Wydawnictwo WAM.
- Starowieyski, M. (red.) (2007). *Apokryfy Nowego Testamentu. Apostołowie*. Kraków: Wydawnictwo WAM.

- Svencic'kij-Svatic'kij, I. – Свенціцький-Святицький, І. (1929). *Ікони Галицької України XV–XVI віків (Збірки. Українського національного музею у Львові)*. Львів: Вид. Українського національного музею у Львові.
- Tycner-Wolicka, M. (2009). *Opowieść o wizerunku z Edessy*. Kraków: PWN.
- Winnicka, K. (1996). Mandyliony XV i XVI w. w malarstwie zachodnioukraińskim. *Mówią Zbiory*, nr 1, 38–45.
- Winnicka, K. (2018a). *Ikony z XVI wieku w Muzeum Historycznym w Sanoku. Katalog zbiorów*, t. 2. Sanok: Muzeum Historyczne.
- Winnicka, K. (2018b). *Ikony z XVII wieku w Muzeum Historycznym w Sanoku. Katalog zbiorów*, t. 3. Sanok: Muzeum Historyczne.
- Weitzmann, K. (1960). The Mandylion and Constatntine Porphyrogenetos. *Cahiers Archéologiques*, XI, 163–184.
- Wessel, K. (1963). Acheiropoietos. W: K. Wessel (red.), *Reallexikon zur byzantinischen Kunst I*. Stuttgart: Hiersemann.

Katarzyna Winnicka – od 1990 r. zatrudniona w Muzeum Historycznym w Sanoku jako historyk sztuki na stanowisku kustosza w Dziale Sztuki, następnie w dziale Sztuki Cerkiewnej. Wykładowca w latach 2002–2005 w Państwowej Wyższej Szkole Zawodowej w Sanoku. Organizatorka wielu wystaw malarstwa, fotografii i rzeźby, autorka przewodników po ekspozycji sztuki cerkiewnej w Muzeum Historycznym w Sanoku (2002, 2007, 2013) i katalogów ikon ze zbiorów tego Muzeum (2007, 2013, 2018) oraz katalogów i folderów artystów sanockich: Mariana Kruczka, Władysława Szulca, Macieja Pęcaka, Anny Marii Pilszak i innych.



Il. 1. *Mandylion*, ikona z Jablonicy Ruskiej, druga połowa XVI w. (MHS/S/3599)



Il. 2. *Mandylion*, ikona z Paniszczowa z końca XVI w. (MHS/S/3631)



Il. 3. *Mandylion*, ikona z Wysowej z XVI w. (MHS/S/3416)



Il. 4. *Mandylion*, ikona z Jankowic z 1664 r. (MHS/S/3454)



Il. 5. *Mandylion*, ikona z Pętnej z drugiej połowy XVII w. (MHS/S/3468)



Il. 6. *Mandylion*, ikona nieznanego pochodzenia, 1686 r. (MHS/S/3562)



Il. 7. *Mandylion*, ikona nieznanego pochodzenia, druga połowa XVII w. (MHS/S/3452)



Il. 8. *Mandylion*, ikona z Dobrej Szlacheckiej (MHS/S/3504)



Il. 9. *Mandylion*, fragment feretronu z Wróblika Szlacheckiego (MHS/S/3717)



Il. 10. *Mandylion*, ikona nieznanego pochodzenia (MHS/S/3556)



Il. 11. *Mandylion*, ikona ze Zwierzynia, XIX w. (MHS/S/3542)

Marek Wojnarowski
<http://orcid.org/0000-0001-7909-8108>
 Uniwersytet Warszawski
 Muzeum Archidiecezjalne w Przemyślu
 xmwojnarowski@wp.pl
 DOI: 10.35765/pk.2021.3803.22

Antyminsy w kolekcji Muzeum Archidiecezjalnego im. św. Józefa Sebastiana Pelczara Biskupa w Przemyślu

STRESZCZENIE

Artykuł zawiera katalog *antyminsów* w zbiorach Muzeum Archidiecezjalnego w Przemyślu. Opisuje 17 dzieł z okresu od 1700 r. do początku XX w. *Antymins* to prostokątny kawałek płótna lnianego lub z jedwabiu, typowo ozdobiony przedstawieniami *Złożenia do grobu Chrystusa*, czterech ewangelistów oraz napisami wykonanymi technikami graficznymi. Nie wolno sprawować Eucharystii bez *antyminsów*. *Antyminsy* musi być konsekrowany i podpisany przez biskupa.

SŁOWA KLUCZE: *antymins*, *Złożenie do grobu Chrystusa*, druk na płótnie, liturgia Kościoła wschodniego

ABSTRACT

Antiminses in the Collection of the Archdiocesan Museum of St. Joseph Sebastian Pelczar the Bishop in Przemyśl

The article contains a catalogue of antimensions in the collections of the Archdiocese Museum in Przemyśl. It describes seventeen antimensions from the period from 1700 to the beginning of the 20th century. An antimension is a rectangular piece of cloth of either linen or silk, typically decorated with representations of the Entombment of Christ, the Four Evangelists, and inscriptions which were made in graphic techniques. It is not permitted to celebrate the Eucharist without an antimension. The antimensions must be consecrated and signed by a bishop.

KEYWORDS: antimension, the Entombment of Christ, canvas print, Eastern Church liturgy

Spośród nowych nabytków sztuki cerkiewnej w Muzeum Archidiecezjalnym w Przemyślu warto zwrócić uwagę na grupę *antyminsów*

Sugerowane cytowanie: Wojnarowski, M. (2022). *Antyminsy* w kolekcji Muzeum Archidiecezjalnego im. św. Józefa Sebastiana Pelczara Biskupa w Przemyślu. © © *Perspektywy Kultury*, 3(38), ss. 351–373. DOI: 10.35765/pk.2022.3803.22.

z XVII–XIX w., przekazanych do kolekcji muzeum z Archiwum Archidiecezjalnego w Przemyślu. Słowo *antymins* (cerkiewnosłowiański: антиминсь, grec. αντιμύσιον) złożone jest z greckiego: αντι (zamiast) i łacińskiego *mensa*: (stół), co można przetłumaczyć: (zamiast stołu – ołtarza), było pierwotnie używane na oznaczenie tkaniny z zaszytymi relikwiami przy sprawowaniu służby Bożej poza świątynią. Później wykształcił się zwyczaj używania *antyminsów* podczas sprawowania każdej liturgii (Ūrčišin, 1999, s. 151). *Antyminsy* wykonywano z tkaniny lnianej, później jedwabnej (Tkačuk, 2018, s. 92–94; Nowak, 2015, s. 150), na której umieszczano najczęściej przedstawienie *Złożenia do grobu* czy *Oplakiwania Chrystusa*. Wykonywane były one początkowo jako malowidło temperowe lub haft, a w późniejszych czasach w technikach graficznych (drzeworyt bądź miedzioryt) (Ūrčišin, 1999, s. 151). Zasadniczo *antyminsowi* towarzyszy także opis zawierający informacje, który biskup dokonał poświęcenia, kiedy oraz do jakiej świątyni *antymins* był przeznaczony.

Podczas kwerendy prowadzonej w Archiwum Archidiecezjalnym w Przemyślu udało się odnaleźć zespół 13 *antyminsów*, które nie zostały dotychczas opracowane w naukowy sposób. Nie zostały także ujęte w inwentarzach Archiwum, stworzyło to możliwość przejścia tej kolekcji do zbiorów Muzeum Archidiecezjalnego w Przemyślu. Protokół przekazania obiektów datowany jest na 12 sierpnia 2020 r. (Archiwum Muzeum Archidiecezjalnego). Po przejściu obiektów przystąpiono do ich inwentaryzacji, podczas której ustalono, że wspomniane *antyminsy* należą do kilku biskupów greckokatolickich nie tylko eparchii przemyskiej ale także lwowskiej, stanisławowskiej, preszowskiej i in. Wyżej wspomniane zabytki znacząco poszerzyły kolekcję posiadanych przez muzeum *antyminsów*.

Dotychczas w kolekcji znajdowały się cztery *antyminsy*; trzy należące do biskupów przemyskich: Jerzego Winnickiego (nr inw. MAPrz V/7551 a) (ur. 1660, zm. 22 września 1713 r.), Onufrego Szumlańskiego (nr inw. MAPrz V/2360a) (zm. 1762), Jozafata Kocyłowskiego (nr inw. MAPrz V/7553 a) (ur. 3 marca 1876 r., zm. 17 listopada 1947 r.), i jeden zachowany we fragmencie (górną połowę) nieznanego hierarchy i pochodzenia (nr inw. MAPrz V/7550). Otrzymane z Archiwum *antyminsy* zidentyfikowano jako należące do następujących biskupów: bp. Jerzego Winnickiego z Przemyśla (drugi egzemplarz) (nr inw. MAPrz V/7551 b), bp. Onufrego Szumlańskiego z Przemyśla (drugi egzemplarz) (nr inw. MAPrz V/2360 b), bp. Maksymiliana Ryłły z Chelma, a później z Przemyśla (nr inw. MAPrz V/7552) (ur. 1715 lub około 1719, zm. 22 listopada 1793 r.), bp. Stefana Lewińskiego, bp. koadiutora łuckiego i Ostrońskiego (nr inw. MAPrz V/7556) (ur. 19 grudnia 1736 r., zm. 23 stycznia 1806 r.), bp. Jana Śnigurskiego z Przemyśla (nr inw. MAPrz V/7557) (ur. 18 maja 1784 r., zm. 24 września 1847 r.), bp. Jana Stupnickiego z Przemyśla (nr inw. MAPrz V/7558) (ur. 6 października 1816 r.,

zm. 22 grudnia 1890 r.), bp. Sotera Ortyńskiego, bp. z USA (nr inw. MAPrz V/7555) (ur. 29 stycznia 1866 r., zm. 24 marca 1916 r.), bp. Stefana [Nováka] z Preszowa (nr inw. MAPrz V/7559) (ur. 4 grudnia 1879 r., zm. 5 września 1932 r.), abp. Andrzeja Szeptyckiego ze Lwowa (nr inw. MAPrz V/7554 a-b) (ur. 29 lipca 1865 r., zm. 1 listopada 1944 r.) (dwa egzemplarze), bp. Grzegorza Chomyszyna ze Stanisławowa (nr inw. MAPrz V/7560) (ur. 25 marca 1867 r., zm. 28 grudnia 1945 r.), bp. Jozafata Kocyłowskiego z Przemysła (nr inw. MAPrz V/7553 b-c) (ur. 3 marca 1876 r., zm. 17 listopada 1947 r.) (dwa egzemplarze). Wszystkie wyżej wymienione *antyminy* wykonano w technikach graficznych, odbijając ryciny na płótnie. Zazwyczaj wykorzystano płótno lniane, a w późniejszych odbitkach tzw. batyst, czyli płótno cienko przędzone z przędzy lnianej (Chruszczyńska i Orlińska-Mianowska, 2009, s. 356). Wszystkie ww. *antyminy* zawierają przedstawienia sceny *Złożenia do grobu* bądź *Oplakiwania Chrystusa*. Zidentyfikowano tylko dwóch rytowników wykonujących powyższe sceny: Jana Filipowicza, drukarza lwowskiego (zm. między 1767 a 1770 r.) (Zawisza, 1975, s. 219) i Juliusza Makarewicza (ur. 1 sierpnia 1854 r., zm. 4 lipca 1936 r.) (Bał, 1993, s. 251), inni autorzy pozostają bezimienni. Na podstawie zgromadzonych zbiorów można stwierdzić, że poszczególne matryce były wykorzystywane wielokrotnie jako *antyminy* sygnowane przez różnych biskupów. Zmieniało się tylko teksty, a przedstawienia figuralne były powtarzane. Możemy to zauważyć na *antyminach* biskupów: Lewińskiego, Śnigurskiego i Stupnickiego, gdzie wykorzystano tę samą scenę *Oplakiwania Chrystusa* w obecności Boga Ojca i w otoczeniu postaci Starego i Nowego Testamentu, oraz w *antyminach* biskupów: Ortyńskiego, Szeptyckiego i Kocyłowskiego, które używają tej samej ryciny autorstwa Juliusza Makarewicza, tylko ze zmienionymi herbami i tekstami.

Najstarszy w zbiorach muzeum *antymin* bp. Jerzego Winnickiego ukazuje scenę *Oplakiwania Chrystusa* w typie piety; to zaczerpnięty z zachodniej sztuki motyw, pojawiający się także w scenach drukowanych na *antyminach*. Oprócz Matki Bożej widać trzy płaczące niewiasty, z których dwie obejmują martwe ciało Jezusa, a trzecia ociera chustą łzy. Po bokach sceny umieszczono jeszcze dwóch mężczyzn, Józefa z Arymatei i Nikodema (J 19, 38–41). Trzy niewiasty oprócz Matki Bożej mogą się wydawać dość dziwnym zestawem osób przy *Oplakiwaniu Chrystusa*, natomiast wszystko staje się czytelne, kiedy przyjrzeć się rycinie, na podstawie której scena została wykonana. Tam oprócz Matki Bożej i Marii Magdaleny *Oplakiwaniu* towarzyszą dwaj aniołowie. Źródłem ikonograficznym tego przedstawienia jest rycina Lucasa Kiliana (rytownik) i Dominicusa Custosa (wydawca), wykonana w 1602 r. w Wenecji (Jurkowlaniec, 2019, s. 15), oparta na obrazie olejnym *Pietà* Hansa von Aachen z ok. 1596 r., pierwotnie w kaplicy zamku Wilhelmsche Veste, zwanym później

Herzog-Max-Burg w Monachium, obraz został zniszczony w 1944 r., zachowały się natomiast jego fotografie (Jurkowlaniec, 2019, s. 15). Rycina drukowana na *antyminsie* zawiera datę zapisaną cyrylicą: (ΑΨ..) (1700), co wskazuje na czas powstania odbitki, natomiast bp Winnicki kierował diecezją przemyską w latach 1700–1713.

Drugi z najstarszych *antyminsów* w kolekcji pochodzi z 1747 r. i należy do bp. Onufrego Szumlańskiego. Rycina przedstawia *Złożenie do grobu* z Marią ukazaną jako Matka Boża Bolesna, której serce przeszywa miecz. Motyw *Mater dolorosa* często występuje samodzielnie w sztuce. W przypadku omawianego *antyminsu* motyw ten został połączony ze sceną *Złożenia do grobu*. Po bokach głównej sceny pojawiają się *arma Christi* oraz w narożach *antyminsu* czterej ewangelści ukazani w całych postaciach wraz z ich atrybutami. Podobny do powyższego jest *antymins* bp. Maksymiliana Ryłły. Centralna kwatera ukazuje *Złożenie do grobu*, po bokach w szerokiej bordiurze umieszczono medaliony z czterema popiersiami ewangelistów, którym towarzyszą ich atrybuty, a przy krótszych bokach w profilowanych kwaterach *arma Christi*. Dodatkowo na środku górnej bordiury znajduje się kartusz z tiarą papieską i skrzyżowanymi kluczami św. Piotra.

Rozbudowaną ikonografię posiada kolejny druk, na którym przedstawiono *Oplakiwanie Chrystusa* w obecności Boga Ojca i w otoczeniu postaci Starego i Nowego Testamentu. Druk ten był wykorzystany przez trzech różnych biskupów. Centralna scena *Oplakiwania* została wzbogacona o postać Boga Ojca, który wylania się z obłoków otoczony aniołami i symbolami czterech ewangelistów. W szerokiej bordiurze otaczającej scenę główną ukazano proroków i świętych. W górnym rzędzie po bokach Boga Ojca znajdują się: po lewej św. Bazyli Wielki, prorok Eliasz, po prawej św. Jan Chrzciciel, św. Paweł ze św. Janem Złotoustym. Przy lewym boku prorok Jeremiasz, Aaron, św. Jakub Apostoł, św. Grzegorz z Nazjanzu, Abraham z Izaakiem i na samym dole dwie personifikacje kontynentów: Europy i Azji. Przy prawym boku od góry: prorok Izajasz, Melchizedek, król Dawid, św. Atanazy, Mojżesz i personifikacje Afryki i Ameryki. Przy dolnej krawędzi umieszczono napisy i powyżej scenę *Ostatniej wieczerzy*, flankowaną przez proroka Daniela z lewej i proroka Jonasza z prawej strony.

Charakterystyczne są *antyminsy* wykonane przez Makarewicza. Były one wykorzystywane przez kilku biskupów. W kolekcji znajdują się dwie różne ryciny, datowane na lata 1900 i 1901, które ukazują scenę *Złożenia do grobu*. Rycina z roku 1900 zawiera w centralnym polu postać zmarłego Chrystusa składanego do grobu przez dwóch archaniołów. Po lewej stronie przedstawienia archanioł Gabriel (ΑΡΧ ΓΑΒΡΙΗΛ) pochylony w lewej dłoni trzyma włócznię, a prawą podtrzymuje płótno, na którym złożono Chrystusa. Po prawej stronie archanioł Michał (ΑΡΧ ΜΙΧΑΗΛ) również jest pochylony, w prawej dłoni z włócznią i nasadzoną na nią gąbką,

a lewą dłonią podtrzymuje płótno. Na drugim planie stoi Matka Boża z podniesionymi dłońmi w geście oranty, za Nią widnieje krzyż, na którym zawieszono koronę cierniową i titulus. Ponad krzyżem widać dysk słoneczny z promieniami spływającymi na krzyż. Po bokach głównej sceny w narożach widnieją symbole czterech ewangelistów. Po lewej stronie pionowo pomiędzy symbolami św. Mateusza i św. Marka umieszczono dwie kwatery, w górnej jest św. Piotr z kluczami, w dolnej św. Jan Złotousty. Po prawej stronie pomiędzy symbolami św. Jana i św. Łukasza w kwaterach umieszczono św. Pawła i poniżej niego św. Bazylego Wielkiego. Druga rycina z 1901 r. zawiera podobny schemat rozmieszczenia postaci. W centralnej scenie *Złożeniu do grobu* to jednak Józef i Nikodem składają umieszczone na płótnie ciało Chrystusa do otwartego grobu. Archaniołowie ze złożonymi dłońmi i bez *arma Christi* stoją za nimi. Matka Boża w tej scenie, stojąc za Chrystusem, wyciąga przed siebie dłonie opuszczone ku dołowi, za Nią widnieje krzyż z koroną cierniową i titulesem, brak zaś dysku słonecznego i promieni. Po bokach w narożach umieszczono symbole ewangelistów, ale pomiędzy nimi widać w całej postaci i szatach pontyfikalnych św. Jana Złotoustego (z lewej) i św. Bazylego Wielkiego (z prawej). Brak także postaci św. Piotra i św. Pawła.

Ostatni z omawianych *antyminów* należy do biskupa Stefana Nowaka. Rycina utrzymana jest w neobarokowej konwencji. W centrum znajduje się scena *Złożenia do grobu*. Za martwym Chrystusem umieszczono pięć postaci, od lewej Nikodema, Jana Ewangelistę, Matkę Bożą, Marię Magdalenę i Józefa, które pochylają się nad ciałem Syna Bożego. Za nimi w tle widoczny jest krzyż z *arma Christi*. Po bokach w ozdobnych kartuszach w narożach umieszczono czterech ewangelistów i pomiędzy nimi przy pionowych bokach jeszcze raz *arma Christi*, ale w rozbudowanym zestawie. Poniżej głównej sceny znajduje się prostokątna kwatera, wewnątrz której po bokach umieszczono dwóch klęczących aniołów, podnoszących kotarę. Na środku u dołu insygnia władzy biskupiej i powyżej nich tekst.

Przedstawione *antyminy* stanowią, jak się wydaje, typowy przykład dla tego typu przedstawień, komponowane były, jak zauważono, także na podstawie innych rycin i powielane dla różnych hierarchów.

Poniżej umieszczono katalog zbioru *antyminów* w kolekcji Muzeum Archidiecezjalnego w Przemyślu.



1. MAPrz III/2360 a

Antymins bp. Onufrego Szumlańskiego herbu Korczak (zm. 1762)

Duchowny grekokatolicki, początkowo wojskowy. Brat Andrzeja, starosty buczniowskiego i Iwana, cześnika podolskiego. W latach 1740–1746 koadiutor eparchii przemyskiej, po śmierci biskupa Hieronima Ustrzyckiego biskup ordynariusz (1746–1762).

Autor: Ioan Filipowicz R.G. sculp. Leopoli

Datowanie: 1747 r. (аψмз)

Wym. 39 x 32 cm, miedzioryt, odbitka na płótnie lnianym.

Pochodzenie: z Węgierki? (napis atramentem na odwrocie *antiminsa*).

Rycina przedstawia *Złożenie do grobu* z Marią ukazaną jako Matka Boża Bolesna, której serce przeszywa miecz. Na pierwszym planie dwaj mężczyźni składają ciało Chrystusa do grobu. Za otwartym grobem po bokach Matki Bożej widoczne są cztery postaci. W tle krzyż z *arma Christi* i po bokach ramion krzyża widoczne po dwa putta z każdej strony. U samej góry umieszczona wstęga z napisem. W narożach centralnej sceny przedstawienia czterech ewangelistów, każdy z nich podpisany. Po bokach głównej sceny pojawiają się jeszcze raz *arma Christi*.

Napis na górze:

Б[о]жественій, священній Олтарь Г[о]с[по]да Б[о]га и Сп[а]са
н[а]шего І[с]у[с]а Х[ри]ста / ѡс[вя]щенъ, Бл[а]годатію Всесвѣтаго
и Животворящаго Д[у]ха

Napis na dole sceny przedzielony herbem biskupim: pod kapeluszem biskupim z chwostami ułożonymi w trzech rzędach tarcza herbowa z herbem Korczak zwieńczonym klejnotem. Po bokach tarczy mitra i żeźl.

Руководственъ же ѿ ѿс[вя]щенъ Б[ла]голюбивимъ Г[о]с[по]ди () номъ ѿцемъ ОНОФРІЕМЪ Навеликих / ШУМЛЯНАХЪ ШУМЛЯНЪ-СКИМЪ, м[и]л[о]стїю () Б[о]жїю и с[вя]таго Ап[о]столскаго Оруну / Римскаго Еп[и]с[ко]помъ Перемискимъ, Са () ноцким[ъ], Самборскимъ. Воже С[вя]щенно- / дѣствовати нанемъ Б[о]жественную и () С[вя]тую Литургию. До храму / Року: аѿмз (1747) м[ѣ]с[я]ца: дня:

Poniżej w lewym dolnym rogu podpis atramentem: [Onufrii epp.]



2. MAPrz V/ 2360 b

Antymis bp. Onufrego Szumlańskiego herbu Korczak (zm. 1762)

Duchowny grekokatolicki, początkowo wojskowy. Brat Andrzeja, starosty buczniowskiego, i Iwana, cześnika podolskiego. W latach 1740–1746 koadiutor eparchii przemyskiej, po śmierci biskupa Hieronima Ustrzyckiego biskup ordynariusz (1746–1762).

Autor: Ioan Filipowicz R.G. sculp. Leopoli

Datowanie: 1747 r. (аѿмз)

Wym. 39 x 32 cm, miedzioryt, odbitka na płótnie lnianym.

Pochodzenie: z cerkwi św.św. Kosmy i Damiana z wioski Perówki?

Przekazane z Archiwum Archidiecezji Przemyskiej 12 sierpnia 2020 r.

Opis jak wyżej.

Napis na gorze:

Б[о]жественій, священій Олтарь Г[о]с[по]да Б[о]га и Сп[а]са
н[а]шего І[с]у[с]а Х[ри]ста / ѿс[вя]щенъ, Бл[а]годатію Всесвѣтаго
и Животворящаго Д[у]ха

Napis na dole sceny przedzielony herbem biskupim: pod kapeluszem biskupim z chwostami ułożonymi w trzech rzędach tarcza herbowa z herbem Korczak zwieńczonym klejnotem. Po bokach tarczy mitra i żezł.

Рукодѣственъ же ѿ ѿс[вя]щенъ Б[ла]голюбивимъ Г[о]с[по]ди
() номъ ѿцемъ ОНОФРІЕМЪ Навеликихъ / Шумлянахъ ШУМ-
ЛѦНЬСКИМЪ, м[и]л[о]стїю () Б[о]жїєю и с[вя]таго Ап[о]столскаго
Ѳрону / Римскаго Еп[и]с[ко]помъ Перемискимъ, Са () ноцкимъ,
Самборскимъ. Воже С[вя]щенно- / дѣствовати нанемъ Б[о]жест-
венную и () С[вя]тую Литургию. До храму сс. Косми / и Даміана в Селѣ
Перука Року: аѡмз (1747) м[ѣ]с[я]ца: юнѦ дна: ви (?)

Poniżej w lewym dolnym rogu podpis atramentem: [Onufrii epp.]



3. MAPrz V/7550

Antymins nieznanego biskupa (fragment górny przedstawienia)

Autor: nieznaný

Datowanie: XVIII w.

Wym. 23,5 x 51 cm, odbitka na jedwabiu

Pochodzenie: nieznané

Zachowana górna część przedstawienia. W prostej ramce na środku krzyż łaciński z tytułusem, na którym napis: IN CI. Po bokach krzyża dwa anioły. Poniżej na środku Matka Boża w otoczeniu niewiast, na bokach postacie mężczyzn. Z lewej strony starzec brodaty z aureolą na głowie, po prawej młodzieniec, który trzyma w rękach koronę cierniową. Przed grupą postaci martwe ciało Jezusa zwrócone w lewą stronę, ułożone na chuście podtrzymywanej przez mężczyznę z lewej strony. W górnych narożach medaliony zwieńczone główką putta, z przedstawieniem ewangelistów:

z lewej św. Mateusza, z prawej św. Marka ukazanych w półpostaci. Na odwrocie w miejscu twarzy Marii zaszyte relikwie, opieczątowane lakową pieczęcią.



4–5. MAPrz V/7551a-b

Antymins bp. Jerzego Winnickiego OSBM (ur. 1660, zm. 22 września 1713)

Unicki biskup przemyski (1700–1713),

Autor: nieznan

Datowanie: Aψ.. (1700)

Wym. a) 37 x 41,5 cm, b) 37,5 x 41 cm, miedzioryt na płótnie lnianym,

a) pochodzenie nieznan

b) przekazane z Archiwum Archidiecezji 13 sierpnia 2020 r.

Centralnie przedstawiona *Pieta* pod krzyżem. Matka Boża trzyma na kolanach martwe nagie ciało Jezusa ułożone głową na lewym ręku Marii. Na biodrach perizonium. Po prawej stronie Marii klęczy kobieta – Maria Magdalena z odkrytą głową obejmująca nogi Jezusa. Z lewej strony Marii siedzi na ziemi św. Jan obejmujący lewą rękę Jezusa, po jego lewej stronie jeszcze jedna postać kobieca ocierająca dłońmi zapłakaną twarz. Scena flankowana dwiema męskimi postaciami: po prawej stronie Marii, za Marią Magdaleną starszy brodaty mężczyzna z odkrytą głową, trzymający na tacy duży słoń, po drugiej stronie stojący mężczyzna w turbanie

z zasłoniętymi płaszczem dłońmi. Powyżej Marii w tle krzyż zwieńczony tytułusem i za nim po prawej stronie włócznia po lewej trzcina z nabitą gąbką. W narożach sceny cztery kartusze z przedstawieniem ewangelistów: u góry w lewym narożu św. Mateusz, w prawym narożu św. Marek, u dołu w lewym narożu św. Łukasza i w prawym św. Jan. Pomiędzy dolnymi kartuszami napis w sześciu wierszach.

Napis:

Олтарь / Г[о]с[по]да Б[о]га и Сп[а]са нашего І[с]у[с]а Х[ри]ста
С[в]ящену, Бл[а]годатію / Все С[в]я[т]аго и Жівотворящаго Д[у]ха.
Рукодѣствен уже ѿ Бл[а]г[о]с[ло]венъ Б[ла]голюбивим / Георгіем
Винницким Б[о]жією и С Ап[осто]лскаго Трону М[и]л[о]стію
Православнім Еп[и]с[ко]п[о]м Премиским, / Самборским, и Саноц-
кім Дубенським и Дерманским Архимандритою. Во еже С[в]ящен-
нодѣство / вати на нем С[в]я[т]ую и Б[о]жественную Литургію При
Державѣ Вел[икого] Корола Августа в Рок: Аψ [1700]



6. MAPrz V/7552

Antymins bp. Maksymiliana Ryłły herbu Wieniawa (ur. 1715 lub około 1719, zm. 22 listopada 1793 r. w Przemyślu)

Duchowny greckokatolicki, bazylianin, w latach 1756–1784 unicki biskup chełmski, od 1780 do 1784 r. administrował eparchią przemyską, od 1784 r. był biskupem ordynariuszem przemyskim.

Autor: nieznany

Datowanie: 1779–1784 r.

Wym. 38 x 45 cm odbitka 23 x 32cm, miedzioryt, odbitka na płótnie lnianym.

Pochodzenie: nieznanne.

Napis na górze przedzielony godłem papieskim: tiara papieska na skrzyżowanych kluczach Piotrowych

[...] Іωсифъ / [...] Тѣло во / Плащеницею чоуо ѡбвивъ / и бл[а]гоуханми въ Гробъ новъ / закривъ положи.

Napis na dole sceny przedzielony herbem biskupim: pod kapeluszem biskupim z chwostami ułożonymi w trzech rzędach tarcza herbowa z herbem Wieniawa zwieńczonym koroną otwartą. Po bokach tarczy żezi i krzyż i oraz litery: М. Р. Є. Х.

Рукодѣйствиємъ Прѣос[вя]щен / наго Куръ Мазиміліана Ри / ло, м[и]л[о]стію Б[о]жією и С[вя]таго Θрону Ап[о]столскаго Римскаго / Епископа Холмскаго и Белзкаго Адміністратора Єпархіи / Перемиской, ѡс[вя]щенъ Року Б[о]жіа: аψ.. (17..) м[ѣся]ца: дна:



7–9. MAPrz III/7553 a–c

Antymins bp. Jozafata Kocyłowskiego (ur. 3 marca 1876 r. w Pakoszówce, zm. 17 listopada 1947 r. w łagrze w Czapajiwce koło Kijowa)

Greckokatolicki biskup przemyski (1917–1947)

Autor: Ju. Makarewicz 1901

Datowanie: po 1917 r.

Wym. 42,5 x 50 cm, odbitka na płótnie.

a) Pochodzenie nieznane

b), c) Przekazane z Archiwum Archidiecezji 13 sierpnia 2020 r.

Centralnie przedstawiona scena *Złożenia Jezusa do grobu*. Martwe ciało Jezusa złożone na płótnie trzymanym przez Józefa u wezglowia i Nikodema od strony nóg. Za Chrystusem na tle krzyża z zawieszoną

koroną cierniową Matka Boża w maforionie z wyciągniętymi przed siebie otwartymi ku dołowi dłońmi. Za postaciami Józefa archanioł Gabriel ze złożonymi do modlitwy dłońmi, zwrócony ku centrum kompozycji, za Nikodemem archanioł Michał w podobnej pozie zwrócony ku centrum kompozycji. Scena flankowana całopostaciowymi przedstawieniami: w niszy po prawej stronie obrazu św. Bazyli Wielki w szatach biskupich. Po lewej stronie św. Jan Złotousty w szatach biskupich. Postaci podpisane w otoku nimbu: Ст. Иоанъ Златоустин и Ст. Василии великий. Po bokach napisów na górze na tle czarnych kwadratów medaliony z symbolami ewangelistów: św. Mateusza i św. Jana na dole św. Marka i św. Łukasza.

Nad sceną centralną i pod sceną napisy. U góry sceny:

ЖЕРТВЕНИКЪ БОЖЕСТВЕННЫЙ И СВЯЩЕННЫЙ
СОВЕРШИЯ ЧРЕЗЪ САМОЕ / БОЖЕСТВЕННОЕ СВЯЩЕ-
НОДѢИСТВІЕ ОС[В]ЯЩЕНЬ БОЖЕСТВЕННОЮ БЛАГОДА-
ТІЮ / ВСЕСВЯТАГО И ЖИВОТВОРЯЩАГО Д[У]ХА ВО ЕЖЕ
СВЯЩЕНОДѢИСТВОВАТИ / НА НЕМЪ БОЖЕСТВЕННОЮ
ЛѢТУРГІЮ ВО ЦЕРКВѢ / СТ

U dołu sceny napis przedzielony kartuszem herbowym pod kapeluszem biskupim z chwostami ułożonymi w czterech rzędach. Płaszcz herbowy zwieńczony mitrą obrządku wschodniego, po bokach płaszcza widoczne żezł i krzyż. Na płaszczu półpostać św. Józefa z Dzieciątkiem zwrócona *en trois quarts* w prawą stronę. Józef obejmuje Dzieciątko i trzyma w lewej ręce liliję. Po bokach postaci litery: И. К. Є. П. С. С.

РУКОДѢИСТВИЕМЪ ЖЕ И БЛАГО () СЛОВЕНИЕМЪ КЪР
ІГѠСАФАТА / КОЦИЛОВСКАГѠ БОЖІЕЮ БЛ[А]ГО[Д]АТІЮ
() И СТ ПРЕСТОЛА РМ АПОСТОЛСКАГѠ / ЕПИСКОПА
ПЕРЕМЫСКАГѠ, () САМБОРСКАГѠ И САНОЦКАГѠ / ДНЯ:
МѢС[Я]ЦА: () ГОДА:

Poniżej napisu w prawym dolnym rogu : Ю. МАКАРЕВИЧЪ 1901

Cała scena otoczona bordiurą z napisem oddzielnym w narożach krzyżami greckimi: od góry:

СЕИ ГРѢХИ НАША НОСИТЬ И ГѠ НАСЪ БОЛѢЗНУЕТЪ
ТОНЖЕ ЯЗВЕНЬ БЫСТЬ

Z prawej strony:

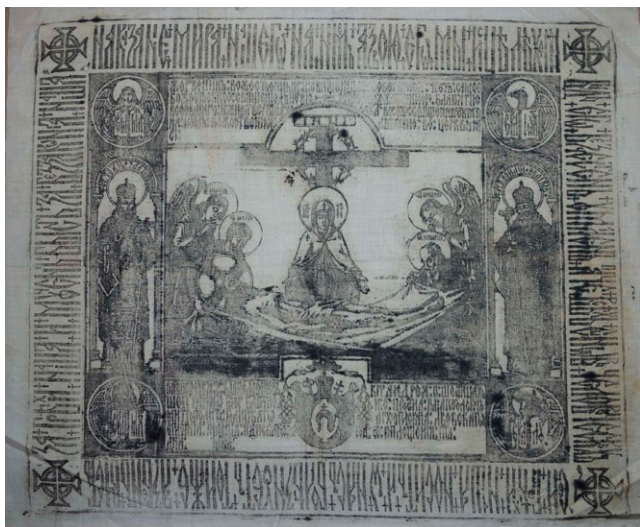
ЗА ГРѢХИ НАША И МУЧЕНЬ БЫСТЬ ЗА БЕЗЗАКѠНІЯ
НАША

U dołu:

НАКАЗАНИЕ МИРА НАШЕГѠ НА НЕМЪ ЯЗВОЮ ЄГѠ МЫ
ІСЦѢЛѢХОМЪ

Z lewej strony:

ВИДЪ ЄГѠ БЕЗЧЕСТЕНЬ УМАЛЕНЬ ПАЧЕ ВСѢХЪ
СЫНѠВЪ ЧЕЛОВѢЧЕСКѢХЪ



10–11. MAPrz V/7554 a,b

Antymins abp. Andrzeja Szeptyckiego, właściwie hrabia Roman Maria Aleksander Szeptycki (ur. 29 lipca 1865 r. w Przyłbicach, zm. 1 listopada 1944 r. we Lwowie),

Duchowny greckokatolicki, w latach 1899–1900 biskup stanisławowski, w latach 1900–1944 arcybiskup metropolita lwowski i halicki, biskup kamieniecki.

Autor: Ju. Makarewicz 1901

Datowanie: po 1901 r.

Wym. 50 x 42,5 cm, odbitka na batyście.

Pochodzenie nieznane

Przekazane z Archiwum Archidiecezji 13 sierpnia 2020 r.

Opis jak wyżej: MAPrz V/7553

Nad sceną centralną i pod sceną napisy:

ЖЕРТВЕНИКЪ БОЖЕСТВЕННЫЙ И СВЯЩЕННЫЙ
СОВЕРШИЛСЯ ЧРЕЗЪ САМОЕ / БОЖЕСТВЕННОЕ СВЯЩЕ-
НОДѢИСТВІЕ ОС[В]ЯЩЕНЬ БОЖЕСТВЕННОЮ БЛАГОДА-
ТІЮ / ВСЕСВЯТАГО И ЖИВОТВОРЯЩАГО Д[У]ХА ВО ЕЖЕ
СВЯЩЕНОДѢИСТВОВАТИ / НА НЕМЪ БОЖЕСТВЕННОЮ
ЛѢТУРГІЮ ВО ЦЕРКВѢ / СТ

Napis poniższy przedzielony kartuszem herbowym pod kapeluszem biskupim z chwostami ułożonymi w czterech rzędach. Tarcza herbowa zwieńczona mitrą obrządku wschodniego i paludamentem, po bokach którego widoczne krzyż i żezł. Na paludamencie tarcza z herbem Szeptycki. Po bokach tarczy litery: A. Ш. М. Г. А. Л. Е. К.

РУКОДѢИСТВІЕМЪ ЖЕ И БЛАГОСЛОВЕНІЕМЪ К҃Р
АНДРЕЯ С ШЕПТИЦКІХ / ШЕПТИЦКАГѠ БОЖІЕЮ БЛА-
ГОДАТІЮ И СТ ПРЕСТОЛА РМ АПОСТОЛСКАГѠ / МИТРО-
ПОЛИТА ГАЛИЦКАГѠ АРХІЕПИСКОПА ЛВОВСКАГѠ /
ЕПИСКОПА КАМЕНЦА ПОДОЛСКАГѠ ПР. ГО[Д]А ѠТ
ВОПЛОЩЕНІЯ Г[ОСПОД]НЯ/ ДНЯ: МѢС[Я]ЦА:

Po bokach napisów na górze na tle czarnych kwadratów medaliony z sym-
bolami ewangelistów: św. Mateusza i św. Jana, na dole św. Marka i św. Łukasza.

Całą sceną otoczona bordiurą z napisem oddzielonym w narożach
krzyżami greckimi: od góry:

СЕИ ГРѢХИ НАША НОСИТЬ И Ѡ НАСЪ БОЛѢЗНУЕТЪ
ТОНЖЕ ЯЗВЕНЪ БЫСТЬ

Z prawej strony:

ЗА ГРѢХИ НАША И МУЧЕНЪ БЫСТЬ ЗА БЕЗЗАКѠНІЯ
НАША

U dołu:

НАКАЗАНІЕ МИРА НАШЕГѠ НА НЕМЪ ЯЗВОЮ ЕГѠ МЫ
ІСЦѢЛѢХОМЪ

Z lewej strony:

ВИДЪ ЕГѠ БЕЗЧЕСТЕНЪ УМАЛЕНЪ ПАЧЕ ВСѢХЪ
СЫНѠВЪ ЧЕЛОВѢЧЕСКѢХЪ



12. MAPrz V/7555

Antymins bp. Sotera Stefana Ortyńskiego OSBM (ur. 29 stycznia 1866 r.,
zm. 24 marca 1916 r.)

Od 1907 r. tytularny biskup Daulis i pierwszy greckokatolicki egzarcha
w USA

Autor: Ju. Makarewicz 1901

Datowanie: 1912 (Аців)

Wym. 50 x 42,5 cm, odbitka na batyście,

Druk: Żółkiew, Типография ОО. Базылианów, 1912 r.

Pochodzenie nieznane

Przekazane z Archiwum Archidiecezji 13 sierpnia 2020 r.

Opis jak wyżej: МАРz V/7553

Nad sceną centralną i pod sceną napisy:

ЖЕРТВЕНИКЪ БОЖЕСТВЕННИИ И СВЯЩЕННИИ
СОВЕРШИЯ ЧРЕЗЪ САМОЕ / БОЖЕСТВЕННОЕ
СВЯЩЕНОДѢИСТВІЕ ОС[ВЯ]ЩЕНЫ БОЖЕСТВЕННОЮ
БЛАГОДАТІЮ / ВСЕСВЯТАГО И ЖИВОТВОРЯЩАГО Д[У]
ХА ВО ЄЖЕ СВЯЩЕНОДѢИСТВОВАТИ / НА НЕМЪ
БОЖЕСТВЕННОЮ ЛѢТУРГІЮ ВО ЦѢРКВѢ / СТ

Napis poniższy przedzielony kartuszem herbowym pod kapeluszem biskupim z chwostami ułożonymi w trzech rzędach. Tarcza herbowa zwieńczona mitrą obrządku wschodniego na tle płaszcza herbowego, po bokach którego widoczne krzyż i żezł. Tarcza herbowa z herbem Łabędź. Po bokach herbu litery: С. О. Є. А.

РУКО[Д]ѢИСТВІЕМЪ ЖЕ И БЛАГОСЛОВЕНІЕМЪ КВР
СГѢТЕРА СТЕФАНА / ОРТИНСКАГО БОЖІЕЮ БЛА[А]ГО-
ДАТІЮ И СТ ПРЕСТОЛА РМ АПОСТОЛСКАГО / ЕПИ-
СКОПА ДЛА ГРЕКО-КАТОЛИЧЕСКИХЪ РУСИНѢВЪ / ВЪ
СПОЛУЧЕНЫХЪ ДЕРЖАВАХЪ СѢВЕРНЫЯ АМЕРИКИ /
ДНЯ: МѢС[Я]ЦА: ГОДА:

Po bokach napisów na górze na tle czarnych kwadratów medaliony z symbolami ewangelistów: św. Mateusza i św. Jana, na dole św. Marka i św. Łukasza.

Całą sceną otoczona bordiurą z napisem oddzielnym w narożach krzyżami greckimi: od góry:

СЕИ ГРѢХИ НАША НОСИТЬ И ГѢ НАСЪ БОЛѢЗНУЕТЪ
ТОЖЕ ЯЗВЕНЬ БЫСТЬ

Z prawej strony:

ЗА ГРѢХИ НАША И МУЧЕНЬ БЫСТЬ ЗА БЕЗЗАКѢНІЯ
НАША

U dołu:

НАКАЗАНИЕ МИРА НАШЕГО НА НЕМЪ ЯЗВОЮ ЕГѢ МЫ
ИСЦѢЛѢХОМЪ

Z lewej strony:

ВИДЪ ЕГѢ БЕЗЧЕСТЕНЬ УМАЛЕНЬ ПАЧЕ ВСѢХЪ
СЫНѢВЪ ЧЕЛОВѢЧЕСКѢХЪ



13. MAPrz V/7556

Antymins bp. Stefana Lewińskiego (ur. 19 grudnia 1736 r., Drohomirczany k. Stanisławowa, zm. 23 stycznia 1806 r.),

Duchowny greckokatolicki, sekretarz Gabinetu Króla i Rady Nieustającej od ok. 1775, unicki biskup pomocniczy w latach 1784–1791 (zrezygnował), nom. koadiutorem i administratorem unickiej diecezji łuckiej i ostrogskiej 13 lutego 1787 r., prekonizowany koadiutorem 22 stycznia 1788 r., prekonizowany ordynariuszem łuckim unickim 18 listopada 1798 r.

Autor: nieznany

Datowanie: 17[9]3 r. (aψ[ϣ]r)

Wym. 47,5 x 47 cm, odbitka na płótnie lnianym.

Pochodzenie nieznane

Przekazane z Archiwum Archidiecezji 13 sierpnia 2020 r.

Centralna scena zawiera *Oplakiwanie Chrystusa* w obecności Boga Ojca i w bordiurze postaci ze Starego i Nowego Testamentu. Postać Boga Ojca wylania się z obłoków. Otoczony jest On aniołami i symbolami czterech ewangelistów. Poniżej w centrum martwe ciało Jezusa złożone na ziemi, za Nim siedząca Matka Boża z rozłożonymi ku dołowi dłońmi, w tle krzyż z *arma Christi* i dwaj stojący po bokach aniołowie. Marii towarzyszy ponadto sześć postaci ustawionych po trzy z każdej strony. W szerokiej bordiurze otaczającej scenę główną ukazano proroków i świętych. W górnym rzędzie po bokach Boga Ojca znajdują się: po lewej św. Bazyli Wielki, prorok Eliasz, po

prawej św. Jan Chrzciciel, św. Paweł ze św. Janem Złotoustym. Przy lewym boku prorok Jeremiasz, Aaron, św. Jakub Apostoł, św. Grzegorz z Nazjanzu, Abraham z Izaakiem i na samym dole dwie personifikacje kontynentów: Europy i Azji. Przy prawym boku od góry: prorok Izajasz, Melchizedek, król Dawid, św. Atanazy, Mojżesz i personifikacje Afryki i Ameryki. Przy dolnej krawędzi umieszczono napisy i powyżej scenę *Ostatniej wieczerzy*, flankowaną przez proroka Daniela z lewej i proroka Jonasza z prawej strony.

Napis poniżej przedzielony herbem biskupim: pod kapeluszem biskupim z chwostami ułożonymi w trzech rzędach tarcza herbowa z herbem Lew w koronie na paludamencie zwieńczonym klejnotem: takim jak na tarczy herbowej. Po bokach paludamentu mitra biskupia wschodnia i żezi.

Б[о]ж[е]ственный, С[вя]щенный Олтарь / Г[о]с[по]да Б[о]га и Сп[а]са нашегѡ Ии[с]уса Хр[и]ста ѡсвѣщенъ, Бл[а]годатію Всес[вя]тагѡ и Животворяща- / гѡ Д[у]ха, Рукодѣйственъ же ѡ ѡс[вя]щенъ Куръ О[т]цемъ СТЕФАНОМЪ ЛЕВЪНСКИМЪ, Милостію Б[о]жією и С[вя]та- / гѡ Трона Ап[о]с[та]лскагѡ Римскагѡ Еп[и]с[ко]па Коадютора съ Наслѣдствомъ и Администратора съ всакою чиноправленіа Вла- / стію, Луцкагѡ и Острогскагѡ Еп[и]с[ко]па. Ордина с[вя]тагѡ Станѣслава Кавалера, во еже с[вя]щеннодѣйствовати на немъ / Б[о]ж[е]ственную Літургию, въ Храмѣ Року Г[о]с[по]дна: аψ[с]г М[ѣ]с[я]ца: Априля Дня: 23



14. MAPrz V/7557

Antymins bp. Jana Śnigurskiego (ur. 18 maja 1784 r. w Brześcianach w pobliżu Sambora, zm. 24 września 1847 r. w Przemyślu)

Przemyski biskup greckokatolicki (1818–1847).

Autor: nieznany

Datowanie: 1833 r. (аолг)

Wym. 47,5 x 47 cm, odbitka na płótnie lnianym.

Pochodzenie nieznane

Przekazane z Archiwum Archidiecezji 13 sierpnia 2020 r.

Opis jak wyżej: MAPrz V/7556

Napis poniżej przedzielony herbem biskupim: pod kapeluszem biskupim z chwostami ułożonymi w trzech rzędach tarcza herbowa z herbem na paludamencie zwieńczonym mitrą biskupią. Po bokach paludamentu żeł i krzyż.

Б[о]жественный, с[вя]щенный Олтарь / Г[о]с[по]да и Сп[а]са нашего І[су]са Хр[и]ста ѿсвещень, Бл[а]годатію Всес[вя]таго и Животворящаго / Д[у]ха, Рукодѣственъ же ѿ ѿс[вя]щенъ Куврь О[т]-цемъ ІОАННОМЪ СНИГУРСКИМЪ, Милостію Б[о]жією Еп[и]скопомъ Перемыс- / кимъ, Самборскимъ и Саноцкимъ и проч. и проч. во еже с[вя]щеннодѣствовати на немъ Б[о]жественную Літургію / въ Храмъ Року: аолг М[ѣ]с[я]ца: Марта Днѣ: 1



15. Nr inw. MAPrz V/7558

Antymins bp. Jana Stupnickiego (ur. 16 października 1816 r. w Zuchorzycach, zm. 22 grudnia 1890 r. w Przemyślu)

Przemyski biskup greckokatolicki (1872–1890)

Autor: nieznany

Datowanie: 1887 r.

Wym. 47,5 x 47 cm, odbitka na płótnie lnianym.

Pochodzenie nieznane

Przekazane z Archiwum Archidiecezji 13 sierpnia 2020 r.

Opis jak wyżej: MAPrz V/7556

Napis poniżej sceny:

Б[о]жественный, с[вя]щенный Олтарь Г[о]С[по]ДА Б[о]ГА и Спаса нашего ІІ[с]уСА ХР[И]СТА ос[вя]щенъ, благодатию всес[вя]таго и животворящаго Д[у]ХА, рукоюи- / ственъ же и ос[вя]щенъ Куръ ІОАННОМЪ СТУПНИЦКИМЪ, Божією Милостію Еп[и]с[ко]помъ Перемышльскимъ, Самборскимъ и / Саноцкимъ, и проч. во еже священнодѣйствовать на немъ Б[о]жественную Літургію въ Церкви С.В. Муч. Параскевіи въ Литыни Перемышль ДНА 11 Мѣсяца Октобрія Року: 1887 Иоан Єпп.



16. MAPrz V/7559

Antymin bp. Štefana [Nováka] (ur. 4 grudnia 1879 r. w Ubli, zm. 5 września 1932 r. w Budapeszcie).

Absolwent gimnazjum w Użhorodzie. Teologię studiował w Ostrzychomiu i w Wiedniu, doktorat uzyskał w 1906 r., był biskupem geckokatolickim w Preszowie (1914–1920), potem zrezygnował z biskupstwa

Autor: nieznany

Datowanie: 1915 r.

Wym. 35 x 48 cm, odbitka na płótnie lnianym.

Pochodzenie nieznane

Przekazane z Archiwum Archidiecezji 13 sierpnia 2020 r.

W centrum znajduje się scena *Złożenia do grobu*. Za martwym Chrystusem umieszczono pięć postaci, od lewej Nikodema, Jana Ewangelistę, Matkę Bożą, Marię Magdalenę i Józefa, które pochylają się nad ciałem Syna Bożego. Za nimi w tle widoczny jest krzyż z *arma Christi*. Po bokach w ozdobnych kartuszach w narożach umieszczono czterech ewangelistów, pomiędzy nimi przy pionowych bokach jeszcze raz *arma Christi*, ale w rozbudowanym zestawie. Poniżej głównej sceny znajduje się prostokątna kwatera, wewnątrz której po bokach umieszczono dwóch klęczących aniołów, podnoszących kotarę. Na środku u dołu insygnia władzy biskupiej i powyżej nich tekst.

Napis powyżej sceny:

Б[о]ж еств енный и С[вя]щенн ый Олтар ь Г[оспо]да Б[о]га и Сп[а]са
Н. / Ий[су]са Хр[ис]та. СС[вя]щен ь, Бл[а]г[о]д[а]т[и]ю все С[вя]таго
и живо[тво]р[а]щаго Д[у]ха

Napis poniżej sceny:

Рукодѣствен ь же ѿ священ ь Кур ь Стефаном ь, еп[иско]пом ь
Прашевским ь, во еже с[ва]щеннодѣствовати на нем ь Б[о]ж ественн ую
Литургию въ Храм ь 1915 Року Март ь М[ѣ]с[я]ца 19 Дна



17. MAPrz V/7560

Antymins bp. Grzegorza Chomyszyna (ur. 25 marca 1867 r. w Hadyńkowcach k. Husiatyna, zm. 28 grudnia 1945 r. w więzieniu NKWD w Kijowie),

Greckokatolicki biskup stanisławowski. Błogosławiony Kościoła katolickiego,

Autor rys. Ju. Makarewicz 1900r.

Datowanie: po 1904 r.

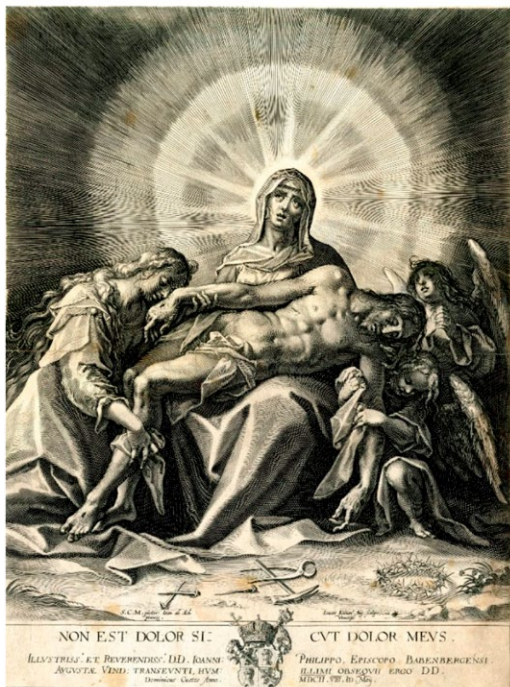
Wym. 29 x 37 cm, odbitka na batyście.

Druk [Żółkiew, Typografia OO. Bazylianów].

Pochodzenie nieznane

Przekazane z Archiwum Archidiecezji 13 sierpnia 2020 r.

Centralnie przedstawiona scena *Złożenia do grobu*. Martwe ciało Jezusa złożone na płótnie trzymanym przez archaniołów Gabriela i Michała. Za Chrystusem na tle krzyża z zawieszoną koroną cierniową i wychodzącymi od góry promieniami Matka Boża w maforionie z wyciągniętymi przed siebie otwartymi ku górze dłońmi. Scena flankowana przedstawieniami po dwóch świętych w kwaternionach. Z lewej strony św. Piotr i św. Jan Złotousty, z prawej strony św. Paweł i św. Bazyl Wielki. W narożach w medalionach symbole czterech ewangelistów. Nad sceną centralną i pod sceną napisy:



Napis:

ЖЕРТВЕНИКЪ БОЖ[Е]СТВЕННЫЙ () И С[ВЯ]ЩЕННЫЙ,
СОВЕРШИША / ЧРЕЗЪ САМОЕ Б[О]Ж[Е]СТВЕННОЕ Г[О]С[ВЯ]-
ШЕННО ДѢЙСТВІЕ ОС[ВЯ]ЩЕНЬ / Б[О]Ж[Е]СТВЕННУЮ
БЛА[Г]О[У]Д[А]Т[Ю] ВСЕС[ВЯ]ТАГО () И ЖИВОТВОРАЩАГО
Д[У]ХА / ВО ЕЖЕ СВАЩЕННО- () ДѢЙСТВОВАТИ НА НЕМЬ
/ Б[О]Ж[Е]СТВЕННУЮ ЛѢТУРГІЮ ВО ЦЕРКВѢ () СТ:

Napis poniższy przedzielony kartuszem herbowym pod kapeluszem biskupim z chwostami ułożonymi w trzech rzędach. Płaszcz herbowy zwieńczony mitrą obrządku wschodniego na tle płaszczka, po bokach którego widoczne żezł i krzyż. Na płaszczu postać Matki Bożej Pokrowy. Po bokach herbu litery: Г. Х. Є. Ст.

РУКОДѢЙСТВІЕМЪ ЖЕ И БЛАГОСЛОВЕНІЕМЪ ()
КВРЪ ГРИГОРІА / ХОМЫШИНА БОЖІЕЮ БЛ[А]ГОДАТІЮ
() И СТ. ПР[Є]СТОЛА РМ. АПОСТОЛСКАГО / МИЛОСТІЮ.
ЄПИСКОПА () СТАНИСЛАВАГРАДА И ПР. / ГОДА ѿ ВОПЛО-
ЩЕНІА ІДИА () ДНА МѢС[Я]ЦА

Po bokach napisów na górze na tle czarnych kwadratów medaliony z symbolami ewangelistów: św. Mateusza i św. Jana, na dole św. Marka i św. Łukasza.

Całą sceną otoczona bordiurą z napisem oddzielnym w narożach krzyżami greckimi: początek od góry:

ВЪ ИМА ѿЦА / И С[Ы]НА / И С[В]АТАГО Д[У]ХА / АМИНЪ

BIBLIOGRAFIA

- Archiwum Muzeum Archidiecezjalnego w Przemyślu, sygn. XXXIII/2020.
Protokół przekazania obiektów do zbiorów muzeum z dnia 12 sierpnia 2020 r.
- Bal, I. (1993). Makarewicz Juliusz (Julian). W: *Słownik artystów polskich i obcych w Polsce działających*, t. 5, Le-M. Warszawa: Instytut Sztuki Polskiej Akademii Nauk.
- Chruszczyńska, J. i Orlińska-Mianowska, E. (2009). *Tkaniny dekoracyjne. Przewodnik dla kolekcjonerów*. Warszawa: Arkady.
- Giemza, J. (2007). Antyminy władcyków przemyskich w Muzeum Greckokatolickiej Archidiecezji Przemysko-Warszawskiej. *Бюлетень* 9, 1(9) grudzień, 81–82.
- Gonosová, A. (1991). Antimension. W: A.P. Kazhdan i A.-M. Talbot (red.), *The Oxford Dictionary of Byzantium*. New York–Oxford: Oxford University Press.
- Izzo, J. (1975). *The Antimension In the Liturgical and Canonical Tradition of the Byzantine and Latin Churches*. Rome: Pontificum Athenaeum Antonianum.
- Jurkowlaniec, G. (2019). Masterpieces, Altarpieces, and Devotional Prints: Close and Distant Encounters with Michelangelo's Vatican Pietà. *Religions*, 10(5), 309, 15, <https://doi.org/10.3390/rel10050309> (dostęp: 04.09.2020).

- Nikol'skij, K. – Никольский, К. (2012). *Об антиминсах православной русской церкви* (pierwsze wyd. Санктпетербург 1872). Moskwa: Новопасский мужской монастырь.
- Nowak, A.Z. (2015). Materiały niekonieczne w księgach liturgicznych: objaśnienia dla kapłanów na przykładzie antimensionu. W: A. Groniek (red.), *O miejsce książki w historii sztuki*. Kraków: Collegium Columbinum, 147–174.
- Sidor-Ošurkevič, O. – Сидор-Ошуркевич, О. (1994). *Українська антиминсна гравюра XVII–XVIII століть. Записки Наукового Товариства імені Т. Шевченка*, t. ССXXXVI: *Праці Комісії образотворчого та ужиткового мистецтва*. Львів, 171–182.
- Stepan, A. (1999). Antyminy w ukraińskiej sztuce graficznej XVII–XX w. W: T. Stegner (red.), *Wschód – Zachód. Ukraina. Materiały z sesji naukowej*. Gdańsk: Stepan design, 147–171.
- Subotić, G. – Суботић, Г. (1984). *Упутство за израду антиминса у светогорском рукопису XV века. Зборник радова Византолошког института*, 23, 183–216.
- Ткачук, W. – Ткачук, В. (2018). Українські Православні Антимінси XVII–XVIII ст. Система функціонування та смислове навантаження. Київ: (rkps) https://shron1.chtyvo.org.ua/Tkachuk_Vitalii/Ukrainski_pra- voslavni_antyminy_XVII-XVIII_st_systema_funktsionuvannia_ta_smyslove_navantazhennia.pdf? (dostęp: 16.05.2022).
- Ūrčišin, O. – Юрчишин, О. (1999). Антимінси XVII століття єпископів перемиських, самбірських та повіту сяницького зі збірки Національного Музею у Львові. W: J. Giemza i A. Stepan (red.), *Sztuka cerkiewna w diecezji przemyskiej*. Materiały z międzynarodowej konferencji naukowej 25–26 marca 1995 r. Łańcut: Muzeum Zamek, 151–162.
- Zawisza, N. (1975). Filipowicz (Fieliepowicz, Filipowicz, Filipovicz) Jan Józef. W: *Słownik artystów polskich i obcych w Polsce działających*, t. 2, D–G. Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk: Instytut Sztuki Polskiej Akademii Nauk.

Marek Wojnarowski – kapłan, dyrektor Muzeum Archidiecezjalnego w Przemyślu, wykładowca sztuki kościelnej i symboliki ikon w Wyższym Seminarium Duchownym w Przemyślu, diecezjalny konserwator zabytków Archidiecezji Przemyskiej, doktorant Wydziału Artes Liberales UW. Autor pracy na temat wierzeń eschatologicznych na przykładzie ikon *Sądu ostatecznego* XV–XVII w. z eparchii przemyskiej i terenów sąsiednich. Bada sztukę cerkiewną, zwłaszcza ikony *Sądu ostatecznego*, ponadto interesuje się wyposażeniem wnętrz kościelnych i rzemiosłem artystycznym.

Alicja Zofia Nowak<http://orcid.org/0000-0001-5549-7550>

Uniwersytet Jagielloński

alicja.z.nowak@uj.edu.pl**Taras Shmanko**<http://orcid.org/0000-0002-0696-7736>

Ukraiński Katolicki Uniwersytet we Lwowie

shmanko@ucu.edu.ua

DOI: 10.35765/pk.2021.3803.23

*Dziennik Maksymiliana Ryłły*¹

STRESZCZENIE

W zbiorach Narodowego Muzeum im. Andrzeja Szeptyckiego w Lwowie znajduje się rękopiśmienny, łacińskojęzyczny sześciotomowy *Dziennik* unickiego biskupa Maksymiliana Ryłły (ok. 1715–1793), który dotąd nie stał się przedmiotem głębszych naukowych badań i starań edycyjnych. Dzieło obejmuje okres od 1742 do 1793 r., który był rokiem śmierci jego autora. W naszej publikacji proponujemy czytelnikom zapoznanie się z początkowym fragmentem pierwszego tomu (lata 1742–1756) *Dziennika* Maksymiliana Ryłły, który przedstawia wydarzenia z roku 1742/1743.

SŁOWA KLUCZE: diariusz, rękopis, monaster, Kościół unicki

ABSTRACT

Maksymilian Ryłły's *Diary*

In the collection of the Andrey Sheptytsky National Museum of Lviv, there is a handwritten, Latin-language, six-volume *Diary* of the Uniate bishop Maksymilian Ryłły (ca. 1715–1793), which has not yet become the subject of deeper scientific research and editing efforts. The work covers the period from 1742 to 1793, which was the year of its author's death. In our publication, we present the opening fragment of the first volume (years 1742–1756) of Maksymilian Ryłły's *Diary*, which presents the events of 1742/1743.

KEYWORDS: diary, manuscript, monastery, uniate Church

1 Opracowanie tekstu jest wykonywane w ramach projektu grantowego IDUJ (POB Heritage), w konkursie *Humanistyka cyfrowa*.

W zbiorach Narodowego Muzeum im. Andrzeja Szeptyckiego we Lwowie znajduje się rękopiśmienny, łacińskojęzyczny sześciotomowy *Dziennik* unickiego biskupa Maksymiliana Ryłły (ok. 1715–1793), który dotąd nie stał się przedmiotem głębszych naukowych badań i starań edycyjnych.

Dzieło obejmuje okres od 1742 do 1793 r., który był rokiem śmierci jego autora. Pierwszy tom *Dziennika* odnosi się do czasu (1742–1756), w którym ojciec Maksymilian – mnich bazylianin – po ukończeniu studiów teologicznych w Rzymie w 1742 r. i uzyskaniu stopnia doktora otrzymał święcenia kapłańskie. Po powrocie ze studiów ze względu na wybitne zdolności i talent kaznodziejski powierzono mu realizację ważnych zadań związanych z działalnością zakonu i całego zjednoczonego z Rzymem Kościoła ruskiego w metropolii kijowskiej. Ojciec Maksymilian został mianowany kaznodzieją w kościele ojców bazylianów w Witebsku, a następnie wikariuszem klasztoru Świętej Trójcy w Wilnie. W 1747 r. Ryłło przyjął obowiązki prokuratora litewskiej prowincji bazylianów w Rzeczypospolitej i rezydując w Warszawie, zajmował się sprawami zakonu w nuncjaturze apostolskiej i na dworze królewskim. Dzięki tej służbie poznał wielu przedstawicieli zarówno politycznych, jak i kościelnych elit w Rzeczypospolitej. Wszystko to w połączeniu z jego niezwykle aktywnością sprawiło, że miał znaczący wpływ na przebieg wielu ważnych procesów zachodzących w Kościele unickim.

W 1756 r. w związku z przeniesieniem ówczesnego biskupa Filipa Wołodkowicza do eparchii włodzimierskiej diecezja chełmska zwolniła się, a dzięki staraniom wojewody kijowskiego Stanisława Potockiego o. Maksymilian został biskupem nominatem. Święcenia biskupie otrzymał dopiero w 1759 r.

Chełmski, a nieco później także przemyski biskup unickiej Cerkwi był wybitną postacią w kościelnym środowisku. Dzięki jego staraniom powstały seminaria duchowne w Chełmie i Przemyślu, występował z odezwaniami do rządu austriackiego o równouprawnienie duchowieństwa łacińskiego i unickiego, organizował kapituły katedralne, przeprowadzał liczne duszpasterskie wizytacje w swoich diecezjach. W pewnym okresie biskup Ryłło był nawet prześladowany i więziony, ponieważ w imieniu apostolskiej nuncjatury odwiedzał parafie Prawobrzeżnej Ukrainy, które w tym czasie znajdowały się pod władzą Moskwy.

Z *Dziennika* dowiadujemy się, że autor był uczestnikiem słynnej kapituły w Dubnie w 1743 r., w trakcie której doszło do połączenia dwu bazylikańskich prowincji zakonnych litewskiej i ruskiej (polskiej) w jeden Zakon Świętego Bazylego Wielkiego. Było to jedno z ważniejszych wydarzeń w historii bazylianów i choć sama kapituła trwała krótko (26 kwietnia – 12 czerwca 1743 r.), to w pewnym sensie przygotowywano się do niej ponad 20 lat, ponieważ plan połączenia prowincji był zadaniem

wyznaczonym już w 1720 r. przez synod zamojski – przełomowy dla Kościoła unickiego.

W naszej publikacji proponujemy czytelnikom zapoznanie się z początkowym fragmentem pierwszego tomu (lata 1742–1756) *Dziennika* Maksymiliana Ryłły, który przedstawia wydarzenia z roku 1742/1743.

Narracja opublikowanego fragmentu *Dziennika* jest opisem swoistej peregrynacji autora z miasta Dubna, gdzie odbyła się wspomniana bazylikańska kapituła, do Wilna. Po drodze Ryłło odwiedzał liczne klasztory bazylianów, spotykał się z miejscowymi mnichami i podawał wiele informacji o charakterze obyczajowym. Szczególnie ciekawe są opisy relacji interpersonalnych w środowisku duchownym, spostrzeżenia ojca Maksymiliana dotyczące stosunków metropolity z biskupami metropolii kijowskiej oraz walk o wakujące trony biskupie prowadzonych przez różne grupy wpływów: zakon bazylianów, miejscową magnaterię, dwór warszawski oraz apostolską nuncjaturę.

Warta uwagi jest także geografia opisywanych miejsc podróży ojca Maksymiliana, który przemieszczał się bardzo często pomimo ograniczonych w owym czasie możliwości komunikacyjnych.

Wśród różnych interesujących informacji w *Dzienniku* znajdujemy świadectwo kontaktów bazylianów z przedstawicielami łacińskich zakonów. W opublikowanym fragmencie dostrzegamy, że niekiedy były to napięte relacje, które według autorskiego komentarza były wynikiem konfesyjnej nierówności („nierówności obrządków”).

W swoich szczegółowych notatkach ksiądz Maksymilian odsłania przed nami kulisy życia w zakonie bazylianów, skrupulatnie dokumentuje wydarzenia, których był świadkiem, nakreśla sylwetki ich uczestników.

Wartość zabytku podnosi warstwa dokumentalna, dołączone do dziennika kopie listów i inne cenne poznawczo świadectwa.

Wstępna analiza publikowanego niżej tekstu wskazuje, że autor mógł spisać swoje świadectwo jakiś czas po wydarzeniach, których był uczestnikiem. Świadczy o tym brak dokładnego datowania we wspomnianym fragmencie, zwłaszcza błąd dotyczący wyznaczenia czasu kapituły dubieńskiej, która w rzeczywistości odbyła się nie w 1742 r., a rok później.

Przedkładamy uwadze czytelników zaledwie fragment *Dziennika*, który został uprzednio odczytany i spisany z łacińskiego oryginału, a następnie przetłumaczony na język polski. Czynimy to w przekonaniu, że jest to cenny zabytek piśmiennictwa wielonarodowej Rzeczypospolitej, ciekawe świadectwo epoki, rezerwuar informacji, który powinien być dostępny dla przedstawicieli wielu dziedzin i pól badawczych (humanistów, socjologów, ekonomistów). Praca zespołu badawczego jest ukierunkowana na przygotowanie w przyszłości krytycznej edycji całego *Diariusza* wraz z tłumaczeniem.

Dziennik Maksymiliana Ryłły

Opowieści o tym, co działo się od 1742 roku² w litewskiej prowincji zakonu św. Bazylego Wielkiego, i o czym się dowiedziałem.

W tym roku odbyła się słynna kapituła naszego zakonu w Dubnie³, a pod jej koniec spotkałem księdza Nowosielskiego, który wrócił z Włoch. To, co się tam wydarzyło, jest szeroko opisane zarówno w aktach kapituły, jak i przez różnych mnichów naszego zakonu. A otrzymałem tam od wielbego ojca prowincjała skierowanie do Witebska na ambonę. Nie miałem zasobów, aby odbyć tak długą podróż, ale opatrność Boża mnie nie opuściła i do przyścia mi z pomocą skłoniła Czcigodnego i Przewielebnego Ojca Lisańskiego⁴, opata połockiego i nowo wybranego protokonsultora prowincji litewskiej. Ten dobroczyńca zabrał mnie do swego powozu i pojechaliśmy z Dubna do Ołyki do Jaśnie Wielmożnego Laskarisa⁵, który przewodniczył tej kapitule w imieniu nuncjusza apostolskiego. Zatrzymaliśmy się tam kilka dni, a Jego Świątobliwość Laskaris wysłał do Rzymu wieści w języku włoskim o ruskich biskupach i mnichach. Nakazał mi je przepisać w wielkiej tajemnicy. Jeden egzemplarz wysłano do Rzymu, drugi zatrzymał u siebie.

Stamtąd udaliśmy się do Włodzimierza, gdzie obchodziliśmy uroczystość św. Onufrego. Jadąc dalej, dotarliśmy do Wysokich Litewskich, gdzie zatrzymaliśmy się na kilka dni u szlachetnego pana Bujnickiego, starosty Kraszuckiego, właściciela tego majątku. Później, pokonując różne trudy podróży, przybyliśmy do Żywowic i spędziliśmy tam kilka dni. W klasztorze tym byli ci dwaj mnisi, którzy na kapitule w Dubnie odważyli się niesłusznie oskarżyć księdza Lisańskiego o różne przewinienia; ponieważ owe zarzuty były fałszywe i nieudowodnione, oskarżyciele ponieśli zasłużoną karę. Tych dwóch zwano: pierwszego – Teofil Jarytkiewicz, drugiego – Haraczyk. Obu oddelegowano na kapitułę z tego monasteru. Będąc w tym monasterze, w pełni zrozumiałem, że muszę znosić (k. 1v) zawiść ze strony braci. Pewien mnich obrażał czcigodnego i wielbego ojca protokonsultora najwulgarniejszymi słowami, między innymi powiedział dosłownie: „Mamy księdza Zabłockiego, żeby cię wziąć w cugle”.

2 W istocie opisuje wydarzenia z 1743 r.

3 Zgodnie z historiografią Kapituła w Dubnie odbyła się w 1743 r. zob. np. Pidruchii, 1992, s. 175–182.

4 Herakliusz Lisański (1702–1771).

5 Jerzy Maria Laskaris (1706–1795) – tytularny biskup zenopolitański, arcybiskup teodozyjski, urzędnik Kongregacji Rozkrzewiania Wiary, łaciński patriarcha Jerozolimy (od 1765 r.)

Mimo to mnich ten został zwolniony bez kary: wszystko przezwyciężyła cierpliwość czcigodnego i wielebnego ojca protokonsultora.

Kiedy jechaliśmy dalej do Borunów i rozmawialiśmy ze Świętobliwym i Wielebnym Ojcem Protokonsultorem o stanie naszej prowincji, usłyszałem, co następuje. W drodze na kapitułę w Dubnie czcigodny i wielebny ojciec protokonsultor odwiedził klasztor Żyrowicki, a stamtąd od pewnego mnicha o imieniu Serapion, który przez kilka lat pracował w mieście Bieszynkowicze przy nawracaniu schizmatyków, a w Żyrowicach służył jako egzorcysta i prowadził pobożne życie, otrzymał tajemne ostrzeżenie: „Wiedz, Ojcze, że na nadchodzącej kapitule będziesz musiał wiele przetrzeć i od twojej wielkodusznej wytrwałości zależeć będzie nieskazitelność całego zakonu w różnych sprawach”. Proroctwo to potwierdził rzeczywisty przebieg wydarzeń: metropolita z innymi biskupami, zwłaszcza łuckim i pińskim, promując swoją supremację, zamierzali ustalić różne szkodliwe dla zakonu konstytucje, zwłaszcza te, które naruszały możliwość wyłączenia mnichów [spod władzy biskupiej]. I osiągnęliby to, gdyby nie stanęła im na drodze wzorcowa odwaga tego ojca. Na kapitule w Dubnie zrobiłby on nawet więcej, gdyby nie przeszkodziły mu machinacje wielu ludzi. Przewodnictwo na kapitułach generalnych nigdy nie zostałoby oddane metropolicie, gdyby serca zgromadzonych na kapitule mnichów nieustannie kierowały się zgodą; a wszystko dlatego, że serca wielu zniewoliło pragnienie zdobycia przewodnictwa. A tenże mnich, o którego proroctwo chodziło, zmarł oto taką śmiercią. Opat żyrowicki wysłał go do Bytenia po ryby. Wyjeżdżając, pożegnał się ze wszystkimi żyrowickimi mnichami i żartował ze wszystkimi, że już nie wróci. A w byteńskim monasterze pozdrawiając miejscowego opata, powiedział, że przyszedł umierać i dlatego usilnie prosił opata o [oddzielny] pokój. Kiedy wszedł, upadł na kolana i modlił się, a wówczas zaczęła go męczyć gorączka. Następnego dnia, gdy jego stan się pogorszył, poprosił o spowiedź świętą i namaszczenie. Wzmocniony tymi sakramentami poprosił obecnych mnichów, aby zabrali go do ogrzewanego szpitala. Życzenia umierającego człowieka zostały spełnione. Wkrótce poprosił braci [2] o odprawienie zwyczajnego porządku dla umierających. Śpiewając antyfonę *Pod Twoją obronę*, gdy pozostali bracia czytali litanie do wszystkich świętych – oddał ducha. Wszystko to usłyszałem od naocznego świadka, wielebnego ojca Serapiona Jacewicza.

Po zwiedzeniu [?]skiego⁶ klasztoru kontynuowaliśmy naszą podróż do Nowogródka, gdzie obchodziliśmy uroczystość najświętszych apostołów Piotra i Pawła. Na krótko przed kapitułą zmarł w tym klasztorze opat, ksiądz Orański. Widziałem wielki chaos i niezdiscyplinowanie mnichów.

6 Po poprawieniu przez autora *Dziennika* pomyłkowo wpisanej nazwy miejscowości tekst stał się nieczytelny.

Wraz z nami przybył nowy opat, wielbny ksiądz Paszkowicz, który wcześniej pełnił funkcję wikariusza połockiego monasteru. Zatrzymaliśmy się tam na kilka dni, zarówno na odpoczynek od drogi, jak i przy okazji mianowania nowego opata.

Z Nowogródka pojechaliśmy do Borunów. Podczas tej podróży czcigodny i wielbny ojciec protokonsultor wyznał mi, że czcigodny i wielbny ojciec Zabłocki, protokonsultor zakonu, opat byteński odpowiedział mu, że ponoć ja rzucałem różne oskarżenia zniesławiające i siałem kłóć między wyżej wspomnianymi dwoma ojcami (ponad pół roku w Rzymie razem z przewielebnym ojcem Zabłockim studiowaliśmy teologię). Aby pokazać, jak bardzo to nie odpowiada prawdzie, mogłem podać fakty świadczące o mojej niewinności, ale także wziąć na świadka rewidenta mojego sumienia [spowiednika]. Moja zmieszana ze łzami mowa przekonała czcigodnego i wielbnego ojca protokonsultora. A ja podziwiałem i chwaliłem w sercu roztropność tego człowieka, który zdołał podczas tak długiej podróży ukryć swój ból wywołany tym, co usłyszał o mnie od księdza Zabłockiego i nie okazywać żadnych oznak wrogości.

Kiedy przybyliśmy do Borunów, zostaliśmy najserdeczniej przyjęci przez miejscowego opata wielbnego ojca Łukianowicza. Przed moim wyjazdem do Rzymu tenże wielbny ojciec Łukianowicz wykladał filozofię w połockim monasterze, a ja byłem jego uczniem. Podczas naszego pobytu tutaj czcigodny ojciec protokonsultor przy jakiejś okazji opowiadał o księdzu Zabłockim. Tu też wyszło na jaw, że jakobym ja, według słów księdza Zabłockiego, postanowił siać kłóć w Rzymie. Kiedy wielbny ojciec protokonsultor powiedział to otwarcie, wielbny ojciec Łukianowicz, broniąc mojej niewinności, wyznał odnośnie ojca Zabłockiego, że jeszcze przed jego wstąpieniem do zakonu był wrogo nastawiony do ojca Ryłły. Nawet kiedy ks. Zabłocki pobierał nauki z przewielebnym ojcem Łukianowiczem w ołmunieckim alumnacie, (k. 2v) to wielokrotnie wyrażał swoje niezadowolenie z czcigodnego i wielbnego ojca, a nawet obrażał go słowem. A wszystko dlatego, że ojca Zabłockiego wysłano na studia nie do Rzymu, a do Ołomuńca. Ale winien to zarzucać nie świętobliwemu i wielbnemu ojcu Lisańskiemu, który w tym czasie był sekretarzem wielbnego ojca prowincjała Tumiłowicza, ale własnej słabości, ponieważ był bardzo słaby i z każdego dnia odczuwał niemoc, więc nie można go było wysłać do Rzymu. Zatem w jego miejsce pojechał tam wielbny ojciec Stebnowski; ale po powrocie z Rzymu wielbnego ojca Stebnowskiego, kiedy prowincją kierował wielbny ojciec Połatyło [Polatiło], wielbnego ojca Zabłockiego przeniesiono z Ołomuńca do Rzymu.

Potem następcą wielbnego ojca Zabłockiego w alumnacie ołmunieckim został wielbny ojciec Warzacki, a z nim przebywał także wielbny ojciec Artecki. Ci dwaj ojcowie nieustannie wszczynali konflikty z ojcami

Towarzystwa Jezusowego, rektorami szkoły. Obaj więc nie ukończyli studiów teologicznych, ale zostali odesłani do prowincji. A później nie było u nich już żadnej kontynuacji i dla naszych [zakonników] alumnat ustał. I choć moim zdaniem tego samego należy chcieć dla innych alumnatów, aby nie hańbić czci zakonu i nie dopuszczać niegodnych, to i tak byłoby chlubniej, gdyby nie zostali wypędzeni i tak jak ich poprzednicy wrócili do domu po ukończeniu studiów.

Zatrzymaliśmy się na kilka dni w Borunach, a potem ruszyliśmy do Wilna. Tam Najjaśniejszy Ogiński, kasztelan Trocki, fundator naszego klasztoru w Tadulinie w witebskim województwie, umówił się z czcigodnym i przewielebnym ojcem protokonsultorem na termin wprowadzenia naszych mnichów do wyżej wymienionego monasteru w niedzielę po święcie Narodzenia Najświętszej Maryi Panny. W święto Proroka Eliasza opuściliśmy Wilno, a wraz z nami w kierunku Białej Rusi wyruszył wielbny ojciec Jackiewicz, który, będąc skrajnie słaby, nie zdołał ukończyć teologicznych studiów w wileńskim alumnacie.

Dotarliśmy do Berezwecza, gdzie zatrzymaliśmy się na kilka dni; następnie ruszyliśmy do Sudziłowiczów, gdzie spędziliśmy kilka dni; a stamtąd – do Połocka.

Przewielebny ojciec protokonsultor, aby zwalczyć swoją słabość, zamierzał przez kilka dni pić wino lecznicze. Dla większej wygody opuścił klasztor w Sudziłowiczach i zabrał mnie ze sobą. Przyjechał tam wielbny ksiądz Żaba, którego z ambony w Żyrowicach przeniesiono do Połocka, aby wyklądał filozofię. Jemu i mnie, a także wielbnemu bratu Jackiewiczowi (k. 3) wielbny ojciec protokonsultor polecił wygłosić kazania na najbliższym otwarciu nowo założonego klasztoru w Tadulinie: mnie podczas pierwszej wieczerni, wielbnemu ojcu Żabie – na liturgii, wielbnemu bratu Jackiewiczowi – na drugiej wieczerni. Tak więc zostałem w Sudziłowiczach przez kilka dni, przygotowując się do kazania, a potem wysłano mnie do Witebska, gdzie wezwano mnie listem obediencyjnym. Przyjechałem do Dobryhorów, a potem, tuż po święcie Ścięcia św. Jana Chrzciciela – do Witebska. I w dniu tego święta odwiedziłem mojego brata, który posiada wioski dwie leuki⁷ od Bieszynkowiczów.

Po przyjeździe do Witebska dostrzegłem zmiany w monasterze. Przewielebny Ojca Kniaziewiczza [Kniazewicza?], opata, który został mianowany opatem w Pustynkach Mścislawskich, zastałem przewielebnego ojca Czczkowskiego, sekretarza prowincji. Następnego dnia po moim przybyciu monaster został mu przekazany przez księdza Bohdanowicza, głowę nowego tadulińskiego monasteru, [wyznaczonego] na komisarza

7 Leuka – galijska mila, miara długości równa odległości, którą mężczyzna może przejść w ciągu godziny (1500 kroków, około 4,8 km).

do wykonania tego aktu. Ten drewniany klasztor witebski, który kilka lat wcześniej płonął, miał tak nędzne mieszkania, że mnie, wykonującemu obowiązki kaznodziejskie, przypadł nocleg w stajni; i choć dzięki bogatej fundacji tego klasztoru po pożarze udało się wybudować lepszy, murowany budynek, to przynajmniej na początku tego zbożnego dzieła przeszkadzało niedbalstwo opata, a raczej jego nieokiełznana dążność do zaoszczędzenia pieniędzy, gdyż nie dbał o dobro wspólne, lecz o własny pożytek. Mieliśmy drewnianą cerkiew zbudowaną przez wdowę o imieniu Hapiejicha. Ta pobożna kobieta wydała na kościół około dziesięć tysięcy. Gdyby jednak wydała tak dużo pieniędzy na murowaną cerkiew, byłaby to mądrzejsza decyzja, zwłaszcza że w różnych częściach Witebska co roku wybuchają wielkie pożary.

W zeszłym roku miało miejsce kuriozalne wydarzenie. Klasztor oo. Dominikanów został zbudowany w pobliżu synagogi żydowskiej, więc hałas Żydów wypełnił nie tylko ich klasztor, ale także cerkiew. Do klasztoru przybył pewien dominikanin imieniem Wołodkowicz. Pchnięty być może nadmierną zazdrością, pewnego dnia, gdy w synagodze odbywały się jakieś uroczystości, zabrał ze swojego kościoła monstrancję z darami Najświętszego Sakramentu i razem z dwoma sługami ołtarza, którzy kroczyli przed świętymi darami, wszedł do synagogi. W ten sposób zmusił do ucieczki Żydów, którzy ledwie, a raczej wcale się tego nie spodziewali: lubo byli przerażeni czymś tak niesłychanym, czy też najwyższy władca natury tak nimi pokierował, aby judejska wiarołomność nie zbezcześciła świętego sakramentu. A kapłan niepohamowany w swej gorliwości natychmiast poświęcił synagogę i sprawował boski sakrament; a następnego dnia wznosił nad synagogą krzyż i nazwał ją kościołem Trójcy Świętej. Kiedy miejscowy ordynariusz dowiedział się o tym, to natychmiast rozsządził sprawę, powołał komisję i zakazał dostępu do tego kościoła. Zdecydowano wówczas, że Żydzi mają przenieść drewniany budynek w inne miejsce; teren pod kościołem został skonfiskowany i za pieniądze przekazany ojcom dominikanom. Ale na świeckim sądzie mieszczan nie wiadomo z jakiego powodu obłożono grzywną w wysokości tysiąca talarów, podając jako przekonujący powód zakłócenie spokoju publicznego – jak gdyby to mieszczanie mieli tłumić gorliwość ojca dominikanina. Synagogę żydowską przeniesiono na przedmieścia.

Kilka dni później do Witebska przybył przewielebny Protokonsultor Prowincji, który zmierzał do Tadulina, aby wcielić nas do nowej fundacji [monasteru]; bo następną niedzielą miała być świętem imienia Maryi⁸. W sobotę na wieczór dotarliśmy na miejsce fundacji na sześć leuk od

8 Święto Najświętszego Imienia Maryi obchodzone dziś 12 września było popularne w Hiszpanii w XVI w., a papież Innocenty XI w 1683 r. rozpropagował święto w całym Kościele w podzięce za zwycięstwo Jana Sobieskiego pod Wiedniem.

Witebska. Ja, zgodnie z wydanym wcześniej zarządzeniem, wygłosiłem kazanie na pierwszej wieczerni; na liturgii – Wielebny Ojciec Żaba; ostatniej wieczerni – ks. brat Jackiewicz. Jego słabość nie pozwoliła mu jednak dokończyć kazania: gdy tylko wygłosił wstęp, jego słabość natychmiast stała się tak wielka, że niektórym wydawało się, że nie żyje. Byli tacy, którzy myśleli, że to dla niego kara, bo ledwie wyświęcony na kleryka podczas kazania używał kapłańskich szat liturgicznych: wydał mu jednak zgodnie z powiadomieniem na ten akt zgodę przewielebny ojciec. Niezglębione są wyroki boskie, które w cudowny i łagodny sposób prowadzą nas, śmiertelników, do ostatecznego celu.

Po wieczerni przewielebny ojciec protokonsultor spotkał się z fundatorami i podziękował im za szczodrość uroczystym przemówieniem, którzy w nowo założonym klasztorze – wprawdzie drewnianym, ale wygodnym – zatrzymali się. Po podziękowaniach czcigodni założyciele udali się do swojego dworu. A nasz chory mnich [4] zaburzył dotąd spokojne wydarzenie, ponieważ jego rosnąca słabość przstraszyła wielu mnichów. Pomógł mi pan Fazolt, lekarz nadworny Najjaśniejszego Wojewody Witebskiego, który był obecny w Tadulinie; około północy musiałem iść do dworu i przyprowadzić lekarza do chorego. Stwierdził, że jedyną przyczyną słabości było tego dnia niedożywienie i trochę nas uspokoił, zapewniając, że pacjent do jutra wyzdrowieje. Tak też się stało.

Wielebny ojciec Bohdanowicz został mianowany miejscowym opatem, wikariuszem i kaznodzieją wielebnego ojca Trabeckiego, spowiednikiem wielebnego ojca Bleszczyńskiego; i jeszcze trzech innych mnichów, ponieważ monaster został ufundowany dla sześciu mnichów. Byłaby ona bardzo dobrze zaopatrzona, gdyby dobrobyt mnichów nie został przytłoczony ogólną ruiną tego królestwa (w czasie której ledwo kiedy wypłacane jest to, co należne). Założyciel wyznaczył wioskę i zapisał tysiąc talarów we wszystkich majątkach; ale czy spełni on swój zapis, jest wątpliwe.

W drodze powrotnej z Tadulina świątobliwy i przewielebny ojciec protokonsultor okazał mi wiele życzliwości i wyznał, że nigdy nie wierzył w to, co jemu mówił [o mnie] przewielebny ojciec Zabłocki. Wspomniałem o tym powyżej.

Świątobliwy i przewielebny Ojciec Protokonsultor wyjechał z Witebska do Połocka w samo święto Narodzenia Najświętszej Maryi Panny i zaprosił mnie do wygłoszenia kazania do Machirowa: tam w uroczystość Pokrowu Najświętszej Maryi Panny wprowadzono do nowej cerkwi cudowną ikonę Najświętszej Panny Maryi i odbyło się to niezwykle uroczyście i z towarzyszeniem licznie zgromadzonych tłumów. Obiecałem wypełnić ten obowiązek za zgodą świątobliwego i wielebnego ojca opata witebskiego, bo jego wola jako opata przesądzała o mojej. Świątobliwy ojciec Kniazewicz [Kniazewicz] wyjechał jako opat z Pustynek

Mściślawskich. Kiedy opuszczał klasztor, krążyły pogłoski, że zabrał ze sobą część rzeczy przekazanych do monasteru. Jednak natychmiastowe dochodzenie wykazało, że to nieprawda; najpewniejsze było jednak to, że zabrał ze sobą tysiąc florenów, które podarowała klasztorowi pewna wdowa mieszcanka imieniem Hopowa: wynikało to z zapisu i rejestru finansowych zobowiązań. Podczas konsultacji został on zmuszony do ich zwrotu, podobnie jak innych pieniędzy |4v|, tak więc konsultacja prowincjalna na prośbę księdza przeora witebskiego zarządziła zwrot tysiąca florenów.

Gdy nadeszło święto Pokrowu Najświętszej Maryi Panny, ja, za pozwoleniem świątobliwego opata, udałem się do Połocka, a następnie do Machirowa, gdzie w przeddzień uroczystości na wieczorni wygłosiłem kazanie. Wprowadzenie ikony odbyło się rano. Ikonę Najświętszej Maryi Panny wyniesiono z pospolitego namiotu i do cerkwi przyniósł ją Najjaśniejszy Żaba, wojewoda miński, wraz z trzema innymi współtowarzyszami. Spodziewali się przybycia Jego Świątobliwości Arcybiskupa Połockiego, ale różne sprawy zatrzymały go w Wilnie.

Po moim powrocie do Witebska, kiedy przyjechał wyznaczony przez spowiednika wielebny ojciec Jotko, byłem też spowiednikiem u sióstr. Pewnego razu przewielebny ojciec opat powiedział mi z bólem, że zakonnice przywłaszczyły sobie nasz potyr (kielich), który pożyczyły do swojej cerkwi, chcąc zrekompensować sobie rzekomo wyrządzone im szkody. Niby to nasz monaster zniszczył kilka zasłon pożyczonych na święto błogosławionego męczennika Jozafata. Nie mogły jednak tego dowieść. Po tej historii świątobliwy i wielebny ojciec opat powiedział mi, abym zażądał kielicha, który zakonnice pożyczyły z naszej cerkwi. Ponieważ zakonnice nie oddały jej ojcu zakrystianowi, który chciał zwrotu swojego, postanowiono, że kielich zostanie zabrany bez wiadomości zakrystianina zakonnic, aby tylko zrobić to sprawnie. I tak też się stało. Po odprawieniu nabożeństwa, póki zakrystianin niczego nie podejrzewał, zwróciłem naszej cerkwi kielich po dwóch latach jego nieobecności. Gdy sprawa doszła do opata i mniszek, wszystko obeszło się śmiechem. Z tego wydarzenia widzimy, jak ostrożnie trzeba pożyczać cerkiewne rzeczy.

Zmarł pewien szlachcic Larski. Pochówek był wyznaczony u ojców [bernardynów-skreślono] jezuitów. Kiedy ciało mieli wnosić do cerkwi na uroczyste egzekwie, zaprosili dominikanów, bernardynów i naszych. Ojcowie dominikanie chcieli przewodzić procesji czyli iść na czele wszystkich innych zakonów. Nasi zaprotestowali i ostatecznie to oni zajęli bardziej zaszczytne miejsce, wtedy dominikanie zawrócili do klasztoru i nie wzięli udziału w kondukcje. Takie sprzeczki odnośnie pierwszeństwa często są prowadzone z naszym zakonem, a wszystko przez nierówność obrządków. Dla naszych lepiej by było w ogóle nie brać udziału w takich

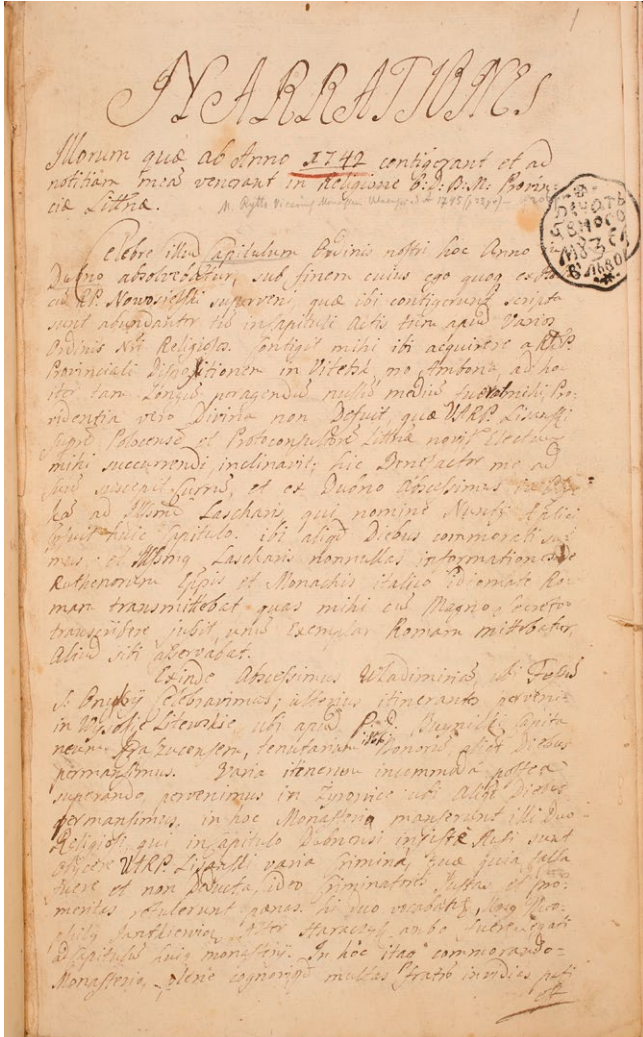
procesjach, bo zakonnicy łacińskiego obrządku swoją liczebnością znacznie naszych przewyższają w tych stronach.

Ojcowie jezuici zaprosili naszych na uroczystość świętego Franciszka Ksawerego. Tam nasi odśpiewali liturgię, a dokładnie – świątobliwy ojciec Jacewicz, wikariusz, a ja wygłosiłem kazanie. Zaproszono nas na obiad. Jeden z nich wyrzucał nam, że służby nie śpiewał opat. Ale to stało się w odpowiedzi na ich czyn, kiedy na uroczystej liturgii w naszej cerkwi z okazji święta błogosławionego męczennika Jozafata oni przysłali swojego spowiednika, a rektor pojechał do wsi.

БОБЛІОГРАФІА

- Lorens, B. (2014). *Bazylianie prowincji koronnej w latach 1743-1780*. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego.
- Рідручнії, Р. – Підручний, П. (1992). Василянський Чин від Берестейського з'єднання (1596) до 1743 року. W: *Нарис історії Василянського Чину Святого Йосафата*. Рим: Видавництво ОО. Василян, s. 175–182.
- Wereda, D. (2013). *Біскупі уніцької метрополії кїївської в XVIII віку*. Siedlce-Lublin: Wydawnictwo Werset.

Taras Shmanko – kierownik Katedry Liturgicznych Nauk na Wydziale Filozoficzno-Teologicznym Ukraińskiego Katolickiego Uniwersytetu we Lwowie, jeden z koordynatorów programu „Kijowskie chrześcijaństwo” w Centrum Religijnym im. Ihora Skoczyliasa we Lwowie. Brał udział m.in. w zespołowych pracach, których rezultatem jest przygotowana kilkusetstronicowa publikacja dokumentów prowincjalnego synodu zamojskiego (1720) wraz z tłumaczeniami dokumentów z łaciny i języka polskiego. Prowadzi od lat indywidualne badania rękopiśmiennych trebników z XVI–XVIII w. (kodykologiczne opisy manuskryptów cyrylickich i opracowanie katalogu). Redaktor w wydawnictwie Svichado, m.in. redaktor wydawniczy ukraińskiej wersji 6-tomowej edycji *Międzynarodowego Komentarza Biblijnego* (The International Bible Commentary).



Zdjęcie oryginału Dziennika ojca Maksymiliana Stanisława Ryłły SJ

Konrad Chmielecki
<http://orcid.org/0000-0002-7258-1620>
Uniwersytet w Białymstoku
k.chmielecki@uwb.edu.pl
DOI: 10.35765/pk.2021.3803.24

Jak „widzą” niewidomi? Problematyka nowych widzialności i reprodukcji pola społecznego „widzenia” u osób niewidomych jako „podmiotów wizualnych” w perspektywie studiów kultury wizualnej¹

STRESZCZENIE

Artykuł porusza problematykę nowej widzialności i reprodukcji pola społecznego „widzenia” u osób niewidomych jako „podmiotów wizualnych” w perspektywie studiów kultury wizualnej. Przyjmując założenie, że kultura wizualna pociąga za sobą rozważania na temat ślepoty, niewidzialnego, niewidomego w perspektywie społecznej, autor śledzi, w jaki sposób niewidomi funkcjonują jako podmioty wizualne w społeczeństwie wizualnym, czyli osoby konstytuujące aktywny społecznie środek wzroku (niezależnie od jego biologicznej zdolności widzenia) oraz jako efekt szeregu kategorii podmiotów wzrokowych. W tym kontekście Nicholas Mirzoeff odwołuje się do przykładu niewidomych, którzy na początku ery panoptycznej stali się przedmiotem społecznej troski państwa, co doprowadziło do powstania instytucji państwowych dla niewidomych. Panoptyzm stworzył niewidomych jako „naturalny” cel społeczeństwa, państwa i troski, właśnie dlatego, że „widzenie” i „bycie widzianym” stały się problematyczne w trosce dyscyplinarnego państwa narodowego. W eseju *The Question of Cultural Identity* Stuart Hall wyróżnia trzy typy podmiotów: oświeceniowy, socjologiczny i postmodernistyczny. Odniesienie do racjonalnego podmiotu dotyczy także osób niewidomych. Mitchell wspomina *Optykę* René Descartesa, w której filozof uważał wzrok za „rozszerzoną formę dotyku”, porównując go do „kija używanego przez niewidomych” do wzmocnienia ścieżki w realnej przestrzeni. Podobnie w perspektywie podmiotu ponowoczesnego warto przywołać model „widzenia bez patrzenia” Paula Virilia – reprodukcji intensywnej ślepoty, która jest ostatnią formą „industrializacji ślepoty” przez „maszyny widzenia”. Koncepcja podmiotu fraktalnego Jeana Baudrillarda dowodzi, że życie niewidomych

1 Artykuł jest poszerzoną formą badań opublikowanych w monografii Chmielecki, 2018.

jest „społeczną konstrukcją widzenia”. Podmiot wizualny, który znajdujemy w koncepcji bioobrazów W.J. T. Mitchell, prowadzi nas do wniosku, że obrazy można tworzyć tak, jak obrazy przedmiotu, wyczuwając je w wyobraźni. Nicholas Mirzoeff proponuje wprowadzenie terminu „zdarzenie wizualne” zamiast pojęcia „podmiot wizualny”; jest on generowany w interfejsie z technologią wizualną w procesie komunikacji za pośrednictwem komputera, w którym mogą uczestniczyć również osoby niewidome. Wreszcie, *The Passing* Billa Violi zostało zinterpretowane w kontekście obrazów wewnętrznych. Trudno nie przywołać tej koncepcji, mówiąc o obrazach, które są efektem „widzenia” niewidomych. Obrazy generowane przez „oko umysłu” pochodzą ze snów, wspomnień, obrazów i wyobrażeń, w których widzimy siebie, ale z punktu widzenia obserwatora – osoby niewidomej. Viola przypisuje tę funkcję wewnętrznych obrazów kamerze wideo, która działa jak świadomość, stając się odzwierciedleniem naszego „ja”. Według Violi można opisać dynamikę świadomości, która na jednym końcu umieszcza obrazy zewnętrzne (także postrzegane przez niewidomych) i obrazy wewnętrzne (stany uczuć, emocje, marzenia senne i społeczne skutki „widzenia”).

SŁOWA KLUCZE: osoby niewidome, podmiot wizualny, reprodukcja, nowa wizualność, społeczne widzenie, zdarzenie wizualne, podmiot fraktalny, bioobrazy, studia kultury wizualnej, *The Passing* Billa Violi

ABSTRACT

How Do Blind People “See”? The Issue of New Visibility and Reproduction of the Field of Social “Seeing” in Blind People as “Visual Subjects” in the Perspective of Visual Culture Studies

The paper deals with the issues of new visibility and reproduction of the field of social “seeing” in blind people as “visual subjects” in the perspective of Visual Culture Studies. Taking an assumption that visual culture entails considerations on blindness, the invisible, the unseen, and the unseeable in social perspective, the author tracks the ways in which the blind function as visual subjects in a visual society, i.e., people who are constituted as an active social agent of sight (regardless of his or her biological capacity to see) and as the effect of a series of categories of visual subjects. In this context, Nicholas Mirzoeff refers to the example of the blind, who became an object of social state concern at the beginning of the panoptic era, leading to the establishment of state institutions for the blind. Panopticism created the blind as what has now become a “natural” target of social and state and concern precisely because “seeing” and “being seen” has become problematic in the concern of the disciplinary nation-state. In his essay *The Question of Cultural Identity*, Stuart Hall distinguishes three types of subjects: the enlightenment, sociological, and postmodern. The reference to the rational subject also applies to the

blind. Mitchell mentions René Descartes's *Optics*, in which the philosopher considered sight an “extended form of touch,” comparing it to “a staff used by the blind” to strengthen the path in real space. Similarly, in the perspective of the postmodern subject, it is worth recalling Paul Virilio's model of “sightless vision” – the reproduction of an intense blindness that is the last form of the “industrialisation of the non-gaze” by “the vision machines.” Jean Baudrillard's concept of the fractal subject proves that the life of the blind is “the social construction of vision.” The visual subject that we find in the concept of biopictures by W.J.T. Mitchell leads us to the conclusion that images can be created in a way like creating images of an object, by feeling them in the imagination of blind people. Nicholas Mirzoeff suggests an introduction to the term “visual event” instead of the concept of “visual subject,” which is generated in an interface with visual technology on computer-mediated communication process, in which blind people can be also participated. Finally, *The Passing* by Bill Viola has been interpreted in the context of internal images. It is difficult not to recall this concept when talking about pictures that are the result of the blind “seeing.” The images generated by the “mind's eye” come from dreams, memories, images, and imaginations in which we see ourselves, but from the observer's point of view as a blind person. Viola assigns this function of internal images to the video camera which acts as a tool of awareness as it becomes a reflection of our “I.” According to Viola, one can describe the dynamics of consciousness, which at one end places external images (also perceived by the blind) and internal images (states of feelings, emotions, dreams, and the social effects of “seeing”).

KEYWORDS: blind people, visual subject, reproduction, new visibility, social seeing, visual event, fractal subject, biopictures, Visual Culture Studies, Bill Viola's *The Passing*

Wprowadzenie

Pierwsze pytanie, jakie można by postawić w zakresie problematyki nowej widzialności u osób niewidomych w perspektywie badań kultury wizualnej, można odnaleźć w jednej z „ośmiu kontrtezy o kulturze wizualnej”, które W.J.T. Mitchell ogłosił w swym słynnym eseju *Pokazując widzenie: krytyka kultury wizualnej*. Czytamy w nim, że „Kultura wizualna obejmuje refleksję na temat ślepoty, na temat tego, co niewidzialne, niewidziane, niemożliwe do zobaczenia i tego co niedostrzegalne (...)” (Mitchell, 2006, s. 280). Reprodukacja jest w tym artykule rozumiana jako efekt przemian dominujących wyobrażeń kulturowych i rekonstrukcji pola społecznego „widzenia”, które dotyczy osób niewidomych. W tej swoistej dialektyce widzialnego i niewidzialnego porusza się dosyć istotny problem tego, w jaki sposób „widzą” niewidomi. Jedno z następnych założeń

o kulturze wizualnej Mitchella mówi o tym, że „Kultura wizualna to wizualna konstrukcja tego, co społeczne, nie tylko społeczna konstrukcja widzenia” (Mitchell, 2013, s. 370). Niewidomi funkcjonujący w kulturze wizualnej kształtują swój proces widzenia w strukturze społecznej, z tym jednak niewielkim wyjątkiem, że społeczności niewidomych, z powodu swojej wyjątkowej sytuacji, wymagają szczególnej uwagi ze strony teorii kultury wizualnej. Z jednej strony przeciętna osoba niewidoma wie więcej o tym, co to znaczy posiadać wzrok, niż przeciętna osoba o tym, co znaczy być ślepy. Z drugiej zaś pod względem społecznym ślepi dorastają, chodzą do szkół i żyją we współczesnej kulturze wizualnej i otoczeniu osób widzących. Język, którego używamy, czytana przez nas literatura i budynki, w których mieszkamy, zostały zaprojektowane przez i dla ludzi widzących.

Problematyka osób niewidomych jako „podmiotów wizualnych”

Problematyka osób z dysfunkcjami wzroku, które mogą być włączane w obieg kultury wizualnej, jest rozpatrywana w zakresie podmiotowości wizualnej. W tym sensie osoby niewidome są traktowane jako podmioty wizualne obdarzone „wizualną tożsamością”, bez względu na to, czy posiadają biologiczną zdolność widzenia, czy też jej nie mają. Podmiotowość wizualna jest definiowana w studiach kultury wizualnej na kilka sposobów (zob. Chmielecki, 2018, s. 140–148). Jedną grupę stanowią określenia pojawiające się pod nazwą „tożsamości”, które są rozpatrywane w kontekście feministycznym (Amelia Jones) (2012). Inne odwołują się do teorii z zakresu studiów kulturowych (Michel Foucault, Jacques Lacan i inni) albo studiów kultury wizualnej (Nicholas Mirzoeff). Jedną z takich definicji odnajdujemy u Mirzoeffa, który pisze, że

Przez podmiot wizualny rozumiem osobę, która jest zarówno konstytuowana jako czynny nośnik wzroku (niezależnie od jego lub jej biologicznej zdolności widzenia), jak i jako rezultat pewnych serii różnych kategorii wizualnej podmiotowości. Nowoczesne społeczeństwo dyscyplinarne zakładało podwójnie złożony podmiot wizualny, który do nowożytnej definicji Ja Descartesa – „myślę więc jestem” (...) – dodawał nową mantrę wizualnej podmiotowości: „Jestem widzialny i widzę, że jestem widzialny” (Mirzoeff, 2006, s. 258–259).

W tym sensie „podmiotem wizualnym” może być osoba, która wzrok posiada, ale również jest niewidoma, gdyż kwestia posiadania wzroku nie

oznacza w tym przypadku kryterium kwalifikacyjnego dla „podmiotu wizualnego”. Przedstawiona definicja „podmiotu wizualnego” to jedna z niewielu, która mówi wprost na jego temat. Najczęściej mamy do czynienia z metaforycznym potraktowaniem tego pojęcia. W swej koncepcji Mirzoeff zestawia negację procesu widzenia (Kartezjusz wątpi w prawdziwość wzroku) z sentencją autonadzoru pochodzącą od Lacana: „Widzę siebie, widzącego siebie” (Lacan, 1998, s. 80). Co więcej, umiejscawia ją w dyskursie Foucaulta na temat panoptycyzmu i odnosi do koncepcji wzrokocentryzmu Martina Jaya. Dlatego definicja „podmiotu wizualnego” jest ściśle powiązana ze wzrokiem, choć nie dotyczy kwestii jego posiadania, to jednak ujmuje wzrok jako jego kryterium kwalifikacyjne lub wyznacznik. Z tego również względu nazwę „podmiotu wizualnego” można by zastąpić podmiotem, który posługuje się bądź też nie posługuje się wzrokiem, czyli w tej sytuacji jest „podmiotem widzącym” (*seeing subject*) lub „podmiotem niewidzącym” (*unseeing/blind subject*). Poczucie bycia „podmiotem wizualnym”, który jest z jednej strony nadzorowany, a z drugiej uwikłany w spojrzenie (*gaze*), daje się podsumować w aforyzmie Foucaulta: „Widzialność jest pułapką” (Foucault, 2020, s. 298). Aforyzm ten został przejęty przez teoretyków kultury wizualnej. O ile jednak podmiot u Foucaulta powstaje w procesie sprawowania władzy, o tyle kultura wizualna bada podmioty – „byty” (*entities*), które rodzą się w punktach przecięcia widzialności z władzą społeczną” (Mirzoeff, 2006, s. 259). Dla kontrastu warto zwrócić uwagę, że Foucault nie bada wizualności, ale „widzialność”, bowiem stwierdza, że:

To główny efekt Panoptykonu: wzbudzić w uwięzionym świadome i trwale przeświadczenie o widzialności, które daje gwarancję autonomicznego funkcjonowania władzy. (...) Dlatego to Bentham przyjął zasadę, że władza ma być widzialna i nie weryfikowalna. Widzialna – więzień będzie miał nieustannie przed oczyma wyniosłą sylwetkę wieży centralnej, skąd się go szpieguje. (...) Panoptykon jest machiną rozdzielającą związek między „widzieć – być widzianym”: w obwodowym pierścieniu jest się w pełni widzianym, nic nigdy nie widząc. Z wieży centralnej widzi się wszystko, nigdy nie będąc widzianym (Foucault, 2020, s. 299–300).

W tym kontekście Mirzoeff przytacza przykład niewidomego, który staje się przedmiotem szczególnej troski państwa ery panoptycznej, co spowodowało powstanie państwowych instytucji dla niewidomych. Panoptycyzm stworzył niewidomego celem swej państwowej i społecznej troski, głównie z tego powodu, że „widzenie i bycie widzianym” stało się problematyczne. Dla Mirzoeffa jednym z najważniejszych problemów jest „rasa” albo inaczej „wizualna sieć”, w której jedna osoba jest oznaczona

jako różna od drugiej ze względu na cechy fizyczne określające przynależność do danej rasy. Słynna „linia koloru” (*colour line*) wyróżniona przez Williama E.B. Duboisa – podział na typy rasowe według zewnętrznych cech fizycznych – osiągnęła status faktu społecznego i pozwoliła stwierdzić Ralphowi Ellisonowi w 1952 r., że Amerykanin pochodzenia afrykańskiego [*African American*] jest „niewidzialnym człowiekiem” (*Invisible Man*) (Harris, 2003, s. 216). W tym kontekście Mirzoeff pozwala sobie na następującą konkluzję: „Panoptycyzm był zatem świadomie przyjętą formą widzenia, dla której powodzenia w takiej samej mierze konstytutywna była odmowa widzenia pewnych obiektów i ludzi, jak postrzeganie siebie i innych” (Mirzoeff, 2006, s. 259). Z tego względu panoptycyzm staje się z jednej strony formą opieki nad osobami niewidomymi, ale również, z drugiej strony, wszelkimi sposobami funkcjonowania niewidomych w strukturze społecznej rozumianej jako „odmowa widzenia” lub jej „przyjęcie” we wszelkich wymiarach egzystencjalnych.

Z kolei drugie odwołanie, jakie tworzy Mirzoeff w swej definicji „wizualnego podmiotu”, kieruje nas w stronę Lacana i Jeana-Paula Sartre’a. W tym ujęciu podmiot monitoruje samego siebie. Podwójne wrażenie widzenia i bycia widzianym zostało opracowane w psychoanalitycznym ujęciu Lacana, który odwołując się do poczucie wstydu, zinternalizował proces nadzoru w swojej formule, ujmującej spojrzenie jako proces, w którym „ja widzę siebie widzącego siebie”. W ten sposób Lacan, odwołując się do pracy Sartre’a *Byt i nicość*, wyobraził sobie podmiot monitorujący siebie samego w procesie transgresji. We fragmencie cytowanym przez Lacana Sartre opisuje widzenie w kategoriach voyerystycznego podglądania oraz przyjemności stąd wynikającej, która jest następnie przerywana przez wrażenie bycia oglądanym przez kogoś innego, powodujące uczucie wstydu. Ten motyw wydaje się szczególnie interesujący i wykorzystywany przez kulturę wizualną w refleksji feministycznej. Zdaniem Mirzoeffa, Lacan odwraca porządek spojrzenia, czyniąc z nadzoru autonadzór, a „podmiot wizualny” staje się miejscem (*locus*) „panoptycznego dramatu tożsamości” (Mirzoeff, 2006, s. 260).

Typologia podmiotu Stuarta Halla w odniesieniu do osób niewidomych

Stuart Hall w swym eseju *The Question of Cultural Identity* wyróżnia trzy rodzaje podmiotów: oświeceniowy, socjologiczny i ponowoczesny (zob. Hall, 1992, s. 281–290). Spróbujmy przenieść tę typologię na obszar kultury wizualnej. Pierwszy z tych podmiotów jest inaczej określany podmiotem kartezyjańskim, którego esencję stanowi stwierdzenie Kartezjusza: *Cogito*

ergo sum („Myślę, więc jestem”). W centrum kultury zachodnioeuropejskiej zostaje umieszczony podmiot racjonalny. Kartezjusz poszukuje niepodważalnych podstaw całości wiedzy ludzkiej, co pozwoli odeprzeć argumenty sceptyków. W kulturze wizualnej można odnaleźć model podmiotu, który ukształtował się znacznie później, ale odpowiada podmiotowi oświeceniowemu, nie kieruje się on jednak rozumem, ale wzrokiem (co jest wynikiem funkcjonowania paradygmatu wzrokocentrycznego). Podmiot ten jest charakteryzowany przez stwierdzenie: *Video ergo sum* („Widzę, więc jestem”). W rozwoju kultury wizualnej podmiot ten pojawił się wraz z wynalezieniem fotografii, ale wydaje się, że w pełni ukształtowała go dopiero telewizja (zob. Murray-Brown, 2001, s. 361–379). Przywołanie racjonalnego podmiotu odnosi go również do osób niewidomych. Mitchell wspomina *Dioptrykę* (1637) Kartezjusza (2018), w której filozof uważał wzrok „za poszerzoną formę dotyku”, porównując go „do laski służącej niewidomemu do wzmacniania drogi w rzeczywistej przestrzeni” (Mitchell, 2013, s. 375).

Drugi model podmiotu wyróżniony przez Halla nosi nazwę „socjologicznego” i jest ukształtowany przez procesy społeczne, w których tożsamość wizualna ma charakter społeczno-kulturowy. Na obszarze kultury wizualnej daje się zauważyć analogiczny model podmiotowości, który jest kształtowany przez mechanizm funkcjonowania kulturowego wizualności. Ta kategoria podmiotu jest sformułowana na dużym poziomie ogólności i można ją porównać do podmiotu wizualnego określonego przez Mirzoeffa, który kieruje się Lacanowską sentencją: „Widzę siebie, widzącego siebie” (Lacan, 1998, s. 80). W związku z tym „podmiot patrzący” (widzący siebie) lokuje się po stronie podmiotu (zawsze fałszywej) reprezentacji, odbitego obrazu, pozorów samoświadomości oraz iluzji „myślącego ja”. Ta iluzja jest jednak nieunikniona i w pewnym sensie konieczna, a warunkiem jej utrzymania zdaje się być ślepotą podmiotu. Ślepotą na ów „ekskrementalny” inny (obiekt a), który stanowi jądro jego subiektywnej (podmiotowej) tożsamości. Wszak „podmiot w polu widzenia nie jest zasadniczo nieokreślony (ślepy – przyp. K.Ch.). Mówiąc ściśle, podmiot jest zdeterminowany przez separację jako taką, która oznacza odłamanie obiektu a, to jest tego fascynującego elementu, który został przez spojrzenie wprowadzony” (Lacan, 1998, s. 118).

I pozostaje jeszcze ostatni model podmiotu w typologii Halla – ponowoczesny, który jest wewnętrznie sprzeczny, złożony z wielu odmiennych tożsamości, porównywany do wewnętrznego „ja” zdolnego do ujednoczenia wszystkich elementów w jedną całość. W tym wypadku na obszarze kultury wizualnej odpowiednikiem tego podmiotu jest proces kształtowania tożsamości przez media wizualne, który odbywa się głównie za pomocą komunikacji zapośredniczonej. Ten performatyczny proces jest narzędziem powstania nowego typu podmiotu. Mirzoeff uważa jednak, że:

Granice wizualnego podmiotu są wymazane tak od wewnątrz, jak i od zewnątrz. Możemy dzisiaj odczuwać stałą kontrolę, choć nikt w ogóle nie patrzy, gdy poruszamy się od spojrzenia jednej kamery do spojrzenia drugiej. Kryzys podmiotu wizualnego zyskał bowiem ostre kontury pod wspólnym, symbiotycznym wpływem globalizacji i kultury digitalnej (Mirzoeff, 2006, s. 260–261).

W obliczu owego „kryzysu podmiotu wizualnego”, albo inaczej, gdy proces widzenia jest kształtowany poprzez media wizualne, warto przywołać Paula Virilia, który „proklamuje nadchodzącą epokę wizjoniki – syntetycznego widzenia bez patrzenia” albo „triumfu zindustrializowanej ślepoty”, ujawniającą pewien szczególny paradoks:

w miarę poszerzenia się zakresu widzialności odwracamy się od idei poznania świata za pomocą (zmysłu wzroku – przyp. K.Ch.), a zwracamy się ku modelom oraz samym mechanizmom przetwarzania informacji wizualnej (wzorom analogowo-neuronowym) (Stawowczyk, 1998, s. 42–43).

Zakwestionowanie „podmiotu wizualnego” przez kulturę digitalną u osób niewidomych

Owa kontrola procesu widzenia przez media elektroniczne i cyfrowe, określane jako „maszyny widzenia”, nabiera jednak dzisiaj szczególnego wymiaru, który Paul Virilio nazywa ślepotą, „ponieważ wytwarzanie widzenia bez patrzenia samo stanowi jedynie reprodukcję intensywnej ślepoty, która staje się nową i ostatnią formą industrializacji braku spojrzenia” (Virilio, 2001, s. 57). W kontekście „ślepoty”, uwarunkowanej przez media elektroniczne, Mirzoeff umieszcza Panoptikon Foucaulta, który stał się obecnie naturalnym celem albo obiektem społecznego zaniepokojenia, dlatego że „widzenie” i „bycie widzianym” zostało rozdzielone do tego stopnia, że „widzieć wszystko” oznaczało *de facto* samemu nie „być widzianym” (Foucault, 2020, s. 300). Mirzoeff twierdzi, że: „Panoptycyzm był zatem świadomie przyjętą formą widzenia, dla której powodzenia w takiej samej mierze konstytutywna była odmowa widzenia pewnych obiektów lub ludzi, jak postrzeganie siebie lub innych” (Mirzoeff, 2006, s. 259).

Zakwestionowanie „podmiotu wizualnego” przez kulturę digitalną odbywa się na kilku poziomach. Przed wszystkim wizualne media cyfrowe przyczyniły się do powstania tożsamości nomadycznej i podmiotu fraktalnego. W pierwszym wypadku mamy do czynienia z jednostką, która porusza się po wewnętrznie zróżnicowanej rzeczywistości,

uznając nieciągłość i różnorodność za jej cechy charakterystyczne. Taka rzeczywistość oparta jest na modelu hybrydy, w której połączeniu ulegają niekoherentne elementy kulturowe. W ten sposób powstaje kultura mozaikowa, fragmentaryczna, o rozmytych granicach, kultura bricoleura, która pozostaje w relacji do jednostki – bezustannie przemieszczającego się podmiotu, stwarzającego rzeczywistość każdorazowo ze swych jednostkowych doświadczeń. Podobnie drugi model nomadyzmu kulturowego, który jest związany z teorią wielości światów, ukazuje jednostkę uwikłaną w odmienne role społeczne. Nomadyzm kulturowy wiąże się z nagłą koniecznością wyjścia poza codzienność, wyrażoną w potrzebie poszukiwania korzeni i przynależności do wygnanej wspólnoty z utraconego świata, na poziomie doświadczenia mitu „małej ojczyzny”. W tym modelu podmiot pozostaje uczestnikiem wspólnot realnych i wirtualnych, które kształtują jego tożsamość (Kluszczyński, 2002, s. 43). Rzeczywistość konstruowana na drodze doświadczeń okazuje się zróżnicowana tak dalece, że podmiot nie potrafi jej ująć w postaci jednego spójnego układu, a jedynie może zaakceptować model oparty na teorii wielości światów. Sytuacja ta powoduje jednak, że jednostka znajduje się na pograniczu owych światów, w „międzyprzestrzeni” (*the 'in-between'*), w której doświadcza przede wszystkim różnorodności i wielości, a pluralizm kulturowy jest nieuchronną konsekwencją przyjętych tutaj społecznych założeń współczesnej kultury. W opisanych warunkach tożsamość ludzka pozostaje pod wpływem mediów wizualnych, przede wszystkim Internetu, który jest zdolny do powoływania różnych typów tożsamości w wirtualnej cyberprzestrzeni (zob. Mazurek, 2006, s. 113–132).

W kontekście pojawiających się obecnie koncepcji: braku wyrazistych granic na poziomie fizycznym i światopoglądowym oraz rozwijających się za sprawą technologii obszarów działalności podmiotu ludzkiego, układów synergicznych, kształtująca się sfera „między-przestrzeni” wydaje się bardzo istotna. W niej bowiem zachodzą procesy integracyjne. Jednocześnie sfera ta przestaje być granicą (miejscem oddzielenia zjawisk), a staje się miejscem spotkania, miejscem kształtowania podmiotowości ludzkiej, tymczasowej styczności, przechodzenia jednego zjawiska w drugie i przestrzenią kształtowania się nowych jakości. Nie znaczy to jednak, że osoba niewidoma, dla której najistotniejszym twórcywu Internetu pozostaje słowo, nie może tworzyć własnych stron WWW. Dzięki temu, że swobodnie może upubliczniać swoje przemyślenia, czyni ją to aktywniejszym członkiem społeczeństwa informacyjnego i współtwórcą digitalnej kultury globalnej. Komputery z dostępem do Internetu są coraz bardziej przystosowane do pracy z osobami niewidomymi. Niewidomy stał się równorzędnym osobom widzącym użytkownikiem Internetu, który uzyskał dostęp do danych wcześniej dla niego niedostępnych. Takie

urządzenia jak udźwiękowiony komputer podłączony do Internetu otworzyły przed osobami niewidomymi świat (zob. Walter, 2011, s. 127–132).

Przedstawione założenia prowadzą do rozpadu tożsamości na wiele pojedynczych jednostek, który odnajdujemy w koncepcji podmiotu fraktalnego Jeana Baudrillarda. Koncepcja ta opiera się na założeniu, że:

Przedmiot fraktalny charakteryzuje się tym, iż wszystko, co ma o sobie do zakomunikowania, obecne jest w jego najmniejszej części. W takim samym sensie możemy dziś mówić o fraktalnym podmiocie, rozpadającym się na wiele takich samych znikomych *egos*, które rozmnażają się niby embrion i wskutek trwającego dalej podziału zajmują swe otoczenie. Podobnie jak fraktalny przedmiot tożsamy jest ze swymi częstkami elementarnymi, tak i fraktalny podmiot zmierza do utożsamienia się ze swymi częsteczkami (Baudrillard, 1994, s. 247).

Podmiot fraktalny należy do zdekonstruowanych koncepcji podmiotowości, które uwzględniają wpływ mediów (audio)wizualnych. Według Baudrillarda ludzka podmiotowość w świecie hiperrzeczywistości zyskuje wymiar fraktalny (funkcjonuje jako podmiot fraktalny), w którym mowa o „podłączeniu (*connected*) do siebie samego” (Baudrillard, 1994, s. 251).

Stuart Hall twierdzi, że wszelkie koncepcje, które prowadzą do dekonstrukcji podmiotu, nie mogą doprowadzić do jego zaniku, wręcz przeciwnie są w gruncie rzeczy sposobem nowego myślenia na temat podmiotu albo jego rekonceptualizacji. Jeśli zostaje on zakwestionowany, to głównie w zakresie tradycyjnych teorii. W tym sensie ważna jest „pozycja podmiotu” (*subject position*), gdyż odpowiada na pytanie, kim jestem i dlaczego taki jestem. We współczesnym świecie tożsamość nie stanowi już stabilnej jaźni ani kolektywnej jaźni, która ukrywa się w ramach wielu innych sztucznie stworzonych jaźni (zob. Hall, 1996, s. 2–6). Definiując tożsamość, Hall pisze o miejscu spotkania (*meeting point*), miejscu *suture* („zszywania”) pomiędzy z jednej strony dyskursywnymi praktykami, które interpolują jednostki (aluzja do Louisa Althussera) i zajęcia określonej pozycji jako podmioty społeczne w konkretnych dyskursach, a z drugiej procesami produkującymi podmiotowość, zdolnymi do wyrażania się. Tożsamość jest tutaj pojmowana jako punkt czasowego podłączenia do pozycji podmiotowych, które konstruują praktyki dyskursywne (zob. Hall, 1995, s. 63–69). W tym ujęciu podmiot wizualny – niewidomy staje się obiektem kształtowania tożsamości na płaszczyźnie praktyk społeczno-kulturowych. W myśl postulatu W.J.T. Mitchella życie niewidomych w kulturze wizualnej to „wizualna konstrukcja tego, co społeczne, nie tylko społeczna konstrukcja widzenia” (Mitchell, 2013, s. 370).

„Wizualne podmioty” w refleksji W.J.T. Mitchella na temat osób niewidomych

„Wizualne podmioty” odnajdujemy również w refleksji Mitchella. Jak stwierdza Mindy Fenske w *Tattoos in American Visual Culture*, Mitchell śledzi „nogi obrazu”, żeby zobaczyć, dokąd one prowadzą (Fenske, 2007, s. 23). W książce *Czego chcą obrazy?* Mitchell stwierdza:

Każdy pracownik reklamy wie, że niektóre obrazy – by użyć żargonu – „mają nogi”, czyli zdają się posiadać zaskakującą zdolność wytwarzania nowych kierunków i niespodziewanych zwrotów w kampaniach reklamowych, jakby były obdarzone własną inteligencją i wolą (Mitchell, 2013, s. 68).

W ten sposób dokonuje on translukacji koncepcji „działania” (*agency*) na reprodukcję znaczenia i powtarzalności. Fenske twierdzi, że w ujęciu performatywnym zabieg ten prowadzi do zagadnienia agenta, który działa albo jest czynnikiem sprawczym, co wiąże się z koncepcją Mitchella obrazów jako istot żywych (*Images as living things*). Idea obrazu jako quasi-agenta skłania nas do zastanowienia się nad tym, jak obrazy działają, czy mogą być wizualnymi podmiotami, które coś czynią. Podejście Mitchella do kwestii działania (*agency*) obrazów ujawnia się w dosłownym sensie tytułu jego książki. Obrazy są jak żywe istoty, działają jak podmioty, które coś od nas chcą i mają wolną wolę. Według Fenske obraz – „wizualny podmiot” w tym znaczeniu *agent* może być „używany jako medium komunikacji albo jako społeczny aktor” (Fenske, 2007, s. 23–24). Fenske twierdzi, że krytyczne stanowisko, które proklamuje Mitchell, w konsekwencji zachęca do „subtelnej przesunięcia celu interpretacji, niewielkiego przeobrażenia naszego obrazu samych przedstawień (a może znaków)” (Fenske, 2007, s. 23), które prowadzi do zgody „na konstytutywną (...) narrację o przedstawieniach wizualnych jako istotach «ożywionych», quasi-agentach” (Mitchell, 2013, s. 78–79). Pytanie o podmiot wizualny jako „quasi-agenta” pozwala nam myśleć o tym, jak działają obrazy. W tym sensie *picture* albo *image* staje się agentem – podmiotem wizualnym obdarzonym właściwościami żywego organizmu. W eseju *Pokazując widzenie* Mitchell przedstawia problem następująco:

Bardziej zniuansowane i zrównoważone podejście można wyprowadzić z dwuznaczności między obrazem wizualnym jako instrumentem i zarazem czynnikiem sprawczym; to znaczy między obrazem jako narzędziem poddającym się manipulacji, z jednej strony, i jako rzekomo autonomicznym źródłem swego własnego celu i znaczenia, z drugiej strony. Takie

podejście traktowałyby kulturę wizualną i obrazy wizualne jako „posłańców” w społecznych transakcjach, jako repertorium obrazów lub szablonów wizualnych, które strukturyzują nasze spotkania z innymi istotami ludzkimi (Mitchell, 2006, s. 288–289).

W tym ujęciu obrazy mogą być przedmiotami działania podmiotu ludzkiego albo same mogą występować w roli wizualnych podmiotów. Można je więc rozpatrywać jako przedmiot działania podmiotu ludzkiego albo jako *agenta*, który sam działa. Mitchell dobitnie stwierdza, że:

Przedstawienie wizualne nie tyle jest twierdzeniem lub aktem mowy, ile mówcą zdolnym do nieskończonej liczby wypowiedzi. Obraz nie jest tekstem przeznaczonym do czytania, lecz żołądkiem brzuchomówcy, w którym projektujemy własny głos. Gdy obraża nas to, co obraz „mówi”, jesteśmy niczym brzuchomówca obrażony przez własny brzuch (Mitchell, 2013, s. 168).

To zdanie ukazuje performatywną translokację z pozycji obrazu jako tekstu albo aktu mowy na pozycję obrazu jako „wizualnego podmiotu”, który jest zdolny do działania podobnie jak jednostka zwana „posłańcem” albo „społecznym aktorem”, uczestniczącym w transakcjach społecznych. Koncepcja podmiotu wizualnego Mitchella mocno jednak blokuje przekaz w obrazie poprzez przypisanie aktywnego statusu podmiotu – środka komunikacji. W gruncie rzeczy prowadzi to do ujęcia obrazów jako istot żywych (bioobrazów), które egzystują w różnego rodzaju formach społecznych, rozmnażają się jak wirusy, klonują, działając w myśl mechanizmów inżynierii genetycznej. Mindy Fenske twierdzi, że:

Obrazy (...) są żywymi istotami. Ta szczególna forma życia nie jest jednak analogiczna do działającego indywidualnie agenta albo podmiotu. Raczej życie obrazów przypomina trochę potencjalne życie, w kontekście na przykład ikon religijnych albo patrząc z innej strony, reprodukcji biologicznych wirusów. W pierwszym przypadku obrazy żyją ze względu na ludzką tendencję do przypisywania im życia. Jest wyraźna skłonność historyczno-kulturowa podchodzenia do obrazów, jak gdyby miały w sobie immanentną siłę i życie. Pomyślmy na przykład o roli, jaką pełnią materialne przedmioty i ich obrazy w niektórych religijnych rytuałach. Obecnie podana kulturze konsumpcyjnej, sekularyzowana, filmowa i pokazywana w telewizji praktyka wbijania szpilek w lalkę „voodoo” w celu wywołania bólu w osobie, której jest ona modelem, sugeruje przypisywanie mocy życia obiektom i obrazom. Jednakże obrazy żyją także, ponieważ ulegają reprodukcji, jak niepopularny wirus, który może tylko reprodukować się przez łączenie się z innymi komórkami. Obrazy są replikowane, modyfikowane i bezustannie cyrkulują (Fenske, 2007, s. 23).

Przedstawiona koncepcja żywych obrazów (bioobrazów) odnosi się również do osób niewidomych, które tworzą obrazy (*images*) w sposób podobny do powstawania wyobrażeń jakiegoś obiektu, odczuwając je (zob. Eigler, 1999, s. 425; Brown, 2004, s. 174–190). Powstałe w ten sposób obrazy żyją niejako w wyobraźni osób niewidomych.

„Zdarzenie wizualne” (*visual event*) Nicholasa Mirzoeffa w dyskursie niewidomych

Nicholas Mirzoeff proponuje wprowadzenie zamiast pojęcia „podmiotu wizualnego” określenia „zdarzenia wizualnego” (*visual event*), które generowane jest przy udziale wizualnych technologii medialnych w procesie zapośredniczonego komunikowania społecznego, w którym mogą również uczestniczyć osoby niewidome. Zdarzenie wizualne stanowi centralny aspekt procesu odbioru, w którym współczesny odbiorca, konsument albo podmiot wizualny analizuje wrażenia pochodzące od rozmaitych obiektów wizualnych umieszczonych w przestrzeni publicznej: dzieł sztuki wystawianych w galeriach, obrazów oglądanych w kinie, telewizji, na wideo, a także przedstawień multimedialnych, albo w zapośredniczonej komunikacji *online* w Internecie (Mirzoeff, 2003, s. 3). Przedstawiony aspekt tworzenia obrazów podczas aktu komunikowania jest widoczny w zjawisku konwergencji, która według Henry’ego Jenkinsa oznacza „przepływ treści pomiędzy różnymi platformami medialnymi, współpracę różnych przemysłów medialnych oraz migracyjne zachowania odbiorców mediów, którzy dotrą niemal wszędzie, poszukując takiej rozrywki, na jaką mają ochotę” (Jenkins, 2007, s. 9). Konwergencja następuje w umysłach odbiorców, ale dokonuje się przez społeczne interakcje z innymi odbiorcami podczas komunikowania przez Internet. Przy opisie tych zjawisk zarówno Jenkins, jak Mirzoeff odwołują się do wydarzeń z 11 września 2001 r.

Określenie „zdarzenie wizualne” jest ściśle powiązane z performatywnością. Choć sam Mirzoeff nie wskazuje wprost na tego typu konotacje, ujmuje znaczenie tego terminu w kategoriach wrażenia wzrokowego odbieranego w procesie zapośredniczonej przez media komunikacji społecznej, co pozwala sądzić, że włącza w jego zakres wizualne formy działania i wydarzeń opartych na powtarzaniu albo cytowaniu praktyk dyskursywnych. W eseju *Podmiot kultury wizualnej* Mirzoeff podkreśla, że: „Konstytutywnym elementem praktyki kultury wizualnej jest zdarzenie wizualne. Zdarzenie jest efektem sieci [network], w której podmioty operują, i która, ze swej strony, warunkuje ich wolność działania” (Mirzoeff,

2006, s. 253). W tym kontekście Internet szczególnie mocno podkreśla „zdarzeniowość” praktyk komunikacyjnych, opartych nie tylko na werbalnych przekazach, ale również na interakcji za pomocą obrazów pochodzących z webkamer. Jako apogeum współczesnych zdarzeń wizualnych Mirzoeff wymienia zamach terrorystyczny z 11 września 2001 r., który komentuje następująco:

Po wydarzeniach z 11 września (...) terroryzm jest kinem. Wizualny dramat wydarzeń w Nowym Jorku rozgrywał się, jak gdyby był wyreżyserowany dla kina. Trafiony został największy z możliwych celów za pomocą możliwie najbardziej wybuchowych środków po to, by wytworzyć maksymalny efekt na widzach. Na poziomie symbolicznym katastrofa była wynikiem oddziaływania dwóch dominujących symboli: triumfu nowoczesności nad ograniczeniami ciała i przestrzeni – samolotu i drapacza chmur. Właśnie dlatego ten scenariusz miał sens dla widzów, ponieważ wszyscyśmy go już wcześniej widzieli [w kinie – przyp. K.Ch.]. (...) Wielu naocznych świadków, próbując zwerbalizować potworność tego, co się wówczas wydarzyło, używało w swoich relacjach metafory kina (Mirzoeff, 2006, s. 255–256).

Ten przykład uświadamia, że rzeczywistość realna przyjmuje obecnie wymiar fikcyjnych wydarzeń, które widzieliśmy w kinie. Definicja zdarzenia wizualnego pozwala wysnuć wniosek, że obrazy generowane za pomocą technologii medialnych mogą powstawać w procesie interakcji społecznych nawiązywanych w przestrzeni publicznej podczas odbioru filmów lub telewizji, a także przedstawień multimedialnych albo komunikacji *online* zapośredniczonej przez Internet. Zwłaszcza te ostatnie z wymienionych praktyk posiadają charakter performatywny, bowiem komunikaty w nich tworzone są efemeryczne i podlegają ciągłym zmianom, a przede wszystkim nie istnieją przed wywołaniem interakcji. Mirzoeff uważa, że przyszłość Internetu polega na tworzeniu nowych form wizualności (Mirzoeff, 2003, s. 112), które chociaż bazują na językowych/tekstowych formach komunikacji, to jednak ujawniają tendencję do wizualizowania tekstu w postaci przedstawień ikonicznych. Jako przykład tego rodzaju tendencji można wymienić animacje flashowe na niektórych stronach internetowych (Mirzoeff, 2003, s. 108).

Performatywność możemy odnieść nie tylko do komunikowania zapośredniczonego przez Internet, ale również do pojęcia interaktywności. Ryszard W. Kluszczyński uważa, że:

O doświadczeniu interaktywnym (...) możemy (...) powiedzieć, że trwa jedynie wtedy, kiedy odbywa się proces interakcji, a każde następne zaktywizowanie bazy danych czy hipertekstu stanowiącego fundament interaktywnego dzieła (czyli próba ponownego doświadczenia tej samej pracy),

nawet przez tego samego odbiorcę-interaktora, powołuje do istnienia nowe dzieło (Kluszczyński, 2010, s. 72).

Doświadczenie interaktywne przyjmuje więc charakter zdarzenia wizualnego, które nie stanowi dzieła skończonego, a jedynie wyznacza pole aktywności odbiorców i dopiero w procesie ich zachowań partycypacyjnych uzyskuje ostateczny wymiar. Odbiorcy stają się w ten sposób uczestnikami, a zdarzenia wizualne nabierają cech performatywnych. To porównanie wynika z definicji zdarzenia wizualnego, w której Mirzoeff podkreśla, że istota zdarzenia wizualnego polega na interakcji wizualnego znaku i technologii, która umożliwi jego funkcjonowanie, z aktywną postawą widza (Mirzoeff, 2003, s. 3).

Ważnym aspektem zdarzenia wizualnego jest problematyka widzenia, która przejawia się w oddziaływaniu na odbiorców obrazami generowanymi za pomocą mediów wizualnych. Na tej zasadzie opiera się podstawowa zasada komunikacji wizualnej tworzonej przez Internet. Zastosowana jednak przez Mirzoeffa terminologia odbiega od semiotycznej teorii znaku Barthes'a, wskazując na pochodzenie kultury wizualnej. Mirzoeff proponuje strategiczną reinterpretację historii mediów wizualnych, rozumianych jako pewien całościowy fenomen komunikacji wizualnej, a nie w sensie pojedynczych mediów (sztuk wizualnych, filmu, wideo, telewizji). Teoria semiotyczna zostaje tutaj odczytana jako binarny system, złożony z *signifié* i *signifiant*, który jest arbitralny. Żaden z systemów reprezentacji nie pozostaje jednak niezmienny w procesie historycznym. Z tego względu: „Jest zatem możliwe, aby sposoby reprezentacji zmieniały się w czasie lub zmagaly się z innymi sposobami reprezentacji” (Mirzoeff, 2003, s. 13). Rozwój kultury wizualnej pozwala na budowaniu tego rodzaju konkluzji teoretycznych, które świadczą o ciągłej zmienności systemów reprezentacji bez uprzywilejowania któregośkolwiek z nich.

Performatywny charakter zdarzenia wizualnego ujawnia się w tym, że jest ono „cytatem”. Ta konkluzja znajduje potwierdzenie w stwierdzeniu Mirzoeffa, kiedy porównuje zdarzenie wizualne do „wizualnego dramatu”, który rozegrał się podczas ataku na World Trade Center. Co więcej, w strukturze wizualnej ów atak był „cytatem” scen pochodzących z filmów katastroficznych. W tym sensie, jak twierdzi Jacques Derrida, komunikat, który określono tutaj jak zdarzenie wizualne: „Musi być powtarzalny – iterowalny – po absolutną nieobecność odbiorców, których można określić empirycznie” (Derrida, 2000, s. 385). Przywołana konkluzja Derridy znajduje swoje potwierdzenie w odbiorze społecznym obrazów medialnych, które ukazywały atak na World Trade Center. Wielu odbiorców tych komunikatów było przekonanych o tym, że ogląda obrazy pochodzące z filmu katastroficznego, a nie transmisję realnych wydarzeń.

Warto zwrócić uwagę, że Jean Baudrillard w swej książce *Duch terroryzmu* twierdzi, że:

Przed 11 września mieliśmy do czynienia z nieprzerwaną nadprodukcją banalnych obrazów i nieprzerwaną falą pozornych wydarzeń; akt terrorystyczny dokonany w Nowym Jorku wskrzesił obraz i wydarzenie. (...) Rola obrazu jest dwuznaczna. Obraz wzmacnia wydarzenie, ale jednocześnie czyni je swoim zakładnikiem. Działa na zasadzie niekończącego się zwielokrotnienia, a jednocześnie na zasadzie dywersji i neutralizacji (...). Obraz konsumuje wydarzenie, w tym sensie, że je pochłania i wydaje konsumpcji. Oczywiście nadaje wydarzeniu nieznaną dotychczas moc oddziaływania, ale jako wydarzeniu obrazowi (Baudrillard, 2005, s. 31–32).

Konkluzja Baudrillarda zdaje się potwierdzać fikcyjny wymiar ataku na World Trade Center. Socjolog twierdzi, że zawalenie się wież to za mało, żeby uczynić z niego wydarzenie realne. W tym sensie fikcja nie wyprzedza już rzeczywistości, jak w przypadku symulacji obrazów nie antycypuje jej, ale sumuje się z nią, tworząc jedną nierozzerwalną całość. W tej sytuacji nie dziwi więc stwierdzenie Baudrillarda, że: „Rzeczywistość i fikcja nie dają się rozdzielić i fascynacja zamachem jest przede wszystkim fascynacją obrazem” (Baudrillard, 2005, s. 33). Obrazy ataku na World Trade Center ukazujące się w mediach były „fikcyjne” i „realne” jednocześnie, bez możliwości ich rozdzielenia. W tej sytuacji można również znaleźć odniesienia do „widzenia” osób niewidomych, które niejako łączą wyobrażenia z rzeczywistością, stapiając je w całość i dokonując w ten sposób ich integracji.

The Passing (1991) Billa Violi jako przykład dematerializacji obrazu w procesie „widzenia” osób niewidomych

Na zakończenie chciałbym podjąć na przykładzie prac wideo Billa Violi zagadnienie dematerializacji obrazu, które może się odbywać przy udziale medium i aktywności percepcyjnej odbiorcy obrazów. Dla Mitchella niematerialny *image* funkcjonuje niezależnie od materialnego medium (Mitchell, 2013, s. 116). Natomiast dla Hansa Beltinga obraz jest zawsze niematerialny. To stwierdzenie odnosi się zarówno do obrazów fizycznych, zewnętrznych, jak i mentalnych, wewnętrznych (Belting, 2005, s. 302–319). Różnica między obrazem a medium ujawnia się jednak w procesie aktywności percepcyjnej widza, który jest jednocześnie ich twórcą, powoduje dematerializację medium, jego nośnika obrazów. Na ich

przykładzie można dokonać opisu procesów dematerializacji obrazu, która wiąże się problematyką medium (zgodnie z wskazówkami Beltinga, zob. 2007, s. 39). Wskazane procesy ukazują przemiany związane z rozwojem medium wideo, począwszy od traktowania go w kategoriach innowacji technologicznej, aż do w pełni autonomicznego medium zdolnego tworzyć sztukę (*video art*). W pracach Violi medium występuje pod kilkoma różnymi postaciami; zaliczamy do nich ekran, który pełni funkcję medium-nośnika obrazów, ale może być nim także monitor albo kamera wideo. Monitor ma w tym przypadku *stricte* materialny charakter, ponieważ odnosi się konsekwentnie do przedmiotów, którymi w pracach Violi jest najczęściej statyczna ikona twarzy ludzkiej. Co więcej, twarz ludzka jest dla Violi medium kształtowania materii albo inaczej tworzywem, które za pomocą komunikacji niewerbalnej ukazuje ogrom emocji i przekazywanych w ten sposób treści (zob. Pitrus, 2015, s. 118–129).

Według Viléma Flussera:

Podobnie jak lustro, monitor jest powierzchnią ze szkła, ale ponieważ stanowi odwrócenie lustra, przypomina bardziej okno. Tym samym zbliża się znowu do TV – w przeciwieństwie do płótna malarskiego i płótna ekranu, które jest ścianą. Projekcja diapozytywów i filmu stanowi – ze względu na ich genezę – kontynuację malarstwa, którego początki odnajdujemy na ścianach jaskiń Lascaux i Altamiry. Monitor, podobnie jak TV, jest rezultatem dalszego rozwoju powierzchni lustrzanych i przezroczystych, których początek tworzy obserwowana przez człowieka „prymitywnego” powierzchnia wody. Wideo znajduje się na innej gałęzi drzewa genealogicznego obrazów niż kino. Różnicę tę trzeba nieustannie podkreślać, by wyzwolić wideo i TV od dominacji modelu filmu (Flusser, 1997, s. 231–232).

Ekran natomiast jest powiązany nierozzerwalnie z filmem oraz fotografią i pełni funkcję przeciwną niż monitor. Jak twierdzi Maria Popczyk: „ekran (...) jest jak lustro reprodukujące zdarzenia, ludzi, przedmioty i stanowi przedłużenie obrazu malarskiego – zatem opowiada i pokazuje” (Popczyk, 2002, s. 399). Ekran okazuje się w przedstawionej sytuacji źródłem dematerializacji medium (zob. Chmielecki, 2010, s. 89–92), a monitor odwrotnie – jego materializacji. Sytuacja ta jest związana z tym, że ekran ukazuje świat zewnętrzny, podczas kiedy monitor odwołuje się do zgoła innej logiki, bardziej generując rzeczywistość, niż ją ukazując, pozostaje w zgodzie z naszym mentalnym sposobem tworzenia obrazów. Wskazane cechy ekranu mają rodowód w malarstwie, fotografii, filmie i powodują, że można go odnieść do każdej materialnej powierzchni, na którą są rzutowane obrazy ruchome albo nieruchome. W przypadku monitora ta zasada przestaje obowiązywać: monitor nie reprezentuje obrazów, ale je generuje albo symuluje. Jak twierdzi Jakub Zajdler,

Nazwanie ekranem powierzchni przykrytej obrazami znaczy, że ekranu nigdy nie widać. Znika on wraz z końcem projekcji, a w czasie jej trwania widz nie patrzy na ekran, lecz na obraz. Powstaje paradoksalna sytuacja: ekran jest wprawdzie ściśle związany z fizykalnie uchwytną powierzchnią, a jednocześnie nie jest uchwytny percepcyjnie (Zajdler, 2002, s. 54).

Można nawet powiedzieć, że ekran jest zdematerializowaną postacią obrazów. Jeżeli przyjąć powyższe założenie, to nieuchronne staje się uznanie, że ekran powoduje również dematerializację medium, które jest nośnikiem obrazów.

Viola wielokrotnie wspomina o aspekcie dematerializacji obrazu wideo, twierdząc, że:

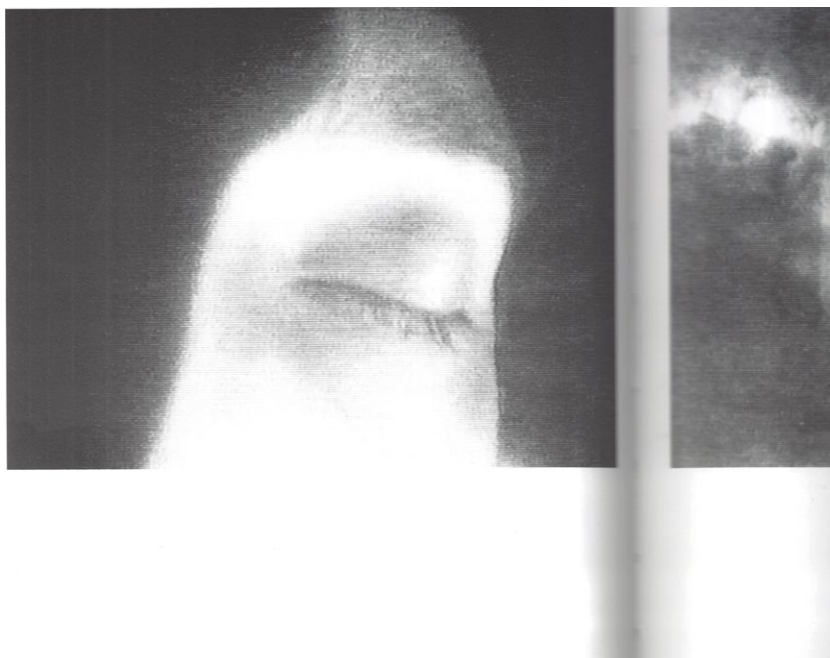
Obraz wideo to rozkład fali stojącej energii elektrycznej, wibrujący system zawierający specyficzną częstotliwość, którą można odnaleźć szczególnie w obiektach rezonansowych. (...) Obraz, który widzimy na powierzchni lampy katodowej, to ślad pojedynczego poruszającego się skupionego punktu światła ze strumienia elektronów, który znajduje się na jej powierzchni. (...) Tak więc obraz wideo jest żywym dynamicznym polem energii, wibracją, która ma postać stałą, tylko że przekracza naszą zdolność postrzegania tak niewielkich odcinków w czasie (Viola, 1995, s. 158).

Z tego punktu widzenia praca wideo *The Passing* przypomina zanurzenie w otchłani „wody śnienia”. Obraz przedstawia bowiem śpiącego mężczyznę, który przeplata się z obrazem mężczyzny zanurzonego w wodzie. Ponadto z tymi stale powracającymi obrazami śnienia połączone są obrazy marzeń sennych mężczyzny. Dzieło to wypływa z osobistych doświadczeń egzystencjalnych Violi: narodzin syna i śmierci jego matki (zob. Pitrus, 2015, s. 118–129). Artysta pozwala nam zanurzyć się w obrazach wewnętrznych, które towarzyszyły najprawdopodobniej wspomnianym wydarzeniom. Forma pracy odwołuje się do marzenia sennego, czyli do struktury *image*, ale funkcjonuje jako *picture* – obraz medialny (wideo). Zauważamy bowiem w niej, wymienione przez Zygmunta Freuda, charakterystyczne cechy pracy marzenia sennego (zniekształcenie, kondensacja, przesunięcie i przedstawienie symboliczne) (zob. Freud, 2007), które zostały włączone do pracy artysty w celu nadania jej struktury formalnej obrazu. Opisany przykład ukazuje, że wideo korzysta, podobnie jak telewizja, ze strumienia oderwanych obrazów, które mogą być wykorzystane do kształtowania i oddziaływania na świadomość widzów również dla wywarcia wpływu społecznego (zob. Morgan, 2004, s. 88–109).

Dematerializacja obrazu odwołuje się również do koncepcji „oka umysłu”, którą można też odnieść do osób niewidomych, niejako posługujących nim (Chmielecki, 2010, s. 92–94). Viola pisał o tym w następujący sposób:

[„oko umysłu” – przyp. K.Ch.] To pierwotny kąt widzenia kamery. Istniało ono na długo przed tym, jak wymyślono samą kamerę. Jest to punkt widzenia, który odbywa nocne przechadzki, który potrafi przelatywać nad szczytami gór i przenikać przez ściany, wracając bezpiecznie rankiem. Rozumienie kamery jako czegoś w rodzaju substytutu oka, jako metafory wzroku, jest niewystarczające. Tylko w wielkim przybliżeniu jej działanie przypomina mechanikę oka, a z pewnością nie ma nic wspólnego z normalnym ludzkim stereoskopowym widzeniem. Spokrewnione jest raczej z tym, co nazywamy świadomością czy uwagą. Być może skojarzenie wideo z komputerem, które ma obecnie miejsce, pozwoli uzyskać efekt bliższy prawdziwemu ludzkiemu „wzrokowi” (Viola, 1995, s. 94).

Trudno nie przywołać tej koncepcji, kiedy mowa o obrazach wewnętrznych, które są efektem „widzenia” osób niewidomych. Obrazy generowane przez „oko umysłu” pochodzą ze snów, pamięci, marzeń i wyobraźni, w których widzimy siebie, ale z pozycji obserwatora – osoby niewidomej. Tę funkcję obrazów wewnętrznych Viola przypisuje kamerze wideo, która odgrywa rolę świadomości, ponieważ staje się odbiciem naszego „ja”. W ten sposób można zdaniem Violi opisać dynamikę świadomości, która na jednym końcu umieszcza obrazy zewnętrzne (odbierane również przez niewidomych) i obrazy wewnętrzne (stany uczuć, emocji, snów, wyobrażeń, efekty „widzenia” przez niewidomych). Kamera wideo funkcjonuje więc jako narzędzie „oka umysłu”, jego zewnętrzne „ucieleśnienie”. Viola personifikuje zdolności ujmowania rzeczywistości za pomocą kamery wideo, przypisując jej aktywność mentalną, którą porównuje do świadomości, a obrazom przez nią wytwarzanym status wizji wewnętrznych (Brzezińska, 2007, s. 79). W ten sposób możemy odnieść mechanizm rejestracji tego urządzenia do procesów „widzenia” przez niewidomych, którzy posługują się obrazami wewnętrznymi. Trzeba jednak pamiętać o tym, że osoby niewidome nie „widzą” tak jak osoby widzące, które podczas patrzenia przy zamkniętych oczach widzą ciemność. Osoby, które urodziły się niewidome, nie widzą czerni lub bieli. Widzą po prostu nicość, którą mogą jedynie wypełnić obrazy wewnętrzne, substytut naszego zewnętrznego widzenia.



„Kadr z pracy wideo *The Passing - In memory of Wynne Lee Viola* (1991), taśma wideo czarno-biała, dźwięk mono, czas 54:00 minuty, Produced in association with *Das kleine Fernsehspiel* (ZDF), Mainz, Germany, fot. Kira Perov”.



BIBLIOGRAFIA

- Baudrillard, J. (1994). „Świat wideo i podmiot fraktalny”, przeł. A. Gwóźdź. W: A. Gwóźdź (red.), *Po kłynie? Audiowizualność w epoce przekazańników elektronicznych*. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, 247–258.
- Baudrillard, J. (2005). *Duch terroryzmu. Requiem dla Twin Towers*, przeł. R. Lis. Warszawa: Wydawnictwo Sic!.
- Belting, H. (2005). Image, Medium, Body: A New Approach to Iconology. *Critical Inquiry*, 31.2, 302–319, DOI: 10.1086/430962.
- Belting, H. (2007). *Antropologia obrazu. Szkice do nauki o obrazie*, przeł. M. Bryl. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.
- Brown, N. (2004). Needle on the Real: Technoscience and Poetry at the Limits of Fabrications. W: N.K. Hayles (red.), *Nanoculture: Implications of the New Technoscience*. Bristol: Intellect Books, 173–190.
- Brzezińska, M. (2007) Świadomość medium, przeł. na ang. B. Cope. W: M. Brzezińska (red.), *Bill Viola* [katalog]. Warszawa: Narodowa Galeria Sztuki Zachęta, 73–101.
- Chmielecki, K. (2010). Medium, obraz i ciało. Procesy dematerializacji w pracach wideo Billa Violi. W: M. Ostrowicki (red.), *Materia sztuki*. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, 83–96.
- Chmielecki, K. (2018). *Widzenie przez kulturę. Wprowadzenie do teorii kultury wizualnej*. Gdańsk: Wydawnictwo Naukowe Katedra.
- Derrida, J. (2000). *Marginesy filozofii*, przeł. A. Dziadek, J. Margański, P. Pieńiążek. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Eigler, D. (1999). From the Bottom Up: Buildings Things with Atoms. W: G. Timp (red.), *Nanotechnology*. Vienna, and New York: Springer Verlag, 425–435.
- Fenske, M. (2007). *Tattoos in American Visual Culture*. New York: Palgrave MacMillan.
- Flusser, V. (1997). Gest wideo, przeł. A. Gwóźdź. W: A. Gwóźdź (red.), *Pejzaże audiowizualne. Telewizja – wideo – komputer*. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, 229–233.
- Foucault, M. (2020). *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, przeł. T. Komendant. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Freud, S. (2007). *Objaśnienie marzeń sennych*, przeł. R. Reszke. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Hall, S. (1992). The Question of Cultural Identity. W: T. McGrew, S. Hall i D. Held (red.), *Modernity and its Future: Understanding Modern Societies*, Book IV. Cambridge: Polity Press, 273–326.

- Hall, S. (1995). *Fantasy, Identity, Politics*. W: E. Carter, J. Donald i J. Squires (red.), *Cultural Remix: Theories of Politics and the Popular*. London: Lawrence & Wishart, 63–69.
- Hall, S. (1996). Introduction: Who Needs 'Identity'. W: S. Hall i P. du Gay (red.), *Questions of Cultural Identity*. Thousand Oaks, New Delhi, London: SAGE Publications, 1–17.
- Harris, D.M. (2003). *Colored Pictures: Race and Visual Representation*. Chapel Hill, London: The University of North Carolina Press.
- Jenkins, H. (2007). *Kultura konwergencji. Zderzenie starych i nowych mediów*, przeł. M. Bernatowicz, M. Filiciak. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Jones, A. (2012). *Seeing Differently. A History and Theory of Identification and the Visual Arts*. New York, London: Routledge.
- Kartezjusz (2018). *Dioptryka*. przeł. i kom. P. Błaszczyk, K. Mrówka. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.
- Kluszczyński, R.W. (2002). *Spoleczeństwo informacyjne. Cyberkultura. Sztuka multimedialna*. Kraków: Wydawnictwo Rabid.
- Kluszczyński, R.W. (2010). *Sztuka interaktywna. Od dzieła-instrumentu do interaktywnego spektaklu*. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Lacan, J. (1998). The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis, przeł. A. Sheridan. W: J.-A. Miller (red.), *The Seminar of Jacques Lacan*, Book XI. New York and London: W. W. Norton Company.
- Mazurek, P. (2006). Internet i tożsamość. W: D. Batorski, M. Maroda i A. Nowak (red.), *Spoleczna przestrzeń Internetu*. Warszawa: Wydawnictwo Szkoły Wyższej Psychologii Społecznej „Academica”, 113–132.
- Mirzoeff, N. (2003). *An Introduction to Visual Culture*. New York and London: Routledge.
- Mirzoeff, N. (2006). Podmiot kultury wizualnej, przeł. M. Bryl. W: P. Piotrowski i W. Suchocki (red.), *Artium Quaestiones*, t. XVII. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, 249–271.
- Mitchell, W.J.T. (2006). *Pokazując widzenie: krytyka kultury wizualnej*, przeł. M. Bryl. W: P. Piotrowski i W. Suchocki (red.), *Artium Quaestiones*, t. XVII. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, 273–294.
- Mitchell, W.J.T. (2013). *Czego chcą obrazy. Pragnienia przedstawień, życie i miłość obrazów*, przeł. Ł. Zaremba. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.
- Morgan, D. (2004). Spirit and Medium: The Video Art of Bill Viola. W: Ch. Townsend (red.), *The Art of Bill Viola*. London: Thames & Hudson, 88–109.

- Murray-Brown, J. (2001). Video Ergo Sum, przeł. Artur Piskorz. W: A. Gwóźdź (red.), *Widzieć, myśleć, być. Technologie mediów*. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, 361–379.
- Pitrus, A. (2015). *Zanurzony. O sztuce Billa Violi*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Popczyk, M. (2002). Między ekranem a monitorem – instalacje Billa Violi. W: A. Gwóźdź i P. Zawojski (red.), *Wiek ekranów. Przestrzenie kultury widzenia*. Kraków: Wydawnictwo Rabid, 393–405.
- Stawowczyk, E. (1998). *O widzeniu, mediach i poznaniu. Stłuczone lustra rzeczywistości*. Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora.
- Viola, B. (1995). *Reasons for Knocking at an Empty House. Writting 1973–1994*, red. R. Violette, J.-Ch. Ammann. London: Thames & Hudson, the Anthony d’Offay Gallery.
- Virilio, P. (2001). Maszyna widzenia, przeł. Barbara Kita. W: A. Gwóźdź (red.), *Widzieć, myśleć, być. Technologie mediów*. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, 39–62.
- Walter, N. (2011). Tyflointernet – niewidomi w globalnej wiosce. *Neodidagmata*, nr 31/32, 127–135.
- Zajdler, J. (2002). Ekran – obraz – wyświetlacz. W: A. Gwóźdź (red.), *Wiek ekranów. Przestrzenie kultury widzenia*. Kraków: Wydawnictwo Rabid, 53–60.

Konrad Chmielecki – doktor habilitowany w zakresie kulturoznawstwa. Jego zainteresowania naukowe obejmują transdyscyplinarne podejście do studiów wizualnych, nauk o obrazie, teorii intermedialności, studiów kultury audiowizualnej, estetyki mediów, filmoznawstwa i studiów nowych mediów. Jest autorem dwóch recenzowanych monografii: *Estetyka intermedialności* (2008) i *Widzenie przez kulturę. Wprowadzenie do teorii kultury wizualnej* (2018), a także redaktorem zbioru artykułów naukowych pt. *Teoria obrazu w naukach humanistycznych* (2015). Obecnie pracuje nad projektem badawczym Narodowego Centrum Nauki OPUS pt. „Badanie kultury wizualnej mediów społecznościowych: Teoretyczne i badawcze podejście do obrazu cyfrowego, wizualności i percepcji wizualnej” (*Researching Visual Social Media Culture: A Theoretical and Research Approach to the Digital Image, Visuality, and Visual Perception*), który będzie realizowany na Uniwersytecie Łódzkim. Od 2021 r. pracuje na stanowisku adiunkta w Instytucie Studiów Kulturowych Uniwersytetu w Białymstoku.

Łukasz Burkiewicz

<http://orcid.org/0000-0001-9115-0837>

Jesuit University Ignatianum in Krakow

lukasz.burkiewicz@ignatianum.edu.pl

Agnieszka Knap-Stefaniuk

<http://orcid.org/0000-0002-9201-9889>

Jesuit University Ignatianum in Krakow

agnieszka.knap.stefaniuk@ignatianum.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2021.3803.25

Multiculturalism as a Challenge for Contemporary Leadership – an Analysis within the Context of Hotel Management in the 21st Century

ABSTRACT

Building a competitive advantage in the hotel industry today requires the kind of leadership that is open to multiculturalism of both customers and employees. The main goal of the article is to analyze the role and importance of multiculturalism in contemporary leadership and to define the responsibility of leaders in managing employees in a multicultural environment, in the context of 21st century hotel management. The authors prove that the challenges related to multiculturalism (of employees and clients) are very large, while leadership in the conditions of multiculturalism requires special qualities and skills of leaders. In the first part of the article, the authors explain the concept of multiculturalism and the importance of multiculturalism in managing human resources. The next part describes leadership in a multicultural environment. Then, solutions for managing people in modern hotels are presented. Next, the 21st century hotel is presented as a multicultural environment. The last part describes cultural diversity as a challenge for leadership in the context of the hotel industry.

KEYWORDS: multiculturalism, leadership, leader, Human Resource Management, hotels

STRESZCZENIE

Wielokulturowość jako wyzwanie dla współczesnego przywództwa – analiza zjawiska w kontekście zarządzania hotelami w XXI w.

Budowanie przewagi konkurencyjnej w branży hotelarskiej wymaga dziś przywództwa otwartego na wielokulturowość, zarówno klientów, jak i pracowników.

Sugerowane cytowanie: Burkiewicz, Ł. & Knap-Stefaniuk, A. (2022). Multiculturalism as a challenge for contemporary leadership – an analysis within the context of hotel management in the 21st century. © *Perspektywy Kultury*, 3(38), ss. 411–424. DOI: 10.35765/pk.2022.3803.25.

Nadesłano: 01.06.2021

Zaakceptowano: 30.05.2022

Głównym celem artykułu jest analiza roli i znaczenia wielokulturowości we współczesnym przywództwie oraz określenie odpowiedzialności liderów w zarządzaniu pracownikami w środowisku wielokulturowym, w kontekście zarządzania hotelem w XXI w. Autorzy artykułu udowadniają, że wyzwania związane z wielokulturowością (chodzi zarówno o pracowników, jak i klientów) są bardzo duże, a przywództwo w warunkach wielokulturowości wymaga szczególnych cech i umiejętności liderów.

W pierwszej części artykułu autorzy wyjaśniają pojęcie wielokulturowości oraz znaczenie wielokulturowości w zarządzaniu zasobami ludzkimi. W kolejnej części opisano przywództwo w środowisku wielokulturowym. Następnie przedstawiono rozwiązania w zarządzaniu ludźmi we współczesnych hotelach. Hotel został zaprezentowany w XXI w. jako środowisko wielokulturowe, mając na uwadze pracowników i klientów. W ostatniej części opisano różnorodność kulturową jako wyzwanie dla przywództwa w kontekście branży hotelarskiej.

SŁOWA KLUCZE: wielokulturowość, przywództwo, przywódca, zarządzanie zasobami ludzkimi, hotele

Introduction

Globalization, economic integration and a growing role of international cooperation are raising the significance of multicultural management, a relatively young branch of science, which emerged as a scientific discipline in the middle of the 20th century when cultural differences among employees of big international organizations were noticed for the first time (Hofstede, 1980; Hampden-Turner & Trompenaars, 1997; House, Hanges, Mansour, Dorfman, & Gupta, 2004).¹ At present, cultural diversity is no longer perceived as a threat and a disintegrating factor but as a source of benefits necessary in the development of an organization, which justify its transformation from a monocultural to a multicultural one. More and more people realize that diversity increases the quality of human resources.

The effective management of a modern organization and relationships between employees, especially those working on multicultural teams, is achieved primarily through leadership. Therefore, the demand for effective leaders is increasing, as their role and importance in modern management continue to grow. Leaders are essential in many areas of

1 The article is based on a paper entitled *Multiculturalism as a challenge in modern leadership [in the context of hotel management in the 21st century]*, which was presented at the 5th International Tourism Conference – 2030 Agenda. Meeting the Challenges, Barcelona, 2–3.07.2018).

human resource management, such as motivating, engaging, and inspiring employees, resolving conflict, and managing change. They are also responsible for building a vision for the organization's future growth and achieving its strategic goals. Effective leaders, especially in a multicultural environment, have a significant impact on the effectiveness of employees as well as entire teams. They also have a significant impact on building good relationships with customers who come from different cultures.

Managing cross-cultural differences, as well as smooth functioning in the environment of cultural diversity of both employees and customers, are demands for today's leaders. Understanding the cultural diversity of today's business environment, especially in the hospitality industry, is the basis for building a competitive advantage, while effective adaptation to environmental changes, understanding the needs and expectations of employees and customers from different cultural backgrounds is a prerequisite for successful competition in the market.

Multiculturalism – the concept and its meaning in human resource management

The term “multiculturalism” gained prominence in the late 1960s, especially in Canada. In the United States, Australia or New Zealand, the issue of ethnic structure of the nation entered the public debate later. It was only then that the term was taken up in Europe (Knap-Stefaniuk & Sowa-Behtane, 2020).

Multiculturalism is defined as “a collection of diverse and interpenetrating cultures” (Jankowska-Miśkiewicz, 2011, p. 61). Multiculturalism can also be explained as an ideology that recognizes, acknowledges, and accepts cultural differences (Arasaratnam, 2013; Wolsko, Park, & Judd, 2006).

Numerous organizations operate in various parts of the world. Their employees and customers are exposed to diverse national and regional cultures. In organization studies multiculturalism is treated as a set of diverse and mutually permeating cultures. It is “the representation, in one social system, of people with distinctly different group affiliations of cultural significance” or “a state in a group or organization whose members differ from one another in terms of sex, age, sexual orientation, race, profession, disability level, or nationality” (Cox, 1993). These differences can be divided into primary and secondary: the former include race, ethnic origin, sex, physical and cognitive characteristics, that features we are born with, while the latter include personal beliefs, marital status, work

experience, know-how, financial position, and education, that is features which refer to possessions and skills acquired by an individual during his lifespan (Seyman, 2006; Amaram, 2007).

Multiculturalism has become the focus of numerous studies. The role of cultural differences in the context of national cultures was described by Geert Hofstede, his son Gert Jan Hofstede, and Michael Minkow, who demonstrated the way in which national cultures influence and transform organizational culture (Hofstede, Hofstede, & Minkow, 2010). Fons Trompenaars and Charles Hampden-Turner identified seven dimensions of culture (Hampden-Turner & Trompenaars, 1997). Another classification of cultural dimensions related to organizations was developed on the basis of the GLOBE project results (*Global Leadership and Organizational Behavior Effectiveness*) headed by Robert J. House (House, Hanges, Mansour, Dorfman, & Gupta, 2004). This classification lists cultural differences which have an impact on management, and five of them are identical with their counterparts in G. Hofstede's typology. Ronald Inglehart focused on social transformations triggered by economic and socio-cultural development. In his typology, such dimensions of culture as traditional and religious values are set in opposition to rational and lay values, while physical survival stays in opposition to the quality of life (Inglehart, 1997).

A modern leader should possess skills which enable him or her to knowingly develop a new strategy of an enterprise functioning (moving from a monocultural to multicultural form) and to change organizational concepts in the following areas: leadership, training, research, development, analysis and transformation of the systems of human resource management (Cox & Blake, 1991). The first step towards an organization's transformation from monocultural to multicultural is to acknowledge employees' right to individuality, which is one of the most important abilities of a mature leader (Gottfredson, 1992). Next, the process of shaping a multicultural organization must respect the principles of management: reflexivity, empathy, appreciation of diversity, mutual interests, compromise, continuous adaptation and acting quickly. These features lead to the so-called multicultural synergy, which denotes using the potential of numerous individuals coming from various cultures. Multicultural synergy is linked with cultural flexibility and cultural fluidity, both of which lead to a culturally fluid organization, characterized by the presence of cultural synergy, which is conducive to effective management of cultural diversity. It is worth mentioning here that flexibility a feature of a successful and mature leader (Peters, 2008).

Leadership in a multicultural environment

While considering the issue of leadership in a multicultural environment, it is worth answering the questions about the essence of leadership and its connections with management and administration.

First of all, leadership is not the same as management although they are inextricably linked. Management is primarily connected with administering one's resources, both material and human, and an organization's/project's/enterprise's success or failure rests on skillful managers. Leadership is basically not about competent performance of routine tasks but about making others aware of the aim and purpose of a given activity (Avery, 2009). B.R. Kuc (2012) argues that the concept of leadership is elusive and enigmatic. However, there is no doubt that leadership occurs when one tries to influence the behavior of others. It is a process of having impact on other people.

According to A. Pocztowski (2008), leadership is a process of influencing others in a way that induces them to voluntarily engage and contribute to the achievement of the organization's goals.

The art of leadership, then, is based on the ability to see and realize common goals, to tap into the potential that lies within people, and to channel the talents, knowledge, and abilities of a team toward achieving planned goals and results. Leadership is about exerting influence, but without resorting to coercion.

Undoubtedly, cultural factors play a vital role in the leadership of multicultural organizations. Leaders should base their activities in culturally diverse teams on tact and tolerance, and apply appropriate methods of communication with and motivating employees. Solutions in the area of human resource management should match the solutions acceptable in a given culture. In organizations where various cultures coexist leaders must raise employees' awareness of benefits resulting from multiculturalism and shape their attitudes in the spirit of sensitivity and openness towards other cultures (Avery, 2011).

Leaders operating in multicultural environments should remember that a national culture carries special significance. This factor has a great impact on communication, motivation, relations with co-workers, thinking, attitudes and behaviors of employees coming from different countries.

The authors would like to emphasize here that leadership in multicultural organizations should take into account employees' cultural diversity, be open and flexible. It should create opportunities for the free exchange of opinions, experiences and ideas, searching for new solutions, and undertaking new challenges.

To manage people effectively, leader qualities such as enthusiasm, integrity, toughness, honesty, humility, and self-confidence are essential

(Adair, 1998). Optimism, ambition, courage, perseverance and integrity are also important.

In turn, according to E.H. Schein (2007), a leader should be characterized by, among other things: a high level of self-perception and self-understanding, as well as of the reality in which he or she functions; a high level of motivation, which is essential in the process of learning and implementing changes; high emotional strength; the ability to analyze the premises of cultural conditions; the ability to involve other members of the organization and get them to actively participate in achieving of objectives and in the development of the company.

It is important to note that leadership is especially important in a multicultural environment. Leaders should be able to talk about the company's growth vision in a way that is clear and understandable to employees and customers from different cultures, they should be able to build positive relationships in cross-cultural teams and with customers, and they should learn from their mistakes, share knowledge and experiences.

Management of modern hotels – human resources management practice

The international nature of the hotel industry, cultural awareness and intercultural communication have become very important aspects of contacts with both hotel customers and hotel staff (Hu, Martin, & Yeh, 2002). Hotel managers should be aware of them for several reasons (Grobelna, 2015).

Firstly, motivation for traveling is presently primarily connected with the desire to experience cultural differences. Taking into account the growing number of foreign tourists, it is becoming obvious that interpersonal interactions between people of different nationalities and cultures are likely to increase (Weber & Ladkin, 2010). Thus, if a hotel is to function successfully, hotel management should possess high-level competences in working in a cross-cultural environment (Choi & Kim, 2013).

Secondly, hotel chains are on the lookout for opportunities for expansion and development. They open their hotels in various locations worldwide, which entails the need to relocate their employees (Luka, Vaidesvarans, & Vinklere, 2013). That is why, bearing in mind the international nature of the hotel industry, managers and staff members must be flexible as far as the geographical location is concerned and must be able to adapt to a new environment, including a new culture (Wolvin, 1994). That is why, in order to achieve success and manage effectively, it is necessary to possess not only adequate linguistic competence (although at present, English is

used as a *lingua franca*), but also knowledge of the culture, habits and values of a country in which a person works (Seymour & Panikkos, 2002).

Thirdly, continuous globalization increasingly influences cultural diversity of hotel staff (Taylor & McArthur, 2009). As a result, in the workplace, people from diverse cultures must cooperate and communicate with each other on an everyday basis. Cooperation and successful communication play a key role in the hotel and food industries, where customers are served by many employees (Kielbasiewicz-Drozdowska & Radko, 2006).

Fourthly, effective human resource management is the key to company's efficiency and its competitive advantage (Jenkins, 2001). It is particularly important in the hotel industry, where human resource management is relatively complex and heavily dependent on successful communication (Lee & Chon, 2000). The lack of, or incorrect understanding of cultural differences can lead to numerous communication breakdowns and inefficient practices in managing, motivating and rewarding culturally diverse employees, which can in turn lead to their dissatisfaction and frustration (Tziora, Giovanis, & Papacharalabous, 2016).

Especially in hotel management, multicultural employees and customers can often generate difficult situations, such as lack of understanding, respect and trust in relations between people from different cultures, which affects motivation, commitment, the quality of work and relationships. Multiculturalism can significantly affect communication problems in the team and with customers, lack of acceptance of the needs and expectations of colleagues and customers, lack of trust, respect and understanding, and above all, stereotypical perception of the representatives of other cultures.

As Machaczka (2014) argues, the cultural fit, when implemented consciously and appropriately, should facilitate the achievement of goals and motivate the continued growth and success of the organization. Therefore, modern companies, especially hotels, where the cultural diversity of employees and customers is usually very high, being aware of the risks associated with cultural variety, should effectively manage multiculturalism, taking care to have such leaders who understand and accept this phenomenon and are able to effectively achieve the objectives in an environment of cultural diversity.

Cultural diversity as a challenge for leadership (in the context of the hotel industry)

In today's world, internationalization of business activities often becomes an indispensable condition for the growth and development of a modern

organization. It should be emphasized that the internationalization of business today requires companies to make changes in the existing way of functioning (Đorđević, 2016), especially in the area of human resource management in the context of cultural diversity of employees working in international companies (especially in hotels and institutions in the tourism industry) and in the area of building relationships with customers.

Managers (especially leaders) working in cross-cultural environments should be aware that the same values may not be shared across cultures and that some values may be obvious and understood in one culture but not in others. Hence, the managers (leaders) should be ready to constantly expand and update their knowledge of other cultures, and they must also be open to new ideas, ways of working, and business practices (Knap-Stefaniuk, 2020).

Due to the scarcity of space (editorial restrictions), we will not discuss the issues connected with the specific nature of the hotel industry. It is worth noticing, however, that the current situation of the market and the specific nature of this industry, and especially its internationalization, place a high value on the leader's ability to successfully function in a multicultural environment. That is why we will look at the issue of leadership through the prism of the role it plays in multicultural organizations.

Leadership in multicultural organizations, such as hotels, includes developing bonds with employees coming from various cultures, which is achieved thanks to openness to diversity, trust, mutual understanding and acceptance. Contemporary leaders are expected to shape employees' motivation and involvement by crossing borders and changing previous thinking and behavioral patterns (Gobillot, 2006).

Working in a multicultural environment should motivate global thinking. A leader working with culturally diverse teams should be able to recognize the needs and expectations of employees coming from different cultures, to take care of their motivation and development, and to train his or her successors to be open and sensitive to multiculturalism.

Multiculturalism in international companies is a normal phenomenon. But cultural differences in employees and customers continue to challenge many leaders. Skillful management of these differences can maximize the benefits and minimize the problems of cultural diversity.

It should be emphasized that leadership in multicultural organizations, which are characterized by cultural diversity of employees and customers, should be open and flexible (Knap-Stefaniuk & Burkiewicz, 2018). For example, in hotels or institutions from the tourism industry, conditions should be created for a free exchange of opinions, experiences and ideas, searching for new solutions and taking up new challenges, which will provide a response to the diverse needs and expectations of employees and customers from different cultures.

Today, leadership is not only dependent on the personality traits and skills of whoever performs this role, but also on the conditions in which the organization operates. Therefore, on the one hand, a leader should, above all, be able to speak clearly, passionately and with commitment about the vision of the company's (hotel's) development, build positive relationships internally and externally, learn from his or her mistakes, share knowledge and his or her experience with employees, and pay attention to them. On the other hand, he or she should be able to assess the challenges that arise in the organization's environment and try to use them appropriately to improve himself or herself, as well as his or her subordinates and customer relations.

The social skills of leaders, and especially the ability to adapt and communicate across cultures, on top of skills such as the ability to engage in dialog between conflicting parties, are also very important in managing culturally diverse teams. Such skills are essential in an environment of cultural diversity among employees and customers, which is the case in hotels.

Summing up, leadership in a multicultural environment must accept cultural differences in everyday work, be able to build multicultural teams, systematically develop employees' tolerance to diversity, eliminate stereotypes regarding different cultures, and shape employees' attitudes and behaviors open to diverse customers' cultures.

Conclusions

Globalization and economic integration lead to growing diversification of human resources in organizations, which justifies attempts at transforming an organization from monocultural to multicultural. It is also a challenge for managers who have to adjust organizations to changing market conditions. At present, a lot of organizations can be described as multicultural, and their development must be a continuous process.

A conscious leader in an organization acknowledges the fact that cultural diversity can be a source of competitive advantage if it is accompanied by proper strategies, including behavioral ones, and thanks to application of soft management techniques. From the macro perspective, economic growth in its international dimension also depends on how successfully particular markets are able to cooperate, so maintaining intercultural contacts has become not only a norm but also a necessity.

That is why leaders should be aware of the significance of intercultural competences, which have become not only the company's showpiece, but a market necessity, a must-have, helping to counteract negative effects

of cultural differences. Proper education of managers and leaders, which includes developing competences allowing them to work in an intercultural environment, is a vital element of organizational development. Such competences will minimize the threat of conflicts triggered by cultural differences and prevent attempts taken by one culture to impose its values, norms, and patterns of behavior on another culture. On the other hand, it should be remembered that inept management of multiculturalism can lead to failure, and ignorance of cultural differences in the context of business activity is not only harmful but also costly.

The future of intercultural management lies in an informed selection of candidates for work in an environment of cultural differences. Adequate recruitment, the ability to prevent excessive turnover, and skillful motivation of employees from various cultures can lead to a competitive advantage in many areas, including creativity, problem solving, and flexible adjustment to changes (Ochieng & Price, 2009). Verifying a candidate's linguistic competences will soon become much less important than it is and will be replaced by checking their predispositions towards working in an intercultural environment, their perception of potential co-workers' and customers' diversity, as well as their attitude to stereotypes and cultural differences. As a contemporary trend in the labor market indicates, success no longer depends primarily on specialist knowledge and professional qualifications. They are still important factors, but if they are not accompanied by an ability to adapt to new cultural conditions, they do not guarantee success. In the 21st century, priority will be given to competences and skills connected with successful functioning in a multicultural environment (West, 2002).

The ability to adapt quickly, to effectively communicate cross-culturally, and function effectively in a multicultural environment is essential today to building positive relationships with employees and customers who come from different cultures. In 21st century hotel management, multiculturalism is a normal part of the day-to-day work of individuals and teams, and effective leaders are necessary to realize an organization's vision for growth and to successfully build the strength of a culturally diverse environment where respect, understanding, and tolerance are the basis for mutual cooperation and goal achievement.

BIBLIOGRAPHY

- Amaram, D.I. (2007). Cultural Diversity. Implications for Workplace Management. *Journal of Diversity Management*, 2(4), 1–6.
- Arasaratnam, L.A. (2013). *A review of articles on multiculturalism in 35 years of IJIR*. *International Journal of Intercultural Relations*, 37, 676–685.

- Avery, G.C. (2009). *Understanding Leadership: Paradigms and Cases*. London: Sage Publications Ltd.
- Avery, G.C. & Bergsteiner H. (2011). *Sustainable Leadership: Honeybee and Locust Approaches*. New York: Routledge.
- Choi, K.H. & Kim, D.-Y. (2013). A cross cultural study of antecedents on career preparation behavior: Learning motivation, academic achievement, and career decision self-efficacy. *Journal of Hospitality, Leisure, Sport & Tourism Education*, 13, 19–32.
- Cox, T.H. (1993). *Cultural Diversity in Organizations: Theory, Research and Practice*. San Francisco: Berrett-Koehler Publishers.
- Đorđević, B. (2016). Impact of national culture on International Human Resource Management. *Economic Themes*, 54(2), 281–300.
- Gobillot, E. (2006). *The Connected Leader: Creating Agile Organizations for People Performance and Profit*. London: Kogan Page Ltd.
- Grobelna, A. (2015). Intercultural Challenges Facing the Hospitality Industry. Implications for Education and Hospitality Management. *Journal of Intercultural Management*, 7(3), 101–117.
- Hampden-Turner, Ch. & Trompenaars, F. (1997). *Riding the Waves of Culture: Understanding Cultural Diversity in Business*. London: Nicholas Brealey Publishing.
- Hofstede, G. (1980). *Culture Consequences. Comparing Values, Behaviors, Institutions and Organizations Across Nations*. Beverly Hills: Sage Publications.
- Hofstede, G., Hofstede, G.J., & Minkow, M. (2010). *Cultures and Organizations. Software of the Mind. Intercultural Cooperation and Its Importance for Survival*. New York: McGraw Hill.
- House, R.J., Hanges, P.J., Mansour, J., Dorfman, P.W., & Gupta, V. (eds.) (2004). *Culture, leadership and organizations: The globe study of 66 societies*. Thousand Oaks: Sage Publications.
- Hu, W.-T., Martin, L., & Yeh, J.-M.R. (2002). Cross-Cultural Impact and Learning Needs for Expatriate Hotel Employees in Taiwan Lodging Industry. *Journal of Human Resources in Hospitality & Tourism*, 1(3), 31–45.
- Inglehart, R. (1997). *Modernization and Postmodernization. Cultural, Economic and Political Change in 43 Societies*. New Jersey: Princeton University Press.
- Jankowska-Miśkiewicz M. (2011). Kształtowanie organizacji wielokulturowej – strategie behawioralne. *Problemy Zarządzania*, 9(4), 61–74.
- Jenkins, A.K. (2001). Making a career of it? Hospitality students' future perspectives: an Anglo-Dutch study. *International Journal of Contemporary Hospitality Management*, 13(1), 13–20.
- Kielbasiewicz-Drozdowska, I. & Radko, S. (2006). The role of intercultural communication in tourism and recreation. *Studies in Physical Culture And Tourism*, 13(2), 75–85.

- Knap-Stefaniuk, A. (2020). Polish and Spanish managers' views on the role and importance of cultural intelligence in a multicultural work environment. In: K. Soliman (ed.), *Sustainable Economic Development and Advancing Education Excellence in the era of Global Pandemic. Proceedings of the 36th International Business Information Management Association (IBIMA)*. Granada–New York: International Business Information Management Association, 3731–3741.
- Knap-Stefaniuk, A. & Burkiewicz, Ł. (2018). Contemporary Leadership in the Context of Multiculturalism – Challenges for Human Resource Management. *Scientia et Societas*, 14(2), 113–122.
- Knap-Stefaniuk, A. & Sowa-Behtane, E. (2020). Challenges of Working in Multicultural Environment From the Perspective of Members of Intercultural Teams. In: K. Soliman (ed.), *Education excellence and innovation management: a 2025 Vision to sustain economic development during global challenges. Proceedings of the 35th International Business Information Management Association (IBIMA)*. Sevilla–New York: International Business Information Management Association, 7325–7336.
- Kuc, B.R. (2012). Model nowego przywództwa. In: W. Kowalczewski & Z. Kalisiak (eds.), *Ewolucja czy rewolucja? Czas przemian–czas wyzwań. Zarządzanie w procesie permanentnych zmian*. Warszawa: Wydawnictwo PRET S.A., 110.
- Lee, Ch. & Chon, K.-S. (2000). An investigation of multicultural training practices in the restaurant industry: the training cycle approach. *International Journal of Contemporary Hospitality Management*, 12(2), 126–134.
- Luka, I., Vaidesvarans, S., & Vinklere, D. (2013). Educating Tourism Students for Work in a Multicultural Environment. *Journal of Teaching in Travel & Tourism*, 13(1), 1–29.
- Machaczka, M. (2014). Zjawisko wielokulturowości w przedsiębiorstwach międzynarodowych. *Prace Naukowe Uniwersytetu Ekonomicznego we Wrocławiu*, nr 359, Wrocław, 188–195.
- Ochieng, E.G. & Price, A.D. (2009). Framework for managing multicultural project teams. *Engineering, Construction and Architectural Management*, 16(6), 527–543.
- Peters, B.A. (2008). *Managing Diversity in Intergovernmental Organisations*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften / GWV Fachverlage GmbH.
- Schein, E.H. (2007). Przywództwo a kultura organizacji. In: F. Hesselbein, M. Goldsmith, & R. Beckhard (eds.), *Lider przyszłości*. Warszawa: Business Press, 89.
- Seyman, O.A. (2006). The cultural diversity phenomenon in organisations and different approaches for effective cultural diversity management: a literary review. *Cross Cultural Management: An International Journal*, 13(4), 296–315.

- Pocztowski, A. (2008). *Zarządzanie zasobami ludzkimi*. Warszawa: PWE, 187.
- Seymour, D. & Panikkos, C. (2002). University Hospitality Education for International Management: A Case of Wasted Opportunities? *Journal of Hospitality, Leisure, Sport and Tourism Education*, 1(2), 3–13.
- Taylor, M. & McArthur, L. (2009). Cross-Cultural Knowledge, Attitudes and Experiences of Hospitality Management Students. *Journal of Hospitality & Tourism Education*, 21(4), 614.
- Tziora, N., Giovanis, N., & Papacharalabous, C. (2016). The role of foreign languages in hospitality management. *International Journal of Language, Translation and Intercultural Communication*, 4(1), 89–97.
- Weber, K. & Ladkin, A. (2010). Developing Effective Tourism Leadership. *Journal of China Tourism Research*, 6, 410–427.
- West, M.A. (2002). Sparkling Fountains or Stagnant Ponds: An Integrative Model of Creativity and Innovation Implementation in Work Groups. *Applied Psychology: An International Review*, 51(3), 355–424.
- Wolsko, C., Park, B., & Judd, C.M. (2006). Considering the tower of Babel: correlates of assimilation and multiculturalism among ethnic minority and majority groups in the United States. *Social Justice Research*, 19, 277–306.
- Wolvin, A.D. (1994). Communication in the hospitality industry. *International Journal of Hospitality Management*, 13(3), 195–199.

Łukasz Burkiewicz – Doctor of History from the Jagiellonian University, holder of an Executive MBA from Central Connecticut State University (New Britain, CT, US) and the Institute of Business Studies of Krakow University of Technology, graduate of Culture Studies (BA, with a specialization in Mediterranean Studies), History (MA), Management and Marketing (MA), and postgraduate studies in the field of Social Media and Content Marketing (AGH University of Science and Technology). He is an Assistant Professor at the Institute for Political Science and Administration at the Jesuit University Ignatianum in Krakow and lecturer at the Pontifical University of John Paul II in Krakow. His research interests are focused on two general fields: 1) cultural and political events in the eastern Mediterranean basin in the late Middle Ages and Early Modern period, including journeys to Central Asia, and 2) management, marketing, and economics within cultural studies, including cross-cultural management. He has written four books and edited ten books, as well as several scientific articles published in Polish and other scientific journals. He is a member of the Society for the Study of the Crusades and the Polish Cultural Society. He was awarded the Ministry of Science and Higher Education scholarship for young scientists (2014–2017). Since 2019, he has served as Director of Journals at Jesuit University Ignatianum in Krakow and as editor-in-chief of *Perspectives on Culture*.

Agnieszka Knap-Stefaniuk – Doctor of Economics from the SGH Social-Economic College, holder of an MBA from Thames Valley University, graduate of the School of Trainers at Wszechnica UJ. She was a member of the Team for Economic Sciences (PKA) and Head of the Department of Human Resources Management at the Polish Open University, lecturer of the BA, MSc, and MBA studies, a member of the Rector's Committee and the Scientific Council. From 2007 to 2015 she was Dean of the Krakow Faculty of Wyższa Szkoła Zarządzania/Polish Open University; in 2015–2017 she was Dean of the Krakow Faculty of Vistula University and a lecturer of the BA and MA studies in AFiBVistula (Assistant Professor at the Institute of Management). Since 2018, she has been Vice Director of the Institute of Political and Administrative Sciences for Didactic Affairs at the Faculty of Education of the Jesuit University Ignatianum in Krakow. She cooperates with businesses and has served as a trainer, consultant, and facilitator for, e.g., Lexmark, Galeco, Biprocewmap, and Capgemini. She is the author of many publications on Human Resources Management. She specializes in issues related to strategic and international HRM, leadership, motivation, and contemporary challenges in HRM, such as corporate culture, competency management and talent management. She conducts lectures and workshops at universities in Spain, Portugal, Italy, and Czechia.

Paweł Maciaszek<http://orcid.org/0000-0003-2713-4968>

Akademia Ignatianum w Krakowie

pawel.maciaszek@ignatianum.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2021.3803.26

Wzorzec dziennikarza według przekazu tygodnika katolickiego „Niedziela”

STRESZCZENIE

W tekście przybliżono wzorzec dziennikarza przedstawiony na łamach tygodnika katolickiego „Niedziela”. Celem prezentacji jest znalezienie odpowiedzi na pytania: W jaki sposób powinien wykonywać on swoją pracę? Czy znajdują się objaśnienia, dzięki którym może dokładniej rozumieć dziennikarskie zadania i właściwie je realizować? Objasnienia te autor odnalazł w tygodniku „Niedziela”; w znajdujących się tam tekstach opisane są następujące zagadnienia związane z dziennikarstwem: misja, profesjonalizm, rzetelność, otwartość, twórczość, uczciwość, etyczność, odpowiedzialność moralna, wyrażanie miłości do Boga – Prawdy, wartości chrześcijańskie. Do realizacji wskazanego celu posłużyły także znajdujące się w „Niedzieli” teksty opisujące błędne pojmowanie pracy dziennikarskiej i tworzenie złego medialnego przekazu. Dziennikarz nierozumiejący dziennikarskiej służby i odrzucający wartości odznacza się brakiem profesjonalizmu, promuje „gwiazdorski styl dziennikarstwa”, zastępuje służbę komercyjnością, posługuje się fałszywymi informacjami, zaprzestaje dążenia do prawdy i wydobywania dobra.

W opracowaniu wykorzystane zostały metody: opisowa i hermeneutyczna; pozwoliły one na przedstawienie podjętego zagadnienia w świetle zgromadzonych publikacji oraz zinterpretowanie przywoływanych z nich treści. W ten sposób odnaleziono odpowiedzi na pytanie o wzorzec dziennikarza.

SŁOWA KLUCZE: dziennikarz, dziennikarstwo, dziennikarz katolicki, tygodnik katolicki „Niedziela”

ABSTRACT

The Model Journalist according to the *Niedziela* Catholic Weekly

The article takes a closer look at the model journalist presented in the „Niedziela” Catholic weekly. The purpose of this presentation is to find answers to the following questions: in what way should a journalist perform

Sugerowane cytowanie: Maciaszek, P. (2022). Wzorzec dziennikarza według przekazu tygodnika katolickiego „Niedziela”. © ⓘ *Perspektywy Kultury*, 3(38), ss. 425–441. DOI: 10.35765/pk.2022.3803.26.

Nadesłano: 11.06.2022

Zaakceptowano: 19.08.2022

his or her work? Are there explications thanks to which the journalist can understand professional tasks more precisely and carry them out more properly? The author found these explanations in the weekly “Niedziela.” The following issues related to journalism are described there: mission, professionalism, reliability, openness, creativity, honesty, ethics, moral responsibility, expressing love for God as the Truth, and Christian values. Texts published in “Niedziela” describing misconceived journalistic work and the creation of poor media coverage also served the indicated purpose. A journalist who does not understand the principles of journalistic service and rejects its values is characterized by a lack of professionalism, promotion of “celebrity journalism,” replacing service with commercialism, using false information, not pursuing the truth and bringing out the good.

The study uses descriptive and hermeneutic methods, which made it possible to present the issue in the light of the collected publications and to interpret the content cited from them. In this way, answers were found to the question concerning a model journalist.

KEYWORDS: journalist, catholic journalist, journalism, catholic weekly “Niedziela”

Celem opracowania jest zaprezentowanie ideału dziennikarza, jaki został przedstawiony czytelnikom „Niedzieli”. Nie bez znaczenia pozostaje fakt, że podstawowym źródłem artykułu są treści przekazane na łamach katolickiego tygodnika, który – z okazji obchodów 95-lecia wydawania pisma – określony został „opatrznosciowym darem” (Depo, 2021)¹. Katolicki charakter tego przekazu z pewnością wpływa na rzeczony wizerunek, bowiem wciąż aktualne pozostają pytania o jakość wykonywanej przez dziennikarzy pracy. O pracownikach mediów wypowiedane są powszechnie różnorakie opinie. Wśród nich są zarówno tacy, którzy przekazują treści obiektywnie, jak i tacy, którzy czynią to emocjonalnie (Czajkowska i Maciejewska, 2001, s. 154); przekonujący i nieprzekonujący (Czajkowska i Maciejewska, 2001, s. 136); uciekający przed trudnymi wyzwaniami lub otwarci na każdy temat i wszystkich ludzi (Skubiś, 2013, s. 11); niepokorni – narzucający własne interpretacje – i pokorni – szanujący

1 Tygodnik katolicki „Niedziela” powołał do istnienia pierwszy biskup częstochowski dr Teodor Kubina w roku 1926; pierwszy numer pisma ukazał się już dwa miesiące po jego ingresie do katedry. Przekazywane w nim treści mają między innymi kształtować sposób myślenia współczesnego człowieka poprzez przekaz Bożego Objawienia, używanie jednoznacznych pojęć i unikanie współczesnego zamętu, pokazywanie sposobów chrześcijańskiego życia będących świadectwem wyznawanej wiary w Boga. Do września 1939 r. „Niedziela” wydawana była jako tygodnik diecezjalny, a po II wojnie światowej jako ogólnopolski. W ostatniej dekadzie XX w. nastąpił rozwój pisma, który przejął się w wydawaniu dodatków diecezjalnych. Jego średni nakład wynosi 100 tys. egzemplarzy.

odbiorców (Czajkowska i Maciejewska, 2001, s. 141); nierzetelni – niedokładni – i profesjoniści (Czuba, 1994, s. 76); wierzący – świadkowie Ewangelii – i uzależniający swoją pracę od otrzymywanego wynagrodzenia, poprawni politycznie, załęcznieni, karierowicze (Lewek, 2010). Pojawia się zatem pytanie, które z wymienionych postaw dziennikarzy są dopuszczalne, jedynie możliwe. Lektura katolickich stron z opisami sposobów pracy twórców medialnego przekazu może pomóc w znalezieniu odpowiedzi; treści te bowiem stanowią nie tylko wskazanie poprawnego wykonywania zleconych im zadań, lecz także uzasadniają, dlaczego powinny być wykonane właściwie.

Z lektury stron tygodnika katolickiego „Niedziela” możemy poznać obraz dziennikarza, dowiedzieć się, jak powinna wyglądać praca w mediach, zgłębić ogólne zasady dotyczące dziennikarstwa. Wzbogacając te treści o komentarze zawarte w naukowych opracowaniach i artykułach, otrzymujemy pełny wzorzec dziennikarza. Prezentacja jego ideału dokonana zostanie w dwóch częściach: pierwszą stanowić będzie opis dobrego wypełniania przez niego zawodowych obowiązków, a drugą wskazanie dziennikarskich praktyk szkodzących zarówno człowiekowi, jak i społeczeństwu. W opracowaniu wykorzystane zostaną dwie metody – opisowa i hermeneutyczna; pozwolą one na przedstawienie podjętego zagadnienia w świetle zgromadzonych publikacji oraz zinterpretowanie przywoływanych w nich treści. W ten sposób dokonywać się będzie proces zmierzający do odnalezienia odpowiedzi na pytanie o wzorzec dziennikarza.

Dziennikarz z misją – z kompetencją zawodową i odpowiedzialnością moralną

Opisywana na łamach „Niedzieli” dziennikarska praca nazywana jest misją. Czynią tak m.in.: abp Wacław Depo (2021, s. 7) – metropolita częstochowski i przewodniczący Rady ds. Środków Społecznego Przekazu Konferencji Episkopatu Polski (Depo, 2021), ks. Jarosław Grabowski (2019, s. 3) – redaktor naczelny rzeczonoego tygodnika, ks. Sławomir Sznurkowski (2022, s. 24–25) i ks. Bogusław Zeman (2019, s. 16) – pauliści realizujący zakonny charyzmat głoszenia Ewangelii za pomocą środków przekazu. Określeniem „misja” wyrażane jest spełnianie specjalnego zadania, osiągnięcie ważnego celu, przyjęcie odpowiedzialnego posłannictwa (zob. Szkiładź, Bik i in., 1992, s. 185). Jak zauważyła Maria Wąsicka-Sroczyńska (2013, s. 296) – badająca społeczne oddziaływanie środków przekazu – mówiąc o

dziennikarzach jako o osobach poszukujących informacji w celu zaspokojenia ciekawości i przybliżenia, objaśnienia świata społeczeństwu, podkreśla się misyjność tej pracy (...). Początkowo jednak dziennikarstwo funkcjonowało jedynie jako zajęcie podejmowane przez ludzi traktujących je jako powołanie. Dopiero z czasem poddane zostało regulacjom prawnym i uznane za zawód².

Słuszne zatem pozostaje twierdzenie ks. prof. Michała Drożdża (2016, s. 35) – badacza mediów i wykładowcy akademickiego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie – że każdy z dziennikarzy powinien działać w świecie prawdziwych wartości, przekazywać je ludziom. Powinien mieć świadomość „misyjności” swojego działania, czyli realizacji powołania do bycia dziennikarzem.

Realizacja wskazanego powyżej powołania uzależniona jest od profesjonalizmu, czyli kompetencji zawodowych i odpowiedzialności moralnej, którymi odznaczać się powinni wszyscy twórcy medialnego przekazu. Cecha ta wymieniana jest szczególnie często; warto zatem odnaleźć jej rozumienie. Na łamach „Niedzieli” dziennikarski profesjonalizm opisywany jest jako: rzetelność, otwartość, twórczość, uczciwość, etyczność.

Zdaniem Katarzyny Woynarowskiej (2005) – redaktorki „Niedzieli” – rzetelność to słowo klucz dziennikarskiego przekazu³. Opinię tę uzyskała wśród swoich rozmówców. Jako pierwszy wypowiedział się ks. Ireneusz Skubiś (2005) – długoletni redaktor naczelny tygodnika. Jego zdaniem o rzetelności świadczy walka o prawdę, czyli o prawdziwość obrazu życia. Działanie takie jest konieczne wtedy, kiedy rzeczywistość jest zamazywana. Czynią to nie tylko politycy czy ekonomiści, lecz także dziennikarze. Ważne jest zatem nieustanne pragnienie podprowadzania podejmowanych kwestii do światła, aby samemu dotrzeć do źródła prawdy, a następnie aby odbiorcy przekazu mogli wyraźnie zobaczyć rzeczywistość. Opisując w ten sposób rzetelność, przywołuje myśl św. Franciszka Salezego – pisarza i redaktora, a dziś patrona dziennikarzy – że wszystko to, co dziennikarz tworzy, powinno wyrażać jego miłość do Boga – Prawdy i dlatego powinien on przekazywać informacje jasno i w świetle. Kiedy prawda jest zaciemniana i pozostawiona w mroku, wtedy jej przekaz pozostaje nierzetelny.

2 Autorka, powołując się na publikację Stanisława Mocka *Dziennikarze po komunizmie*, podaje następujące argumenty za uznaniem dziennikarstwa za zawód: a) jest zespołem działań wykonywanych nieustannie i regularnie, b) określa pozycję osoby na rynku pracy, która utrzymuje się z wynagrodzenia za spełnianie obowiązków zawodowe, c) praca ta kształtuje angażowanie się w codzienne życie i planowanie przyszłości.

3 Autorka wskazuje na cechy dobrego dziennikarstwa; obok rzetelności wymienia także: rzetelność, prawdę i wiarygodność.

W kolejnej wypowiedzi Lidia Dudkiewicz (2005) – zastępca redaktora naczelnego „Niedzieli” – tłumaczy, że rzetelność to przeciwstawienie się „inwazji materialistycznego stylu życia”. W pracy dziennikarskiej przejawia się ona przez uznawanie kryterium prawdy i obiektywizmu przed kryterium rynku, nieuleganie nieuzasadnionej niechęci do grup społecznych i ich działalności (na przykład powszechnej wrogości do Kościoła), propagowanie chrześcijańskich wartości społeczeństwu przenikniętemu konsumpcyjnym sposobem życia.

Z kolei Anna Migalska (2005) – dziennikarka częstochowskiej redakcji TVP – akcentuje potrzebę docierania do ludzkiej wrażliwości i uczuć. Podejmując jakąkolwiek kwestię, redaktor powinien przekonać odbiorców relacji, że nie jest obojętny na los bezpośrednio zainteresowanych w podjętej sprawie. Rzetelność to także poruszenie duchowych sfer życia człowieka, dzięki któremu może nastąpić społeczne zaangażowanie.

W tekście Katarzyny Woynarowskiej znalazł się również komentarz o. Kazimierza Manieckiego (2005) – paulina, redaktora naczelnego dwumiesięcznika „Jasna Góra”. Opisując rzetelność, wskazał na postawę dziennikarzy katolickich, jakiej oczekują wierzący w Boga odbiorcy. Wykonywana przez nich misja odznacza się rzetelnością wówczas, gdy poparta jest osobistym świadectwem życia według chrześcijańskich wartości. Owoce takiej służby porównuje do lampy na świeczniku i latarni morskiej, których światło wskazuje drogę do szczęśliwego życia nie tylko doczesnego, lecz także wiecznego.

W tym miejscu prezentacji wzorca dziennikarza przedstawianego na stronach „Niedzieli” warto przywołać myśl Jesusa Colina (2004) – dyrektora Agencji Informacyjnej Zenit, opisującą właściwe wykonywanie zadań przez tych, którzy są chrześcijanami. W ich przypadku należy mówić nie tylko o profesjonalizmie, lecz także o postępowaniu zgodnym z przykazaniem miłości.

Miłość do wrogów to potężna „broń” chrześcijanina, również chrześcijanina zajmującego się dziennikarstwem. Jeżeli za pośrednictwem naszej pracy ukazujemy, że nie tylko respektujemy, lecz kochamy ludzi, którzy są wrogo nastawieni do naszych zasad i wartości, stwarzamy przestrzeń do dialogu i nawrócenia (cyt. za: Rędzioch, 2004, s. 9).

Przeciwna postawa, osobiste ataki i jałowa krytyka, czyni nas przegranymi zarówno dziennikarzami, jak i wyznawcami Chrystusa.

Dopełnieniem powyżej zamieszczonych tłumaczeń dziennikarskiej rzetelności jest skierowane przez Janinę Szczygielską (2000) do czytelników katolickiej prasy wyjaśnienie:

[rzetelność – przyp. red.] nakłada na nas obowiązek informowania o dobrych i złych stronach opisywanych zjawisk. Wcale nie po to, by straszyć albo odwrotnie – przekonywać doń, lecz po to, by pomóc ludziom zrozumieć te zjawiska, pomóc wyrobić własny pogląd, aby potrafili oni wyartykułować swoje stanowisko wobec danej sprawy – oczywiście, wtedy gdy przyjdzie odpowiedni moment.

Z kolei redaktor Margita Kotas (2007) pisała, że o rzetelności nadawców społecznego przekazu świadczy ich dochowywanie wierności odwiecznej Prawdzie, sumienność w przekazywaniu informacji, wrażliwość na ludzki los i niesienie pomocy. Wyraziła nadzieję, że „wymienione przymioty cechują wszystkich dziennikarzy, niezależnie jakie reprezentują media”.

Charakteryzując opisywane w katolickiej prasie kompetencje zawodowe dziennikarzy, wskazać można jeszcze na poruszoną kwestię jakości informacji, w której przejawia się ich rzetelność. Zgodność kierowanego do czytelników przekazu z rzeczywistością istnieje jedynie wtedy, kiedy oparta jest na kilku źródłach. Jak w rozmowie z ks. red. Ireneuszem Skubisiem (2013) przekonywał o. prof. Leon Dyczewski, „Dziennikarz, formułując informacje i przekazując je odbiorcom, nie może dzisiaj oprzeć się tylko na jednym źródle” (zob. Guzek, 2013, s. 75)⁴.

Do zawodowych kompetencji dziennikarza obok rzetelności należy także otwartość, którą ks. Leszek Gęsiak (2020, s. 27) – nauczyciel akademicki w Instytucie Dziennikarstwa w Akademii Ignatianum w Krakowie i rzecznik Konferencji Episkopatu Polski – definiuje jako umiejętność rozmawiania ze wszystkimi, a nie jedynie z tymi, którzy myślą i żyją według uznawanych przez dziennikarza wartości. W rozmowie z redaktorami „Niedzieli” (Grabowski i Woynarowska, 2020, s. 27) ks. Gęsiak podaje jako przykład media katolickie. Muszą one wyzwolić się z myślenia, że są tylko „dla wybranych”: „media katolickie są dla wszystkich, a nie tylko dla tych, którzy przychodzą w niedzielę do kościoła”. Takie ukształtowanie innym wartości chrześcijańskich to „wychodzenie z okopów”. Otwartość dziennikarzy, jak można przeczytać w zamieszczonym w tym samym numerze tygodnika tekście ks. Krzysztofa Pawliny (2020, s. 24),

4 Damian Guzek – pracownik naukowo-badawczy Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach – opisuje rzetelność jako dokładne i staranne wykonywanie obowiązków, których rezultaty pozostają widoczne i transparentne. Każdy z dziennikarzy odznaczać się nią powinien na wszystkich etapach tworzenia informacji: a) zbierania i selekcjonowania – sprawdzenie wiarygodności źródła, weryfikacja prawdziwości informacji, lojalność wobec kolegów, dotrzymywanie zobowiązań względem informatorów (tajemnica źródeł), b) przygotowania materiału prasowego – stała dyspozycja do oddzielania faktu od komentarza i oceny, solidność, obowiązkowość, konkretność, odpowiedzialność za przekaz, c) publikacji – odpowiednie uporządkowanie dla przejrzystości.

dostrzegamy wówczas, gdy przebywają z innymi – zadają im pytania, filmują, nagrywają. Pozwalają się wypowiedzieć do końca, nie przerywając w pół zdania i nie dopowiadając treści według własnego przekonania. W wykonywanej pracy – przekonuje w rozmowie z red. Anną Przewoźnik (2019, s. 13) Łukasz Czechyra, katolicki wideobloger – „najcenniejsze są oko i ucho otwarte na to, co się dzieje dookoła mnie”.

W zawodowe kompetencje dziennikarza wpisuje się również twórczość, czyli trud poszukiwania tematów, których prezentacja stanowić będzie treść medialnego przekazu. Podejmowanie go, jak twierdzi na łamach sandomierskiej edycji „Niedzieli” Joanna Sarwa – redaktorka radiowa – świadczy o kreatywności dziennikarza. W udzielonym ks. Wojciechowi Kani (2020) wywiadzie mówi, że cecha ta posiada decydujące znaczenie dla zdobywania odbiorców. Ludzkie sprawy, tematy, „leżą na ulicy”, po nie z pokojów redakcji wychodzą pracownicy, ciekawi i twórczy dziennikarze. Wychodząc na ulicę, rozglądając się dookoła i przede wszystkim rozmawiając z napotkanym człowiekiem, zdobywa się informację, materiał do publicystyki, wywiady.

W praktyce dziennikarska twórczość wyrażać się może nie tylko przez podawanie informacji, lecz także – bazując na nich – przez wywoływanie pytań i chwil refleksji u ich odbiorców. Definiowane na łamach „Niedzieli” „dobre dziennikarstwo” to takie – jak przekonuje w rozmowie z ks. Ireneuszem Skubisiem (2013, s. 10) o. prof. Leon Dyczewski, uniwersytecki badacz świata mediów – które przynagla odbiorców do myślenia, wymiany poglądów i działania. W ten sposób rozrasta się świadomość społeczna. Jego zdaniem, dostrzec można z łatwością, na czym polega niedoskonałość (wręcz słabość) medialnego przekazu; wyraża się ona w tym, że nie pogłębia świadomości czytelników w kwestiach dotyczących sfer politycznych, społecznych, gospodarczych i religijnych. Treści kierowane do odbiorców są być może zbyt trudne, niedokładne, zdawkowe.

Twórczość stanowi powołanie wszystkich dziennikarzy, bowiem każdy z nich ma pomagać innym „stawać się”. Uzasadniając tę tezę, ks. Krzysztof Pawlina (2020, s. 25) – wykładowca akademicki przedmiotów teologicznych Akademii Katolickiej w Warszawie – przywołuje nauczanie papieża Franciszka z okazji 54. Światowego Dnia Środków Społecznego Przekazu: potrzebujemy być nieustannie „tworzeni” i „stający się”.

Mówiąc o pracy dziennikarza, w której dostrzega się element misyjności, nie można pominąć spoczywającej na nim odpowiedzialności moralnej. O związku spełnianego kamerą, piórem czy mikrofonem posłannictwa z odpowiedzialnością przypomniał czytelnikom „Niedzieli” abp Wacław Depo. Cytując orędzie Franciszka na 52. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, w którym papież wskazuje zagrożenia dla pokoju, abp Depo (cyt. za: BP KEP/ Warszawa – KAI) apeluje

o zatroszczenie się o człowieka (społeczeństwo), sugerując, że „najlepszym antidotum na fałsz nie są strategie, ale ludzie; osoby, które w odpowiedzialny sposób używają języka (...). Dziennikarz we współczesnym świecie nie tylko wykonuje swoją pracę, ale pełni prawdziwą misję, ponosząc za nią odpowiedzialność”.

Do zawodowych kompetencji dziennikarza należy uczciwość, która dla ks. Michała Drożdża (2021, s. 41) jest wartością składającą się z prawdy, sprawiedliwości, wolności i odpowiedzialności – sposobu ich poznawania i realizowania. Każda z nich wpływa na decyzje, wybory i działania pracowników środków społecznego przekazu. Ksiądz Jarosław Grabowski – redaktor naczelny „Niedzieli” – wskazuje, że potrzebna jest ona przy komentowaniu bieżących wydarzeń. Tylko w ten sposób kierowany przekaz zyskuje coraz więcej odbiorców i wpływa na nich bardziej przekonująco (zob. Orman, 2020b).

Cecha ta realizuje się przez obiektywne ocenianie rzeczywistości. Obiektywizm taki – dzieli się swoim spostrzeżeniem w rozmowie z red. Katarzyną Woynarowską (2019, s. 10) Krzysztof Ziemiec, redaktor telewizyjny – często jest zbyt trudny do przyjęcia przez odbiorcę, który zarzuca dziennikarzowi, że potrafi się wzbić ponad interesy na przykład kojarzonej z nim partii politycznej. Opinia widzów i czytelników nigdy nie powinna wpływać na uczciwość nadawców informacji. Nie ulega wątpliwości – jak przyznał w udzielonym wywiadzie red. Annie Przewoźnik (2019, s. 13) Zdzisław Makleż, długoletni publicysta częstochowskiej redakcji Polskiego Radia Katowice – że

żaden dziennikarz nie będzie do końca obiektywny, ponieważ postrzega świat przez pryzmat swojego sposobu rozumowania. Jeśli jednak ten warunek gubimy, to gubimy dziennikarstwo. Stajemy się wtedy stroną, rzecznikiem jakiejś sprawy, a to, niestety, w dzisiejszym dziennikarstwie jest bardzo powszechne.

Do wskazanej powyżej uczciwości dodać należy obowiązującą pracowników mediów etyczność. Charakteryzując przedstawianą na łamach prasy katolickiej osobę dziennikarza, należy dostrzec wskazanie, że w środkach społecznego przekazu powinni pracować ludzie odznaczający się sumieniami dojrzałymi i ukształtowanymi. Prawidłowość tę podał dziennikarz ks. Krzysztof Ołdakowski, opisując w rozmowie z redaktorem Piotrem Jackowskim (2007) służebną funkcję mediów: „środki przekazu „powinny przede wszystkim służyć komunikacji, a najważniejszy w nich jest odbiorca. To właśnie jego mamy stawiać zawsze na pierwszym miejscu i jemu służyć”. O odgrywaniu takiej roli przekonywał czytelników „Niedzieli” ks. Tadeusz Rydyk – twórca i dyrektor Radia Maryja;

odpowiadając na pytania ks. red. Jarosława Grabowskiego (2021, s. 12), zapewniał, że radio „dociera do różnych ludzi (...). Dostaję dużo świadectw, że dzięki naszej rozgłośni odkryli prawdę, lepiej poukładali swoją hierarchię wartości, swoje życie”.

W tym miejscu rodzi się pytanie o konieczność posiadania przez każdego z dziennikarzy właściwie ukształtowanego sumienia. Arcybiskup Wacław Depo (cyt. za: Orman, 2020, s. 3) odpowiada na nie, tłumacząc, że jedynie takie sumienie pozwala każdemu z twórców społecznego przekazu na wypełnienie zadania, jakim jest odnawianie umysłu i rozwijanie życia duchowego odbiorców przez kierowanie do nich rozpoznawanej prawdy.

Dziennikarz nierozumiejący dziennikarskiej służby i odrzucający wartości

Książdż prof. Michał Drożdż (2016, s. 28) dzieli się spostrzeżeniem łatwo dostrzegalnej we współczesnym świecie „dewaluacji jakości dziennikarstwa”. Na naszych oczach dokonuje się pogłębiająca się degradacja wartości dziennikarza. Widać negatywne skutki wynikające z obniżania standardów profesjonalizmu dziennikarskiego. Przestaje on być harmonią fachowości z etycznością; wolność słowa nie wiąże się już z odpowiedzialnością, a samo dziennikarstwo zamiast być w dalszym ciągu wypełnianą misją, staje się miejscem kreowania oraz promowania „medialnych gwiazd” i „celebrytów dziennikarskich” (zob. Maciaszek, 2013, s. 103). Powyższą opinię potwierdza Maciej Iłowiecki – dziennikarz i publicysta, były członek Krajowej Rady Radiofonii i Telewizji – w opublikowanym na łamach „Niedzieli” wywiadzie; do prowadzącej rozmowę Wiesławy Lewandowskiej (2010, s. 18) mówił o patologii powstającej z

lansowania gwiazdorskiego stylu dziennikarstwa. Dziś każda rozgłośnia, każda stacja telewizyjna musi mieć swoją gwiazdę, przy czym na ogół nie zostaje nią dziennikarz najzdolniejszy, najwybitniejszy, najbardziej prawdomówny, najbardziej zwracający uwagę na zasady etyczne w swoim zawodzie. Gwiazda polskiego dziennikarstwa to zazwyczaj osoba najlepiej spełniająca niejasne kryteria nadawcy lub właściciela stacji, dobrze opłacana i na ogół promowana przez macierzystą stację jako wzór dziennikarskich cnót. Najgorsze, że gwiazdy te stają się wzorem dla kolegów, choć tak naprawdę nie powinny nim być.

Takiego samego zdania jest Maria Wąsicka-Sroczyńska (2013, s. 306), która negatywnie ocenia działalność niektórych dziennikarzy; wielu z nich pozwala niestety na traktowanie siebie na równi z aktorami,

piosenkarzami czy politykami. Występując w reklamach, uatrakcyjniając okładki kolorowych czasopism i tabloidów, nie tylko są podziwiani, lecz także zacierają ważną granicę między osobą tworzącą przekaz medialny a będącą „przedmiotem zainteresowania mediów”.

W takich sytuacjach, jak twierdzi ks. prof. Michał Drożdż (2016, s. 29), z pewnością można mówić o niezrozumieniu dziennikarskiej służby. Miejsce wiedzy i umiejętności zajmuje promowanie własnego wizerunku oraz różnego rodzaju poczynania ideologiczne i biznesowe. Nie liczą się wówczas takie wartości jak prawda, dobro i piękno. Co więcej, w postrzeganiu i ocenianiu pracy osób zatrudnionych w środkach społecznego przekazu dominuje pogarda, ironia i drwina. Nie ma mowy o realizacji powołania dziennikarskiego, pełnym pasji zaangażowaniu, odważnym podejmowaniu ryzyka w docieraniu do faktów. Dostrzec można natomiast strach, rezygnację, nieudolne działanie i „ucieczkę od «misyjności» do błędnie rozumianej «komercyjności»”.

Kolejnym ukazany czytelnikom „Niedzieli” złym rozumieniem wykonywanych przez siebie zadań jest tworzenie przez dziennikarzy *fake newsów*. Przed podawaniem fałszywych informacji, które wyrządzają w życiu człowieka i społeczeństwa wiele zła, przestrzegał papież Franciszek (cyt. za: (KAI/vatican.va)/ Watykan (2020)]. Skoro świat potrzebuje opowiadań dobrych, prawdziwych i pięknych, to nie powinno być w nim miejsca na coraz bardziej wyrafinowane kłamstwa (przekaz określany jako *deepfake*). Jego zdaniem pilnie potrzeba dziennikarzy, którzy w swojej pracy odznaczać się będą mądrością. Jej brak, tłumaczy Dariusz Krawczyk (2019, s. 40), przejawia się łamaniem norm etycznych – manipulowaniem przekazywanymi wiadomościami, tendencyjnym dobieraniem treści i źródeł informacji.

W zaprezentowanym na łamach „Niedzieli” opisie dziennikarzy i wykonywanej przez nich pracy Grzegorz Łęcicki – teolog medioznawca i nauczyciel akademicki Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego – przedstawia ich jako:

- niewolników redakcji – identyfikujących się z jej linią programową, nurtem politycznym oraz ideologią (dlatego „w grupie medioznawców powstał kiedyś pomysł wyraźnego – widocznego dla każdego odbiorcy – oznaczenia, kto jest właścicielem danego medium”);
- ofiary obecnego stanu mediów – są „swoistymi medialnymi alfabetami”, którym brakuje edukacji medialnej (w wyniku czego zgadzają się na propagandę polityczną, swoim przekazem regulują masowe zachowania społeczne);
- porzucających troskę o prawdę i dobro wspólne – podawane wówczas treści stanowią zupełny absurd na skutek źle pojętej wolności, która jest absolutna i nadrzędna;

- przekraczających granice przyzwoitości – gdy nie uwzględniają szacunku do człowieka.

Propagowanie nienawiści do Kościoła katolickiego, zarówno w obszarze mediów, jak i kultury – na przykładzie którego konkluduje swoją opinię prof. Łęcicki (przedstawioną w rozmowie z Wiesławą Lewandowską, 2019, s. 37) – oddziałuje negatywnie na wszystkie aspekty ludzkiego życia. Zło, które się wówczas rodzi, nie znajduje zdecydowanego sprzeciwu; „łatwo się na to godzimy, nie wymagamy, aby ludzie mediów i kultury kierowali się dobrem, prawdą, pięknem (...) nie zdajemy sobie sprawy z tego, że w języku mediów zabrakło zwykłych wyrazów szacunku do człowieka, że dziennikarzom często brakuje kultury osobistej”.

Przedstawione powyżej postawy dziennikarzy nierozumiejących swojej służby i odrzucających wartości potwierdza uzasadnienie o. Tadeusza Rydzyka. Jeśli służyć prawdzie należy absolutnie i nie wolno myśleć o własnym interesie – tłumaczy dyrektor opiniotwórczej katolickiej rozgłośni – to należy odważnie wskazywać dziennikarskie postawy, które są „nie do końca klarowne”. Dostrzegalne są one u tych, którym brakuje odwagi – weszli w układy w ramach poprawności politycznej bądź uzależnienia biznesowego. Stąd też dobry przekaz może powstawać jedynie dzięki dziennikarzowi właściwie uformowanemu. W wywiadzie przeprowadzonym przez ks. Jarosława Grabowskiego (2021, s. 13) o. Tadeusz Rydzyk wyraźnie stwierdził: „Media są tylko narzędziem, one właśnie powinny służyć dobru, a więc i prawdzie i (...) miłości, bo prawda bez miłości to może być terror, a miłość bez prawdy to jest naiwność, sentymentalizm”. Kiedy podejmowany przez dziennikarzy zawodowy trud, naucza abp Wacław Depo (cyt. za: Orman, 2020, s. 3), nie służy rozpoznawaniu prawdy i wydobywaniu dobra, które wciąż pozostają w ukryciu, wtedy nie może być mowy o odnawianiu umysłu i kształtowaniu sumienia, o troszczeniu się o człowieka i społeczeństwo. Wzywając ich do nieustrudzonego przekazywania prawdy, hierarcha przywołuje spostrzeżenie św. Jana Pawła II (cyt. za: Orman, 2021, s. 3): „jesteśmy świadkami narodzin nowej kultury, pozostającej w znacznej mierze pod wpływem środków masowego przekazu, której cechy charakterystyczne i treści często sprzeczne są z Ewangelią i godnością osoby ludzkiej”.

W uzupełnieniu opisu medialnej troski o człowieka, podkreślania jego godności, warto przywołać podział dziennikarzy na dwie grupy. Dokonała go redaktorka Katarzyna Woynarowska (2005). Pierwszą grupę stanowią ci, którzy pełnią społeczną służbę, w drugiej zaś z łatwością dostrzec można

łowców taniej sensacji, pazernych i bezwzględnych, którzy dla „dobrego” tematu są w stanie zniszczyć drugiego człowieka. Dziennikarstwo

brukowe, plotkarskie, oczerniające, to dziennikarstwo klasy „B”, pogardzane nawet w branży, ale niestety wciąż obecne na rynku medialnym, bo zyskowe.

Tak interpretowana i wykonywana praca nie odznacza się służbą i misyjnością. Zrozumiałe zatem staje się zestawienie posługi dziennikarza z pracą nauczycieli, jakiego dokonał bp Adam Lepa – badacz i autor licznych publikacji na temat medialnego przekazu. Dydaktyka dziennikarstwa polega na przekazie wiadomości i poszerzaniu wiedzy, budzeniu zainteresowań i rozwijaniu pasji, kształtowaniu postaw. Dlatego też można mówić o spoczywającej na dziennikarzach odpowiedzialności, od której nie tylko nie powinni uciekać, lecz także która powinna ich mobilizować. Powinni, podobnie jak nauczyciele, nieustannie zabiegać o dobro odbiorców swojego medium. Świadomość podjętej odpowiedzialności obroni nadawców przekazu przed uleganiem niezdrowej sensacji, szkodliwej demagogii, przed działaniami manipulatorskimi, treściami uwłaczającymi kulturze i dobrem obyczajom. Tak samo jak pedagodzy, weryfikując wiarygodność, starannie przekazują oni prawdę. Nie ulegają przy tym wpływowi propagandy i w ten sposób zachowują niezależność w myśleniu i dociekliwość intelektualną. Dziękując się z czytelnikami „Niedzieli” myślą znanego medioznawcy Olegardo Gonzalesa de Cardedala z Uniwersytetu w Salamance, bp Lepa (2004, s. 9) potwierdza wskazanie, że „każda gazeta powinna pełnić wobec społeczeństwa misję nauczycielską”.

O nauczycielskich zadaniach dziennikarzy – przekazywaniu wiedzy i wychowywaniu do przyjęcia odpowiedzialności – bp Adam Lepa pisał na łamach katolickiego tygodnika wielokrotnie. Spośród wielu poruszanych tematów warto w tym miejscu przytoczyć opinię o zaniechaniu przez licznych nadawców społecznego przekazu propagowania patriotyzmu. Jego zdaniem, w imię reguły poprawności (politycznej, ideologicznej, medialnej), dziennikarze wstydzą się dobrze pisać i mówić o Polsce i Polakach. Taką postawę uzasadniają obawą, że tego typu działanie może zaszkodzić karierze zawodowej. Przekazując swoją opinię, bp Lepa (2000, s. 15) zaznacza jednocześnie, że ucząc miłości do ojczyzny i rozślawiając jej imię w świecie, zyskaliby szacunek i uznanie. Ich zasługi dla Polski byłyby nie do przecenienia.

Przykładem upolitycznionej i wszechwładnej poprawności – przejawiającej się w błędnie pojętej tolerancji, która wywołuje zamęt w hierarchii wartości – są podawane przez dziennikarzy racje usuwania krzyża z przestrzeni życia publicznego. Choćby dla wielu Polaków znak ten był wartością wyjątkową, to jednak w imię „jednokierunkowej tolerancji” należy go zdjąć wtedy, kiedy irytuje i drażni choć jedną osobę. Opisując takie sytuacje, dziennikarze zapominają o nauczaniu św. Jana Pawła II, który mówiąc

o krzyżu, tłumaczył zawartą w nim siłę przypominania „o naszej chrześcijańskiej godności i narodowej tożsamości, o tym, kim jesteśmy i dokąd zmierzamy, i gdzie są nasze korzenie” (cyt. za: Lepa, 2010, s. 18). Szanowanie wartości chrześcijańskich i patriotycznych pozostaje zatem aktualnym zadaniem dziennikarzy. W przeciwnym razie, jak przeczytać można w opublikowanym w „Niedzieli” tekście bp. Lepy (2008, s. 21), dokonuje się odrzucenie wypowiedzianej przez Adama Mickiewicza prawdy, że Polski i Polaków nie można odłączyć od krzyża. Nie dziwi zatem odważna wypowiedź hierarchy, który bada i opisuje stan polskiego dziennikarstwa, o „zatruciu informacyjnym”, czyli mówieniu o rzeczach najważniejszych tak, jakby one nic nie znaczyły, i eksponowaniu spraw, które poza sensacją nie mają żadnej wartości. Kierując do czytelników katolickiego tygodnika swoje słowa, dzielił się przekonaniem, że w polskich mediach ofiarą banalizacji padają takie sprawy, jak: obraz współczesnych Polaków, ich życie społeczne i polityczne. Pomija się na przykład takie wydarzenia jak cud nad Wisłą czy powstanie warszawskie. Przypominał, że kłamliwe przedstawianie rzeczywistości i przeciwstawianie się dobru wspólnemu jest działaniem niemoralnym.

W prezentacji zagadnienia dziennikarskiej postawy odznaczającej się niezrozumieniem misji i odrzuceniem wartości wydobyć warto znajdującą się na łamach „Niedzieli” odpowiedź na pytanie, dlaczego odbiorcy nie szukają katolickiego przekazu. Brakuje w nim bowiem wartości chrześcijańskich, wśród których wskazać można:

- panowanie Boga nad światem (mimo dostrzeganego w nim zamętu realizuje On swój plan zbawiania człowieka);
- zdecydowane potępienie grzechu, a nie człowieka (zdolność do czynienia dobra);
- nauczanie Jezusa Chrystusa ze wskazaniem przyjmowania sakramentów (wypełnianie współczesnej pustki duchowej i moralnej);
- wciąż aktualną wartość życia wypełnionego pracą dla bliźnich (realizacja służebnego stylu życia).

W tworzonych przez dziennikarzy opisach codziennego życia człowieka i społeczeństw przedstawiane powinny być dobro, piękno i prawda, dzięki którym możemy poznać i doświadczyć trwałej radości i prawdziwego szczęścia. Odbiorcy medialnego przekazu potrzebują zatem treści o małżeństwach trwałych i zgodnych (niestety, w mediach dominują negatywne wzorce w postaci zdrad i rozwodów), o religijnym wychowaniu dzieci (często, szczególnie dotyczy to młodego pokolenia, promowana jest kultura niezwiązana z Bogiem), o rzetelnym wypełnianiu obowiązków (zbyt mało akcentuje się wykonywaną pracę jako źródło satysfakcji, zwracając uwagę na osiągnięte z niej materialne zyski) i owocną działalność społeczną (wciąż zbyt mało promowany jest wolontariat i potrzeba działalności na rzecz wspólnot) (zob. Strużanowski, 2022, s. 12).

Zakończenie

Zaprezentowany w tekście wzorzec dziennikarza i jego pracy charakteryzuje się następującymi cechami: a) wykonywaną pracę powinien rozumieć jako misję i jako taka powinna być ona postrzegana przez innych, b) misyjność ta zależna jest od jego profesjonalizmu, czyli kompetencji zawodowych i odpowiedzialności moralnej, c) na profesjonalizm składają się: rzetelność, otwartość, twórczość, uczciwość, etyczność, d) kierowany do odbiorców przekaz powinien wyrażać miłość do Boga – Prawdy, e) przekazywane treści mają stanowić drogę do ludzkiej wrażliwości i uczuć, f) swoim działaniem powinien dawać świadectwo życia według wartości chrześcijańskich.

W drugiej części artykułu opisana została postawa dziennikarza, który swoją pracę wykonuje niewłaściwie – nie realizuje jej jako służby i nie przekazuje w niej takich wartości jak dobro, prawda i piękno. Porzuca profesjonalizm na rzecz promowania gwiazdorskiego stylu dziennikarstwa, realizuje własne ideologiczne i biznesowe cele, używając *fake newsów* nie szanuje człowieka, względem społeczeństwa nie podejmuje misji nauczycielskiej, wstydzi się patriotyzmu.

Wymienione przymioty opisane zostały na stronach tygodnika katolickiego „Niedziela”; jest to zatem obraz dziennikarza, który przedstawiony został w świetle zadań spoczywających na redakcji kościelnego pisma.

BIBLIOGRAFIA

- BP KEP/ Warszawa – KAI (2018). Abp Depo: dziennikarz pełni misję, za którą ponosi odpowiedzialność. *Niedziela*, nr 37, 13.
- Czajkowska, B. i Maciejewska, D. (2001). *Świat, zbawienie i ...telewizja. Z biskupem Janem Chrapkiem rozmawiają Barbara Czajkowska i Dorota Maciejewska*. Katowice: Księgarnia św. Jacka.
- Czuba, K. (1994). *Media i władza*. Warszawa: Inicjatywa Wydawnicza Ad Astra.
- Depo, W. (2021). „Niedziela” żywym świadectwem wiary. *Niedziela Częstochowska*, nr 16, 4, 7.
- Depo, W. (2021). Opatrznościowy dar. *Bezpłatny dodatek specjalny „Niedziela”*, 4 czerwca, 2.
- Drożdż, M. (2016). Etyczność jako wyznacznik profesjonalizmu. W: K. Wolny-Zmorzyński i K. Konarska (red.), *Klinika Dziennikarstwa – Credo*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 25–42.
- Drożdż, M. (2021). Ks. prof. dr hab. Michał Drożdż dziekan Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. *Niedziela*, nr 4, 40–41.

- Dudkiewicz, L. (2005). *Lidia Dudkiewicz – zastępca redaktora naczelnego „Niedzieli”*. Pozyskano z: <https://m.niedziela.pl/artukul/37149/nd/Dziennikarz---zawod-ekstremalny> (dostęp: 07.03.2022)
- Grabowski, J. (2019). Zawód z misją. *Niedziela*, nr 37, 3.
- Grabowski, J. (2021). To jest Radio Maryja, a nie radio Tadeusz. *Niedziela*, nr 49, 10–13.
- Grabowski, J. i Woynarowska, K. (2020). Musimy wyjść z okopów. *Niedziela*, nr 38, 26–29.
- Guzek, D. (2013). Wybrane aspekty rzetelności dziennikarskiej w Polsce i Hiszpanii – perspektywa porównawcza. *Rocznik Prasoznawczy*, nr 7, 73–83.
- Jackowski, P. (2007). Najważniejszy jest człowiek. Z ks. Krzysztofem Ołdakowskim SJ – dziennikarzem telewizyjnym, prezesem Stowarzyszenia Komunikacji Społecznej „Signis Polska”, rektorem Kolegium Księży Jezuitów „Bobolanum” w Warszawie – rozmawia Piotr Jackowski. *Niedziela*, nr 3, 11.
- (KAI/vatican.va) / Watykan (2020). *Franciszek na dzień mediów: potrzebujemy opowiadań dobrych, prawdziwych i pięknych*. Pozyskano z: <https://www.niedziela.pl/artukul/48882/Franciszek-na-dzien-mediow-potrzebujemy> (dostęp: 17.03.2022)
- Kania, W. (2020). Dziennikarz nie może być leniwy. Z Joanną Sarwą o pracy dziennikarza radiowego, rzetelności przekazywanych informacji oraz miłości do wykonywanej pracy rozmawia ks. Wojciech Kania. *Niedziela sandomierska*, nr 25, 6.
- Kotas, M. (2007). *Zawód – dziennikarz*. Pozyskano z: <https://m.niedziela.pl/artukul/48789/nd/Zawod---dziennikarz> (dostęp: 15.05.2022).
- Krawczyk, D. (2019). Wpływ profesjonalizmu dziennikarskiego na społeczny prestiż profesji. *Etyka Biznesu i Zrównoważony Rozwój. Interdyscyplinarne studia teoretyczno-empiryczne*, nr 1, 38–47.
- Lepa, A. (2000). Czy w mediach musi być spisek? *Niedziela*, nr 4, 15.
- Lepa, A. (2004). Dziennikarz jest nauczycielem. *Niedziela*, nr 4, 9.
- Lepa, A. (2008). Kult banału w mediach? *Niedziela*, nr 38, 20–21.
- Lepa, A. (2010). Nowa poprawność w mediach? *Niedziela*, nr 4, 17–18.
- Lewandowska, W. (2010). Dziennikarz nie przeprasza. Z Maciejem Hłowickim – o władzy mediów, wolnym dziennikarstwie, etyce zawodowej i nowoczesnej cenzurze – rozmawia Wiesława Lewandowska. *Niedziela*, nr 14, 18–19.
- Lewandowska, W. (2010). W ciemnej jaskini mediów. O praźródłach mowy nienawiści z prof. Grzegorzem Łęcickim rozmawia Wiesława Lewandowska. *Niedziela*, nr 7, 36–37.
- Lewek, A. (2010). *Kościół a mediokracja w Polsce*. Pozyskano z: <https://kmt.uksw.edu.pl/kosciol-a-mediokracja-w-polsce-artukul> (dostęp: 02.02.2022).

- Maniecki, K. (2005). *O. Kazimierz Maniecki OSPPE – redaktor naczelny dwumiesięcznika „Jasna Góra”*. Pozyskano z: <https://m.niedziela.pl/arttykul/37149/nd/Dziennikarz---zawod-ekstremalny> (dostęp: 07.03.2022).
- Migalska, A. (2005). *Anna Migalska – dziennikarka telewizyjna, redakcja częstochowska TVP*. Pozyskano z: <https://m.niedziela.pl/arttykul/37149/nd/Dziennikarz---zawod-ekstremalny> (dostęp: 07.03.2022).
- Orman, M. (2020a). Więcej dobra i prawdy. *Niedziela Częstochowska*, nr 21, 3.
- Orman, M. (2020b). Z Redaktor Naczelną. *Niedziela Częstochowska*, nr 5, 6.
- Orman, M. (2021). Przekaziciele prawdy. *Niedziela Częstochowska*, nr 5, 3.
- Pawlina, K. (2020). Dziennikarz – artysta czy rzemieślnik? *Niedziela*, nr 38, 24–25.
- Przewoźnik, A. (2019). Dziennikarzem się jest czy się bywa? *Niedziela*, nr 37, 12–13.
- Rędzioch, W. (2004). Inna informacja. Z okazji święta patrona katolickich mediów – św. Franciszka Salezego Włodzimierz Rędzioch przedstawia trzy katolickie agencje informacyjne. *Niedziela*, nr 4, 9–10.
- Skubiś, I. (2005). *Ks. inf. Ireneusz Skubiś – redaktor naczelny „Niedzieli”*. Pozyskano z: <https://m.niedziela.pl/arttykul/37149/nd/Dziennikarz---zawod-ekstremalny> (dostęp: 07.03.2022).
- Skubiś, I. (2013). Dziennikarz jest po to, żeby ludzie myśleli. Z o. prof. dr. hab. Leonem Dyczewskim OFMConv – kierownikiem Katedry Socjologii Kultury w Instytucie Socjologii KUL – rozmawia ks. inf. Ireneusz Skubiś. *Niedziela*, nr 3, 10–11.
- Strużanowski, T. (2022). Media nie dla wybrańców. *Niedziela*, nr 4, 12–13.
- Szczygielska, J. (2000). *Media dezinformują świadomie*. Pozyskano z: <https://m.niedziela.pl/arttykul/63839/nd/Media-dezinformuja-swiadomie> (dostęp: 07.03.2022).
- Szkiłdź, H., Bik, S. i in. (1992). *Misja*. W: *Słownik Języka Polskiego*, t. 2⁷. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 185.
- Sznurkowski, S. (2022). Narzędzia w ręku Boga. *Niedziela*, nr 4, 24–25.
- Wąsicka, M. (2013). Idealny model dziennikarstwa w zderzeniu z rzeczywistością. *Środkowoeuropejskie Studia Polityczne*, nr 2, 296–310.
- Woynarowska, K. (2005). *Dziennikarz – zawód ekstremalny?* Pozyskano z: <https://m.niedziela.pl/arttykul/37149/nd/Dziennikarz---zawod-ekstremalny> (dostęp: 08.05.2022).
- Woynarowska, K. (2019). Zawód podwyższonego ryzyka. *Niedziela*, nr 37, 10–12.
- Zeman, B. (2019). Dobre media. *Niedziela*, nr 37, 16.

Paweł Maciaszek – ur. w 1965 r. prezbiter archidiecezji częstochowskiej. W KUL uzyskał stopień doktora nauk teologicznych – liturgia (2003), w UKSW – na podstawie cyklu publikacji *Media miejscem chrześcijańskiej formacji społeczeństwa* – otrzymał stopień doktora habilitowanego – teologia

pastoralna (2014). Pracownik badawczo-dydaktyczny Akademii Ignatianum w Krakowie; dyrektor Instytutu Dziennikarstwa (2019–2022) i kierownik Katedry Ewangelizacji Medialnej. Wykładowca liturgiki w Wyższym Seminarium Duchownym i Wyższym Instytucie Teologicznym w Częstochowie. Ostatnie ważniejsze publikacje: (2013). *Zbawienie człowieka w świecie kreowanym przez media. Głos pasterzy Kościoła katolickiego w Polsce*. Częstochowa; (2018). Digital Communication in the Service of the Spiritual Life Development and Pastoral Activity of Local Communities of the Church of England. *Media i Społeczeństwo*, 9, 117–133; (2020). Description of Culture in the Media as a Search for its True Image. *Perspektywy Kultury*, 28, nr 1, 101–113; (2021). Radiowe rozważania adwentowe ks. Pawła Ptasznika przykładem wykorzystania medialnego przekazu w dziele ewangelizacji. W: J.W. Adamowski, D. Koźmina, J. Woźniak-Kasperek (red.), *Audycje Sekcji Polskiej Radia Watykańskiego: treści, konteksty, interpretacje. Na podstawie wybranych nagrań*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe i Edukacyjne SBP, 175–188.

Edyta Koncewicz-Dziduch<http://orcid.org/0000-0003-2075-7644>

Akademia Ignatianum w Krakowie

edyta.koncewicz-dziduch@ignatianum.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2021.3803.27

Nowe życie głągolicy. Reaktywacja pierwszego alfabetu Słowian we współczesnej kulturze w Chorwacji

STRESZCZENIE

Alfabet głągolicki zawsze był w szczególny sposób obecny w kulturze chorwackiej, najpierw jako pismo ksiąg liturgicznych, pierwszych druków, a od XIII w. także jako alfabet piśmiennictwa świeckiego. Lokalnie, na przykład na wyspie Krk, głągolica była używana w obu funkcjach do XIX w., później stanowiła już tylko relikw kulturowy poświadczony wieloma zabytkami chorwackiego piśmiennictwa. W czasach współczesnych, zwłaszcza w latach 90. XX w., zaobserwować można stale rosnącą popularność tego pisma, które traktowane jest jako element chorwackiej tożsamości narodowej. Zainteresowanie głągolicą trwa nadal i przejawia się m.in. w prowadzeniu kursów nauki głągolicy dla osób w różnym wieku, zwłaszcza dla dzieci i młodzieży, czytaniu tekstów głągolickich, badaniach naukowych, organizowaniu wystaw, konferencji oraz poprzez wykorzystywanie głągolicy we współczesnej kulturze (wzornictwie, napisach, ozdabianiu przedmiotów, ciała). Stał się ten alfabet swoistym kodem semiotycznym, dostępnym tylko dla wybranych, identyfikatorem kulturowym chorwackości.

SŁOWA KLUCZE: alfabet głągolicki, tradycja, chorwackie zabytki głągolickie, komunikacja, kultura

ABSTRACT

New Life of the Glagolitic Script. Reactivation of the First Alphabet of the Slavs in Contemporary Croatian Culture

The Glagolitic alphabet has always been present in a special way in Croatian culture, first as the script of liturgical books, first prints, and from the 13th century on, also as the alphabet of secular literature. Locally, for example on the island of Krk, the Glagolitic script was used in both functions until the 19th century, and later it was only a cultural relic, recorded in many classical works of Croatian literature. In modern times, especially in the 1990s, one can observe the constantly growing popularity of this script, which is treated as an

Sugerowane cytowanie: Koncewicz-Dziduch, E. (2022). Nowe życie głągolicy. Reaktywacja pierwszego alfabetu Słowian we współczesnej kulturze w Chorwacji. © *Perspektywy Kultury*, 3(38), ss. 443–464. DOI: 10.35765/pk.2022.3803.27.

Nadesłano: 18.11.2021

Zaakceptowano: 15.05.2022

element of Croatian national identity. The interest in the Glagolitic alphabet continues and is manifested, among others, by Glagolitic courses offered for people of all ages, especially for children and adolescents, by reading Glagolitic texts, scientific research, organizing exhibitions, conferences, and the use of the Glagolitic script in contemporary culture (design, inscriptions, decorating objects or bodies). The alphabet has become a specific code available only to a select few, as a cultural identifier of Croatian life.

KEYWORDS: Glagolitic script, traditions, Croatian glagolitic monuments, communications, culture

Wstęp

Alfabet głągolicki w Chorwacji stanowi interesujące zjawisko językowo-kulturowe, gdyż związany jest z tym narodem wyjątkowo długo; od czasów średniowiecza, jako alfabet ksiąg liturgicznych i piśmiennictwa świeckiego, a w formie reliktywnej przetrwał nawet do czasów współczesnych. Dzisiejsze funkcjonowanie głągolicy w przestrzeni kulturowej i publicznej współczesnego państwa stanowi element tradycji, fenomen, który można określić mianem swoistego wyznacznika chorwackości wśród państw byłej Jugosławii. Zjawisko reaktywacji, ożywiania martwego od ponad 400 lat alfabetu, a od prawie 100 lat niepełniącego też funkcji pisma ksiąg liturgicznych¹, posiada wyraźnie polityczny, historyczny kontekst, związany z powstaniem Republiki Chorwackiej w 1991 r., po rozpadzie Jugosławii. Jest to próba poszukiwania korzeni własnej kultury, nawiązania do tradycji średniowiecznego państwa chorwackiego, które mimo burzliwych dziejów i pewnej zależności od sąsiadów² zachowało tożsamość kulturową i językową, w dużej mierze związaną właśnie z tym dawnym słowiańskim alfabetem (Pavličević, 2012; Czerwiński, 2020; Stryjek, 2020).

Rozważania na temat przeszłości i terażniejszości chorwackiej głągolicy koncentrują się wokół trzech obszarów tematycznych:

-
- 1 Kres używania głągolicy w liturgii położył w 1927 r. czeski slawista Josef Vajs poprzez zastąpienie głągolicy transkrypcją łacińską, z wyjątkiem kanonu mszy, w mszale wydanym na wyspie Krk.
 - 2 Królestwo Chorwacji zostało ustanowione w 925 r. Pierwszym królem był Tomislav z dynastii Trpimirovićów, wcześniej w 879 r. było to księstwo (pierwszy książę Branimir). W 1091 r. wygasła dynastia rządząca i Królestwo Chorwacji trafiło pod zwierzchnictwo Węgier, od 1102 r. trwała unia personalna z Węgrami. W czasach średniowiecza Chorwacja była samodzielnym państwem między 910 a 1102 r.; był to ważny, znaczący dla państwa okres.

- I. Tradycje głągolicke w Chorwacji
- II. Zjawisko neogłągolityzmu – reaktywacja alfabetu głągolickego jako elementu dziedzictwa narodowego
- III. Głągolica w mediach oraz kulturze popularnej, pismo jako produkt kulturowy

W Chorwacji w latach 90. XX w. rozwinął się ruch na rzecz ożywienia tradycji głągolicke nazywany neogłągolityzmem (*neogłągolizam*), który, według Barbary Oczkovej, stanowił nawiązanie i kontynuację głągolityzmu – zjawiska religijno-kulturowego obecnego na tym obszarze od ponad tysiąca lat, będącego swoistym, chorwackim fenomenem kulturowym (Oczkova, 2004, s. 55). Chorwacja to jedyny kraj, w którym zachował się, był używany i współcześnie w pewien sposób został reaktywowany, pierwszy alfabet słowiański. Głągolica była okresowo obecna również w liturgii innych krajów Słowiańszczyzny południowej: Bułgarii, Serbii, Bośni, Macedonii, jednak już od XII w. zaczęto zastępować ją cyrylicą. Jeszcze wcześniej, bo w końcu XI w., doszło do rezygnacji z głągolicy na rzecz łacinki w Czechach, które w IX w., jako ówczesne Państwo Wielkomorawskie, były kolebką tego pierwszego alfabetu Słowian (Oczkova, 2004, s. 57). Czechy do XI w. były jednym z ważniejszych ośrodków piśmiennictwa głągolickego (klasztor w Szawie). Liturgię głągoliczką wznowiono w 1347 r. w klasztorze Emaus w Pradze, po sprowadzeniu chorwackich głągolaszy, i kultywowano do czasu wypędzenia przez husytów w 1419 r. Tradycje cyrylo-metodejskie w Czechach i Słowacji są nadal żywe, choć obecnie bardziej przyjmują formę kultywowania pamięci o wpływie ideowym misyjnej działalności Braci Sołuńskich na kulturę duchową, polityczną Słowiańszczyzny. Ożywienie tych tradycji nasiliło się w okresie Odrodzenia Narodowego w XIX wieku³. Miejscami kultu związanymi z działalnością Braci Sołuńskich stały się: Velehrad jako centrum pielgrzymkowe na Morawach (bazylika Wniebowzięcia NMP i świętych Cyryla i Metodego) oraz słowacka Nitra. Było to zauważalne zwłaszcza podczas obchodów rocznic związanych z życiem i działalnością apostołów Słowian, ostatnio jubileuszu 1150. rocznicy misji wielkomorawskiej, obchodzonego w 2013 r. (Józwiak, 2018, s. 50).

I. Tradycje głągolicke w Chorwacji

Głągolica (scs. *glagolŭ* ‘słowo, litera’) to najstarszy alfabet słowiański, stworzony w IX w. przez misjonarza-apostoła św. Konstantego, zwanego

3 Jubileusze tysiąclecia działalności misyjnej Braci Sołuńskich (863 r. – początek misji, 869 r. – śmierć Cyryla w Rzymie, 885 r. – śmierć Metodego na Morawach) w XIX w. świętowano w całym słowiańskim świecie, co było manifestem popularnej wówczas idei wspólnoty ogólnosłowiańskiej (Moroz-Grzelak, 2019, s. 142; Budniak, 2009, s. 39).

Cyrylem, który wraz z bratem Metodym zapisał za jego pomocą język słowiański używany w okolicach Salonik. Głagolica stała się zatem pierwszym alfabetem języka staro-cerkiewno-słowiańskiego, który początkowo pełnił funkcję języka liturgicznego Słowian, niemniej jednak, w późniejszej fazie rozwojowej, stał się także na wiele wieków językiem literackim, w różnych redakcjach narodowych. Według twierdzenia Tadeusza Brajerskiego, do końca lat 60. XX w. dominował pogląd, że głagolica wywodzi się z greckiej minuskuły z VIII–IX w.; doszukiwano się też związków z pismem semickim (Brajerski, 1990, s. 58). Istnieją różne teorie na temat powstania tego alfabetu, można mówić o trzech mających naukowe podstawy: egzogenicznej, endogenicznej i mieszanej. Według teorii egzogenicznej, grafemy głagolickie miały swe źródło w systemie językowym, pochodzącym z zewnątrz; brano pod uwagę przede wszystkim wpływy alfabetu greckiego, doszukiwano się też wpływów starohebrajskich, koptyjskich, chazarskich, syryjskich; główni zwolennicy to: angielski paleograf Isaac Tylor i chorwacki sławista Vatroslav Jagić. Teoria mieszana zakładała, że autor pisma wprawdzie sugerował się zewnętrznymi wzorami i systemami, ale zawiera ono też elementy oryginalne. Teoria endogeniczna, której propagatorem w połowie XX w. był fiński sławista Georg Černohvostov, nie brała pod uwagę wpływów zewnętrznych, a jedynie ewolucję wewnątrzsystemową znaków (Bratulić, 2011, s. 9). Obecnie najbardziej propagowana i ogólnie przyjęta w kręgach sławistycznych jest koncepcja endogeniczna. Alfabet głagolicki powstał około 863 r. jako zamknięty system znaków, w których zawarto symbolikę związaną z religią chrześcijańską. W postaci graficznej 38 liter odpowiadających fonemom słowiańskim zakodowana jest głębsza treść teologiczna, związana z formą figur geometrycznych, będących ich podstawą, a są to: trójkąt, oznaczający Trójcę Świętą, okrąg określający pełnię Bóstwa oraz krzyż – symbol męki Chrystusowej (Buljubašić i Rebrina, 2012, s.13, za: Bratulić, 2011).

Geneza obrządku słowiańskiego w średniowiecznej Chorwacji nie jest do dziś jednoznacznie wyjaśniona. Najwcześniejsze wzmianki historyczne pochodzą z początku X w. i łączą ten fakt z działalnością Cyryla i Metodego (podróż do Rzymu przez Chorwację i Istrię), względnie z pracą misyjną ich uczniów – duchownych nazywanych głagolaszami (*glagoljaši*). Inna hipoteza głosi wpływ ośrodka macedońskiego w Ochrydzie, silnego centrum głagolickiej liturgii słowiańskiej. Zasięg liturgii słowiańskiej był ograniczony do niewielkiego terytorium północnej Chorwacji nadmorskiej: Istrii, Przymorza Chorwackiego, Wysp Kwarnerskich (Krk, Cres, Rab), Północnej Dalmacji oraz Wysp Zadarskich (Pašman) i Dalmatyńskich (Brač), centra religijne to miasta: Krk, Rijeka, Senj, Vrbnik, Vinodol i Zadar (Oczkova, 2004, s. 58). Początkowy, niezakłócony rozwój liturgii słowiańskiej na tych terenach był rezultatem faktu, że do

X w. stanowiły one bizantyńską Dalmację, a Konstantynopol, w przeciwieństwie do Rzymu, odnosił się z większą tolerancją do niekanonicznych języków liturgicznych.

Głagolityzm chorwacki polegał nie tylko na używaniu głagolicy jako pisma, ale także na wierności tradycji cyrylo-metodejskiej, w postaci liturgii słowiańskiej według obrządku rzymskiego, w języku liturgicznym staro-cerkiewno-słowiańskim w redakcji chorwackiej. Na tej pozornej sprzeczności polegała właśnie wyjątkowość sytuacji konfesyjnej średniowiecznej Chorwacji, gdyż duchowni katolicycy – głagolasze, mimo przynależności do Kościoła rzymskiego bronili się przed próbami zastąpienia języka cerkiewnosłowiańskiego łaciną, a co się z tym wiąże, także głagolicy alfabetem łacińskim. Kościół wówczas traktował głagolityzm jako herezję i zwalczał zarówno język starocerkiewny, jak i pismo. Na kolejnych synodach splickich w latach: 925, 927, 1060, 1185, stopniowo zaostrzano sankcje wobec liturgii głagolickiej, aż do ostatecznego jej zakazu na ostatnim. Poprawę sytuacji obrządku słowiańskiego na tych terenach spowodowały dopiero ustalenia IV Soboru Laterańskiego w 1215 r. Ważną rolę odegrała też koncepcja dotycząca pochodzenia alfabetu głagolickiego, wiążąca go z osobą św. Hieronima – ojca Kościoła, autora Wulgaty. Zdaniem B. Oczkowej, to „pobożne oszustwo”, niemające naukowych podstaw, aktualne aż do XVIII w., uratowało głagolicę i umożliwiło jej funkcjonowanie w sferze religijnej:

chrystianizację Chorwacji z 800 r. przesunięto w czasy apostołskie, co spowodowało identyfikację etnicznego pojęcia „Chorwat” z romańskim „Dalmatem”. Stąd też św. Hieronim, urodzony w IV w. w rzymskiej Dalmacji, stał się Słowianinem i Ojcem głagolicy, przedstawianym w ikonografii z księgą głagolicką (Oczkowa, 2004, s. 59).

Umiejętność pogodzenia wierności tradycji cyrylo-metodejskiej z lojalnością i poddaniem papiestwu, w przypadku średniowiecznych władców chorwackich (*casus* króla Zvonimira⁴), zdaniem Macieja Czerwińskiego, jest metaforą pogranicznego położenia między Wschodem i Zachodem oraz symbolem przywiązania do tradycji i uporczywości w walce o własną podmiotowość (Czerwiński, 2020, s. 57).

Na przestrzeni dziejów zdarzały się próby wykorzystywania głagolicy i jej długotrwałej obecności w kulturze chorwackiej do celów politycznych i reformatorskich:

4 Zvonimir – ostatni wielki władca chorwacki, wspierał papieża w sporze o inwestyturę, co skutkowało jego szybką koronacją w 1074 lub 1075 r., musiał więc popierać też liturgię łacińską. Jednocześnie przeszedł do historii jako donator ziemi pod głagolicki klasztor św. Łucji na wyspie Krk, co uwiecznione zostało na jednym z najstarszych zabytków głagolickiej epigrafiki – płycie z Baški (Czerwiński, 2020, s.87).

W XIX wieku w związku z popularnością problematyki słowianofilskiej i wzrostem zainteresowania badaczy historią i kulturą Słowian zaczęto – za sprawą wspomnianego już sławisty Vatroslava Jagića prowadzić badania nad głągolicą, doszło też do prób jej ideologizacji. Na gruncie chorwackim zainteresowanie tym obszarem chorwackiej tradycji wykazywał przede wszystkim biskup Josip Juraj Strossmayer (1815–1905), zwolennik jugoslawizmu, który zakładał wieloaspektową integrację Słowian południowych, w tym także na planie religijnym. Ten propagator liturgii głągolickiej na terenach chorwackich i zwolennik jedności chrześcijan wschodnich i zachodnich w dziedzictwie cyrylometodejskim wspólnym wszystkim Słowianom dostrzegał środek umożliwiający ich zjednoczenie i nobilitację. Strossmayer przy współudziale Franjo Račkiewicza (1828–1894) podjął około 1859 roku działania na rzecz upowszechnienia wątków słowiańskich w Rzymie. Pokłosiem m.in. jego aktywności był fakt wydania przez Leona XIII encykliki „Grande munus” w 1880 roku, w której papież ogłosił Braci Soluńskich świętymi Kościoła katolickiego. Do zjednoczenia prawosławnych z katolikami ostatecznie jednak nie doszło. Prawosławni negatywnie odnieśli się do zapisu o podległości Cyryla i Metodego papieżstwu, a sama encyklika przyczyniła się do pogłębienia rozłamu w obrębie chrześcijaństwa (Szwat-Gylybowa, Gil i Miodyński, 2020, s. 321).

Kultywowanie tradycji głągolickich w liturgii na terenie Chorwacji mogło też, zdaniem Josipa Bratulića, odgrywać prekursorską rolę w pewnych późniejszych decyzjach dotyczących narodowych języków liturgicznych w Kościele i stanowić bodziec do reform w tej kwestii. Znana jest anegdota, przytoczona przez badacza na łamach czasopisma „Kolo” w artykule *Glagoljaštvo i glagolizam u crkvenom i društvenom životu Hrvata i Slovenaca*, jakoby na decyzję o wprowadzeniu języków narodowych do liturgii, podjętą w trakcie soboru watykańskiego II, mógł wpłynąć fakt wysłuchania przez uczestników słowiańskiego śpiewu głągolickiego podczas mszy (Bratulić, 2009).

Warto podkreślić, że na złożoność sytuacji językowej w średnio-wiecznej Chorwacji wpływał fakt, że w piśmiennictwie używano tam jednocześnie przez pewien okres trzech alfabetów: głągolicy, cyrylicy i łacinki (Stęplewski, 2018, s. 128). W historii języka zjawisko to określane jest mianem trójalfabetyczności (*tropismenost*) (Oczkowa, 2004, s. 56). Alfabet łaciński pojawił się w piśmiennictwie chorwackim najpóźniej, bo w połowie XIV w.; od XV w. nastąpił dalszy rozwój i upowszechnianie łacinki, by od XVII stulecia całkowicie zdominować piśmiennictwo i wyprzeć używanie głągolicy. Trzeci alfabet słowiański – cyrylica, również okresowo był używany na niektórych terenach w Chorwacji, głównie na południu, tam poświadczono zabytki już z XII w. (*Povaljska listina*); używano go w XV w. w autonomicznym okręgu Poljica (*Statut Poljički*) oraz

w Republice Dubrownickiej (Oczkova, 2004, s. 60, za: Bratulić, 1995). Jednakże to głagolica była pierwszym chorwackim alfabetem piśmienniczym; z nią też związane były początki drukarstwa na tych ziemiach. Pierwszą książką drukowaną był mszał głagolicki: *Misal po zakonu Rim-skoga dvora (Mszał według obrządku rzymskiego)*, wydany 22 lutego 1483 r., prawdopodobnie w Wenecji, zaledwie 28 lat po druku Biblii Gutenberga. Obecnie istnieje sześć zachowanych starodruków głagolickich z XV w., a rękopisy głagolickie oraz starodruki odnaleziono w 26 krajach świata.

Głagolica w Chorwacji była alfabetem dwóch różnych kodów językowych: języka liturgicznego i narodowego starochorwackiego. W funkcji liturgicznej zachowała się tu do początków XX w. Jeszcze w XVIII w. zakładano seminaria duchowne kształcące głagolaszy (Zadar, Omiš) w celu wsparcia znajomości pisma głagolickiego. Za symboliczny koniec głagolicy w piśmiennictwie liturgicznym uważa się wprowadzenie do wydanego w 1927 r. mszału transkrypcji łacińskiej przez czeskiego slawistę Josefa Vajsa, związanego z Akademią Starosłowiańską na Krku.

Jako alfabet języka literackiego, w funkcji nieliturgicznej, głagolica funkcjonowała od początków piśmiennictwa, czyli od XI w. Najstarsze zabytki świeckie to statuty i zbiory praw, pisane zazwyczaj na pergaminie lub kute w kamieniu. Są to m.in.:

- zabytki pisane: statuty – *Statut grada i otoka Korčule* (1214); *Vrbanški statut* (1362); *Krčki statut* (1388); zakoniki (zbiory praw): *Zakon Vinodolski* (1288);
- zabytki kamienne: inskrypcje, zapisy ryte w kamieniu, najstarsze z X i XI w., np.: *Bašćanska ploča* (1100) – najbardziej znany zabytek, choć w świetle obecnych badań nie najstarszy, pisany głagolicą kanciąstą, znaleziony nieopodal miejscowości Baška na wyspie Krk⁵. Inne zabytki epigrafiki z XI w. to: *Krčki natpisi*, *Plominški natpis*, *Valunška ploča* oraz niedawno znaleziony *Župski natpis*⁶. Kamienne inskrypcje głagolickie są wciąż odkrywane; warto tu

5 Charakterystyczna kamienna płyta z wapienia (wymiary: 99,5 cm – 199 cm – 8 cm) stała się już symbolem piśmiennictwa głagolickiego w Chorwacji, pewnym identyfikatorem kulturowym, a w formie zminiaturyzowanej stanowi popularną pamiątkę sprzedawaną w postaci różnego rodzaju gadżetów: magnesów, obrazków, nadruków itp. Oryginał płyty obecnie przechowywany jest w Muzeum Akademii Nauki i Sztuki w Zagrzebiu, a w miejscu znalezienia – kościele św. Łucji w miejscowości Jurandvor nieopodal Baški – znajduje się kopia (por. Bašćanska ploča, Institut za Hrvatski Jezik i Jezikoslovlje, <http://ihjj.hr/iz-povijesti/bascanska-ploca/2/>, dostęp: 12.10.2021).

6 Zabytek z XI w. znaleziony w okolicy Dubrownika (Župa Dubrovačka) w 2006 r. świadczący o używaniu głagolicy również na południowych terenach obecnej Chorwacji; (wg M. Čunčić *Župski natpis stariji od Bašćanske ploče*, https://www.croatianhistory.net/etf/cuncic_du.html, dostęp: 27.01.2022).

zaznaczyć zasługi poszukiwacza amatora Branka Fućicia (1920–1999) z Dubašnicy na Krku, który odnalazł ponad połowę znanych zabytków głągolicznych oraz około 60 fresków z terenu Kvarneru i Istrii⁷.

Zarówno wiek XIII, jak i wiek XIV określane są mianem „złotego wieku” piśmiennictwa głągolicznych na terenach chorwackich, zwłaszcza dotyczy to pism i ksiąg o charakterze liturgicznym. Zachowało się z tego czasu około 50 zabytków pisanych na pergaminie, są to głównie brewiarze i mszały, np.: *Prvi urbnički brevijar*, *Misal Illirico* (1435), *Hrvojev misal* (1404). Pod koniec XV w., wraz z upowszechnianiem się druku, powstawały pierwodruki ksiąg głągolicznych, także głównie religijnych: *Misal po zakonu rimskog dvora* (1483), *Brevijar po zakonu rimskog dvora* (1491), *Senjski misal* (1494), *Spovid općena* (1496) (Žagar, 2009, s. 182). Już jednak od XV w. użycie głągolicy zaczęło stopniowo zanikać na rzecz łacinki, która od XVII w. stała się dominującym alfabetem chorwackim w piśmiennictwie świeckim; w religijnym głągolica została zarzucona około 100 lat temu.

II. Zjawisko neogłągolicyzmu – reaktywacja alfabetu głągolicznych jako elementu dziedzictwa narodowego

Pomimo stopniowego zaniku znajomości głągolicy, nie odeszła ona całkowicie w zapomnienie, a nawet współcześnie można obserwować jej renesans; stała się silnym identyfikatorem narodowym, synonimem chorwackości, głównie ze względu na najstarsze zachowane zabytki piśmiennictwa powstałe na tych terenach. Chorwacja, po rozpadzie Jugosławii i uzyskaniu suwerenności w 1991 r., zaczęła na nowo budować swoją tożsamość, sięgając do historii, nawiązywać i odwoływać się do głągolicy jako pierwszego pisma słowiańskiego oraz swego pierwszego alfabetu. Nie bez znaczenia był też fakt podkreślenia odrębności kulturowej i językowej od Serbów, którzy wcześniej odeszli od tej tradycji na rzecz cyrylicy (Stęplewski, 2018, s. 136). Animatorzy ruchu zwanego neogłągolicyzmem ożywiają tradycje głągolicznych w różnych dziedzinach: w kulturze, nauce, edukacji, sztuce itp. Szczególnym hołdem złożonym głągolicy była wydana w 2008 r. monografia Anicy Nazor: *Knjiga o hrvatskoj głągoljicy »Ja slovo znajući govorim«*, z której pochodzi stwierdzenie:

7 Sławą okrył się także uczeń piątej klasy szkoły podstawowej Antonio Torre, który w 2004 r. znalazł w miejscowości Sveti Križ głągoliczny zapis na płycie glinianej datowany na XIII w. Jest to najstarszy zabytek pochodzący z terenów Rijeki, nazwany Svetokriški ulomak (wg: V. Đekić, *Pismo kao baština*, <http://www.kvarner.hr/kultura/glagoljica.html>, dostęp: 27.01.2022).

Glagoljica je hrvatsko nacionalno pismo i ima sasvim posebno mjesto u hrvatskoj kulturi. Prva tiskana hrvatska knjiga (Misal, 1483) tiskana je glagoljskim slovom. Prva tiskana početnica (Venecija, 1527) također je izašla na glagoljici. Tako nije slučajno da su prvi poznati hrvatski stihovi pisani glagoljicom⁸ (Nazor, 2008).

Warto więc przywołać pewne fakty, wskazać instytucje prowadzące rozmaite formy działalności mającej na celu propagowanie znajomości glagolicy i wiedzy o niej jako „tradycyjnym chorwackim piśmie”.

Instytut Starosłowiański (Staroslavenski Institut) w Zagrzebiu jest instytucją naukową, zajmującą się badaniem najstarszych zabytków piśmiennictwa na ziemiach chorwackich, która może się poszczycić najdłuższym istnieniem, sięgającym początku XX w. W 1902 r. biskup Antun Mahnić założył na wyspie Krk Akademię Starosłowiańską (Staroslavenska Akademija) w celu badania tradycji glagolickiej i szerzenia jej wśród ludu. W latach 1928–1939 wchodziła ona w skład Akademii Teologicznej w Zagrzebiu jako fakultet starosłowiański, a od 1952 r. – Instytut Języka Starosłowiańskiego. Od 1997 r. Instytut Starosłowiański ponownie zaczął funkcjonować jako samodzielna jednostka naukowa i prowadzi ożywioną działalność naukową i badawczą do dziś. Misją instytutu to: „interdyscyplinarne badanie chorwackiej średniowiecznej spuścizny glagolickiej w kontekście kultury narodowej oraz europejskiej”⁹, a realizowana jest poprzez opracowania oraz projekty naukowe. Najstarszym, sztandarowym projektem instytutu jest opracowanie *Słownika języka cerkiewnosłowiańskiego redakcji chorwackiej (Rječnik crkvenoslavenskoga jezika hrvatske redakcije)*, realizowane od 1952 r. do chwili obecnej; materiał leksykograficzny pochodzi z 60 zabytków glagolickich z okresu od XI do XVII w.¹⁰ Ponadto, pracownicy instytutu zajmują się: badaniem i digitalizacją zabytków glagolickich z terenów chorwackich i nie tylko, archiwizacją mszy i śpiewów glagolickich (w formie audioteki); stworzono bogatą bazę publikacji naukowych poświęconych badaniom spuścizny

8 „Glagolica jako narodowy alfabet chorwacki zajmuje szczególne miejsce w kulturze chorwackiej. Pierwsza drukowana książka chorwacka (Misal 1483) jest glagolicka. Pierwszy drukowany elementarz (Wenecja 1527) także wyszedł drukiem w glagolicy. Nieprzypadkowo również pierwsze znane wiersze w języku chorwackim pisane są glagolicą” (tłumaczenie własne).

9 Informacje pochodzą ze strony internetowej Instytutu Starosłowiańskiego, <https://stin.hr/misija/> (dostęp: 05.11.2021).

10 Słownik składa się z dwóch pełnych tomów (jeden tom obejmuje 10 zeszytów), obecnie kompletowany jest tom III – wydano zeszyt nr 23 (2021) – *i- izgnilstvo*; hasła w słowniku opracowane są w czterech alfabetach (glagolicy kanciatej, cyrylicy, greckim i łacińskim), w pięciu językach (scs. redakcji chorwackiej, chorwackim, angielskim, greckim, łacińskim), <https://stin.hr/rjecnik-crkvenoslavenskoga-jezika-hrvatske-redakcije/> (dostęp: 21.01.2022).

głagolickiej oraz starosłowiańskiej, dostępną na stronie internetowej (<https://stin.hr/istrazivanja/>). Obecnie realizowane są dwa kompleksowe projekty naukowe: „Interdisciplinarni pristup hrvatskoglagoljskomu misalu na primjeru *Misala kneza Novaka*” – poświęcony najstarszemu datowanemu mszałowi z 1368 r., bogato zdobionemu rękopisowi wykonanemu przez księcia Novaka Disislavicia oraz „Istrazivanje starije hrvatskoglagoljske zborničke baštine” – badanie liturgicznych tekstów głagolickich na materiale *Pariškog zbornika* z 1375 r. (czas realizacji obu projektów: 2020–2024). W 2022 r. przypadają dwie ważne dla Instytutu rocznice: 120. rocznica powstania Akademii Starosłowiańskiej na Krku oraz 70. rocznica utworzenia Instytutu Starosłowiańskiego w Zagrzebiu (1952 r.). W związku z tymi jubileuszami planowana jest organizacja międzynarodowej konferencji naukowej poświęconej głagolityzmowi na przestrzeni dziejów: „Glagoljaštvo – baština, tradicija, inovacija” (Krk, 20–22.10.2022)¹¹. Instytut wydaje czasopismo naukowe: „Slovo: časopis Staroslovenskog instituta u Zagrebu” – rocznik wychodzący od 1952 r., wszystkie numery dostępne w formie elektronicznej.

Natomiast popularyzacją wiedzy o piśmie i tradycjach głagolickich wśród szerokich kręgów społeczeństwa chorwackiego zajmuje się Towarzystwo Przyjaciół Głagolicy (Društvo Prijatelja Głagoljice) – stowarzyszenie kulturalno-naukowe, założone 22 lutego 1993 r. w Zagrzebiu w 550. rocznicę wydania głagolickiego pierwodruku. Działa ono pod patronatem i we współpracy z wieloma instytucjami naukowymi i kościelnymi: Chorwacką Akademią Nauk, Macierzą Chorwacką, Uniwersytetem w Zagrzebiu, Instytutem Starosłowiańskim oraz przedstawicielami Kościoła katolickiego. Działalność Towarzystwa polega na szerokim i wszechstronnym popularyzowaniu wiedzy o głagolickich zabytkach kultury narodowej oraz samym piśmie poprzez organizowanie comiesięcznych otwartych wykładów poświęconych głagolicy, prelekcji w szkołach i instytucjach kultury, nauczanie głagolicy na kursach, przygotowywanie programów radiowych i telewizyjnych, wystaw upamiętniających rocznice związane z historią głagolicy. Przy Towarzystwie Przyjaciół Głagolicy działa od 1995 r. chór mieszany Baščina (Dziedzictwo), uświetniająca swoim śpiewem msze głagolickie odprawiane w klasztorze św. Franciszka Ksawerego w Zagrzebiu w pierwszą niedzielę miesiąca o godz. 18.00. Towarzystwo, od początku swego istnienia, wydaje czasopismo „Baščina”, częściowo drukowane głagolicą, choć rewitalizacja głagolicy jako żywego pisma narodowego jest nierealna. Warto podkreślić obecność Towarzystwa Przyjaciół Głagolicy w przestrzeni internetu: od 2018 r. posiada aktywnie

11 Informacje na temat konferencji dostępne są na stronie internetowej Instytutu Starosłowiańskiego pod adresem <https://stin.hr/glagoljaštvo2022/> (dostęp: 09.02.2022).

prowadzone konto na Facebooku, gdzie publikowany jest comiesięczny informator o bieżących wydarzeniach i działalności stowarzyszenia, oraz konto na portalu croatianhistory.net¹².

Spośród liczego grona pracowników naukowych, zajmujących się działalnością badawczą i popularyzatorską wiedzy o najstarszym piśmie słowiańskim, warto wymienić kilka sylwetek uczonych najbardziej zasłużonych dla badania spuścizny głagolickiej:

- Josip Bratulić – historyk literatury i kultury, autor wielu publikacji naukowych na temat głagolicy: *Leksikon hrvatske glagoljice* (1995), monografia *Aleja glagoljaša. Stoljeća hrvatske glagoljice* (2019), przekład *Zycia Konstantyna Cyryla i Metodego*;
- Anica Nazor – badaczka i popularyzatorka opracowań tekstów zabytków głagolickich w Chorwacji i na świecie, długoletnia redaktorka czasopisma „Slovo”, autorka monografii: *Knjiga o hrvatskoj glagoljici: »Ja slovo znajući govorim* (2008);
- Eduard Hercigonja – paleoslawista i historyk literatury, podkreślający rolę piśmiennictwa głagolickiego w kulturze średniowiecznej, afirmator stanowiska o kontynuacji i przenikaniu się różnych kręgów religijno-kulturowych i piśmienniczych w historii literatury, autor publikacji: *Nad iskonom hrvatske knjige* (1983), *Pisana riječ na tlu Hrvatske* (1986), *Tropismena i trojezična kultura hrvatskoga srednjovjekovlja* (1994);
- Stjepan Damjanović – filolog, językoznawca, autor wielu publikacji poświęconych językowi zabytków starej literatury chorwackiej, spośród których warto wymienić monografie: *Tragom jezika hrvatskih glagoljaša* (1984), *Hrvatska pisana kultura* (trzy tomy: 2005–2008; współautor ze S. Bratuliciem), *Jezik hrvatskih glagoljaša* (2008), *Crtime o hrvatskom glagoljaštvu* (2020). Wiedzę na temat zabytków głagolickich zgłębiają i propagują także przedstawiciele niefilologicznych dziedzin nauki, pasjonaci tego pisma, np.:
- Darko Žubrinić – matematyk i informatyk, jeden z założycieli Towarzystwa Przyjaciół Głagolicy i jego długoletni prezes. Amatorsko zajmuje się popularyzacją wiedzy historycznej, także tej związanej z tradycjami głagolickimi, m.in. poprzez publikacje w internecie na stronie www.croatianhistory.net. Jest autorem pierwszej wersji komputerowych fontów głagolickich, poszukiwaczem zabytków głagolickich poza granicami kraju (m.in. w Norwegii, USA).

Kultywowanie głagolicy wspiera władza państwowa Republiki Chorwackiej – 7 lutego 2014 r. pismo głagolickie wpisano do rejestru

12 Društvo Prijatelja Glagoljice, <https://www.croatianhistory.net/glagoljica/dpg.html>. (dostęp: 09.02.2022).

Niematerialnych Dóbr Kultury Republiki Chorwackiej. W 2019 r. Sejm chorwacki ogłosił dzień 22 lutego Dniem Chorwackiej Głagolicy, na pamiątkę pierwodruku książki głagolickiej w tym dniu w 1483 r., a święto to jest w Chorwacji uroczyste obchodzone w szkołach, placówkach naukowych i kulturalnych, mediach. Powstało wiele reprintów i wydań fototypicznych ksiąg głagolickich¹³ oraz inicjatyw związanych z krzewieniem kultury druku głagolickiego: otwarcie drukarni-muzeum w miejscowości Vrbnik na Krku, inspirowanej istniejącą tam renesansową drukarnią, rekonstrukcja prasy drukarskiej z czcionkami głagolickimi według średniowiecznego pierwowzoru w Rijece w 2020 r. (projekt placówki kulturalnej Istraživački Edukacijski Centar Typeflow).

Wyraźnie zauważalna jest obecność głagolicy w edukacji szkolnej i uniwersyteckiej. Informacje o niej są zawarte w programach nauczania w szkole podstawowej i średniej (wydano podręcznik dla uczniów szkoły podstawowej: *Glagoljica za osnovce* Martiny Valec-Rebić w 2013 r.), w szerszym wymiarze w programach studiów filologicznych, jak również w programie studiów dla słuchaczy Uniwersytetu Trzeciego Wieku w Zagrzebiu (Draganić, 2017, s. 19). Licznie organizowane są kursy nauczania pisma głagolickiego dla dzieci, młodzieży i dorosłych, większość spontanicznie, ale istnieją również szkoły uczące głagolicy, które mogą się poszczycić już długą tradycją istnienia. Przykładami mogą być: Mala Ročka Akademia (od miejscowości Roč, działa od 1992 r.), Mala głagoljska Akademia Jurij Žakan w Senju, a także działająca od 1993 r. Letnia Szkoła Głagolicy (Ljetna Škola Glagoljice) na wyspie Krk (twórca i animator – Damir Kremenić)¹⁴, odbywająca się corocznie w czasie wakacji w kilku miejscowościach: Kornić, Vrbnik, Krk, Punat, Malinska. Są to zajęcia adresowane do dzieci i młodzieży, ale może w nich uczestniczyć każdy, kto chce nauczyć się pisać głagolicą i czytać teksty; niekiedy biorą w nich udział uczestnicy z zagranicy (Holendrzy, Niemcy, Polacy). W szkole są różne poziomy zaawansowania; uczestnicy zajęć poznają historię i rodzaje głagolicy: okrągłą, kanciastą, kursywną, litery alfabetu głagolickiego oraz ich znaczenie symboliczne i wartość liczbową, uczą się je pisać, a na wyższych poziomach przepisują teksty zabytków głagolickich. Zajęcia

13 W ramach wyżej wymienionego projektu Instytutu Starosłowiańskiego, związanego z zabytkiem głagolickim *Misal kneza Novaka*, wydano w 2020 r. faksymil rękopisu wraz ze zbiorem prac i publikacji na temat mszału – *Misal kneza Novaka 1368*, Pavletić M. i in. (red.), Zagreb 2020. Inne wydania fototypiczne z ostatnich lat to: *Cvijet kreposti ili o naravi ljudskoj kroz narav životinjsku. Studija. Transliteracija. Faksimil*, A. Zaradija Kiš, M. Šimić, Zagreb 2020; *Akademijin brevijar (HAZU III c 12), hrvatskoglagoljski rukopis s konca 14. stoljeća. Jezična studija. Transliteracija. Faksimil*. M. Šimić, Zagreb 2014; <https://stin.hr/knjige> (dostęp: 10.02.2022).

14 Ljetna škola glagoljice, Kornić, <https://otok-krk.org/krk/ljetna-%C5%A1kola-glagoljice-kornic%C4%87-2020> (dostęp: 10.11.2021).

zorganizowane są w przystępnej formie zabawy, często połączonej ze zwiedzaniem miejsc związanych z tradycjami głągoliczkimi, np.: drukarnia w Vrbniku, Aleja Głągolaszy, Hum, Nin; z nagrywaniem filmów, realizowaniem przedstawień; niektórym kursom towarzyszyły zajęcia z układania mozaiki. Uczniowie otrzymują dyplom oraz gadżety pamiątkowe, np. koszulki z inicjałami głągoliczkimi swych imion itp. Wszystko to ma służyć popularyzacji wiedzy wśród najmłodszych na temat głągolicy jako elementu narodowej kultury i tradycji.

Współcześnie inspiracje głągolicą są widoczne w różnych dziedzinach sztuki w Chorwacji (rzeźba, malarstwo, grafika, szkło artystyczne), co można uznać za wizualny przejaw budowania „kultury pamięci”, tworzenia narodowych symboli. Najbardziej utrwalone jej przykłady to pomniki-symboly powstałe w XX w., np. pomnik biskupa Grgura Ninskigo, dłuta Ivana Meštrovia, umieszczony w 1928 r. na perystylu Pałacu Dioklecjana w Splicie z okazji tysiąclecia synodu splickiego. Po II wojnie światowej rzeźba została przeniesiona przed mury pałacu, gdzie pozostaje do dziś¹⁵. Inny przykład to symboliczna rzeźba *Povijest Hrvata*, również autorstwa Meštrovia, przedstawiająca kobietę w stroju narodowym, trzymającą na kolanach kamienną płytę z wrytym napisem głągoliczkim; obecnie oryginał znajduje się w Belgradzie, a kopia w formie odlewu z brązu została umieszczona w 1970 r. przed rektoratem Uniwersytetu w Zagrzebiu. Pomniki te stanowią silne identyfikatory narodowej tradycji, pojawiają się jako wizualizacje w opracowaniach historycznych, logotypach uczelni, instytucji kulturalnych.

Wartość edukacyjną, historyczną i krajoznawczą posiada tworzona sukcesywnie od 1977 do 1985 r. aleja Głągolaszy (Aleja głągoljaša) – szlak kulturowy długości 7 km od miejscowości Roč do Humu na Istrii. To plenerowe muzeum, składające się z 11 kamiennych pomników, ukazuje losy głągolityzmu, począwszy od czasów Cyryla i Metodego do dziś, a jeden z pomników: Lapidarium, zawiera kopie najstarszych chorwackich zabytków kamiennej epigrafiki (m.in. Baščanska ploča)¹⁶. Najnowsze atrakcje turystyki kulturowej związane z głągolicą to: ukończony w 2009 r. Baszkański Szlak Głągoliczki na wyspie Krk, na który składają się 34 pomniki liter głągoliczkich umiejscowione w różnych punktach Baški i jej okolic, jak również otwarta w lutym 2022 r. ścieżka edukacyjna z literami

15 Pomnik miał na celu podkreślać słowiańskość tych ziem w „rzymskim” otoczeniu oraz był hołdem złożonym biskupowi Ninu – Grzegorzowi, którego uważano za apologetę głągolicy i obrządku słowiańskiego, co jest obecnie podawane w wątpliwość; rzeźba przedstawia go w momencie wygłaszania płomiennej mowy w obronie głągolicy (kopie posągu znajdują się w Ninie i Varaždinie) (Czerwiński, 2020, s. 80).

16 Aleja głągoljaša, <https://www.istria-culture.com/aleja-glagoljaša-i131> (dostęp: 11.02.2022).

głagolickimi „Ribarska priča” w parku Ivana Mažuranića w miejscowości Novi Vinodolski.

III. Głagolica w mediach oraz kulturze popularnej, pismo jako produkt kulturowy

Promocja jakiegokolwiek produktu kulturowego, nawet o tak archaicznej proveniencji jak pismo głagolickie, nie może obejść się bez wsparcia i udziału współczesnych środków masowego przekazu, zwłaszcza tych związanych z komunikacją elektroniczną, internetem. Produkt, wytwór kultury danego obszaru, regionu, pełni często funkcję symbolu, identyfikatora kulturowego narodu, niekiedy stając się też produktem turystycznym.

Głagolica jest w szczególności obecna we współczesnej kulturze, promocji turystycznej Chorwacji, jako produkt kulturowy/ turystyczny, we współczesnym wzornictwie poprzez artystyczne wykorzystywanie grafemów głagolickich w przedmiotach codziennego użytku, gadżetach i pamiątkach przeznaczonych dla turystów np.: na krawatach (chorwackim wynalazku), magnesach, banknotach, monetach, odzieży, biżuterii; w ozdabianiu ciała przez tatuaże (inicjały imion, napisy w głagolicy), co jest zjawiskiem popularnym wśród sportowców chorwackich, zwłaszcza piłkarzy, artystów, celebrytów. Znamienny jest również fakt, że pismo głagolickie zostało wybrane jako jeden z czterech motywów narodowych, które umieszczone będą na monetach euro (obok Nikoli Tesli, mapy kraju i kuny) po planowanym wejściu Chorwacji do strefy euro od 1 stycznia 2023 r.¹⁷ Głagolica w Chorwacji jest przykładem na to, w jaki sposób pismo może się stać symbolem, marką, jak twierdzi J. Bratulić: „Glagoljica se kao oznaka hrvatskoga identiteta danas više nego nekada javlja kao medijski znak, ponekad kao jedno slovo, drugi put kao niz slova”¹⁸ (Bratulić, 2011, s. 18). Wizualna atrakcyjność pisma w połączeniu z jego rolą historyczno-kulturową powoduje, że staje się ono elementem nowoczesnego designu, pojawia się w logotypach wielu placówek i instytucji naukowych, nie tylko chorwackich: Instytutu Starosłowiańskiego, Instytutu Antropologii Chorwackiej Akademii Nauk, Narodowej Uniwersyteckiej Biblioteki w Zagrzebiu, także w sferze wirtualnej, np.: logo portalu

17 Chorwacja. Projekt monet euro, <http://omonetach.pl/aktualnosci/6/20427/chorwacja-projekt-monet-euro> (dostęp: 13.02.2022).

18 „Glagolica jako wyraz chorwackiej tożsamości, dziś częściej niż kiedyś, pojawia się jako medialny znak, czasem w formie jednej litery, a czasem jako rząd liter/słowo” (tłumaczenie własne).

glagoljica.hr, konta Instytutu Filologii Słowiańskiej Uniwersytetu Jagiellońskiego na portalach społecznościowych (Facebook, Instagram).

Obecność glagolicy jest zauważalna w mediach i współczesnym marketingu, staje się ona niejako marką samą w sobie. Projekt *Fabula Croatica*, stworzony w 2011 r. (autorzy projektu: Filip Cvitić, Vjekoslav Kralj, Marko Žmak), polega na wykorzystaniu pisma glagolickiego jako wizualnego identyfikatora; zastosowano tworzenie marki na podstawie tradycji narodowej, symboliki pisma¹⁹. Celem projektu jest: „modernizacja części chorwackiego dorobku kulturowego oraz odpowiednia jego prezentacja globalnemu odbiorcy przy pomocy nowoczesnego designu i multimedów” (Cvitić, 2017, s. 50). W skład projektu wchodzi kilka elementów. Część projektu zatytułowana *Epistula Croatica* (Pismo chorwackie) prezentuje motyw glagolicy w nowoczesnej formie wizualnej. Składa się z czterech sekcji: 1) PROIZVOD AZ (Produkt AZ) to promocja historycznych postaci znanych Chorwatów (Ivana Brlić Mažuranić, Nikola Tesla) poprzez wizualizację portretową z glagolickimi napisami; 2) NAKIT CI (Ozdoba CI) – tworzenie biżuterii srebrnej z motywami liter glagolickich; 3) DOBRO – czekolada w charakterystycznych białych opakowaniach z napisami glagolickimi, promująca miasta i zabytki chorwackie; 4) GLOGOTIP – usługa mobilna polegająca na przekształceniu logotypu na glagolicę, bardzo popularna w Chorwacji, oraz jej nowsza odmiana: GLOGENA – mobilna aplikacja (GLOGENA app. 2.0)²⁰, dzięki której można napisać dowolny tekst w glagolicy, przekształcając słowa łacińskie; służy tworzeniu kart pocztowych, świątecznych, z życzeniami okolicznościowymi. Może stanowić swego rodzaju szyfr, gdyż mimo tak szeroko zakrojonej akcji promocyjnej znajomość tego alfabetu nie jest powszechna w Chorwacji. Glagolica pojawiła się jako alfabet w „nowych mediach” już wcześniej, po raz pierwszy wprowadzono ją do systemu komputerowego w 1996 r., fonty glagolickie stworzył Darko Žubrinčić.

Na podstawie najnowszych środków komunikacji stworzona została mobilna aplikacja „Glagopedija – virtualna glagoljska encyklopedija”²¹ pod kierownictwem Milicy Lukić i Very Blazević Krezić z Uniwersytetu w Osijeku (2014–2016); jest to internetowa aplikacja służąca digitalizacji 220 zabytków chorwackiej kultury od IX do XXI w., w tym większości glagolickich. Podobny cel przyświecał stworzeniu portalu internetowego:

19 *Fabula Croatica*, <https://fabula-croatica.com/> (dostęp: 10.12.2021).

20 GLOGENA app.2.0, <https://fabula-croatica.com/en/products/glogena-app/> (dostęp: 13.02.2022).

21 Istnieje polska wersja językowa zdigitalizowanego materiału Glagopediji, stworzona na Uniwersytecie Śląskim przez studentów kroatystyki pod opieką dr. hab. L. Małczaka i dr P. Pyci-Kośćcak w latach 2017–2018. Według: <http://www.kroatystyka.us.edu.pl/pl/glagopedija/> (dostęp: 10.02.2022).

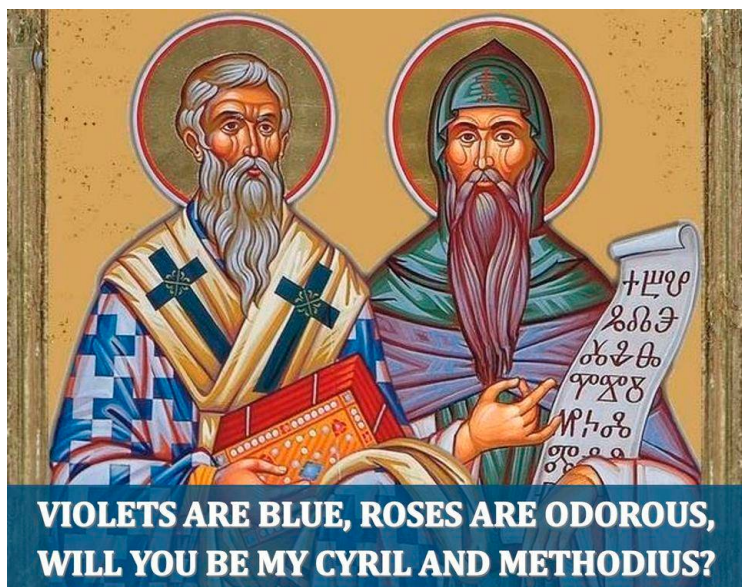
glagoljica.hr, czyli prezentacji zdigitalizowanego dorobku gła-golickiego, pochodzącego nie tylko z terenów Chorwacji, w sposób chronologiczny; portal zawiera również aktualizowane repozytorium prac na temat gła-golicy, literatury i kultury średniowiecznej. Inicjatywa powstała w 2017 r. jako część projektu „Hrvatska glagoljica” realizowanego przez Narodową Uniwersytecką Bibliotekę w Zagrzebiu.

Glagolica posiada wiele kont w mediach społecznościowych; w 2012 r. studentki literatury chorwackiej Uniwersytetu w Osijeku: Ivana Bulju-bašić i Nikolina Rebrina utworzyły konto na Facebooku: Glagoljica – jučer, danas, sutra²². Celem było szerzenie wiedzy na temat gła-golicy i wydarzeń kulturalnych z nią związanych, np.: przedstawienie *Glagoljaška večer(a)* pod kierunkiem M. Lukić – performance osnuty na średniowiecznych modlitwach, żywotach świętych z kręgu gła-golaszy. W kolejnych latach jeszcze wyraźniej dała się zauważyć obecność w mediach społeczno-sciowych instytucji kulturalnych i naukowych związanych z propagowaniem gła-golicy, np. szkół gła-golicy, Towarzystwa Przyjaciół Gła-golicy, Instytutu Starosłowiańskiego. Instytucje umiejętnie wykorzystują ten nowoczesny kanał komunikacji w celu dotarcia do młodszego pokolenia odbiorców, nierzadko odwołując się do wpisów humorystycznych, czego dowodzi ilu-stracja w formie ikony, opublikowana 14 lutego 2022 r. na koncie Insty-tutu Starosłowiańskiego na portalu społecznościowym Facebook, w dniu świętych Cyryla i Metodego²³ (fot. 1), który jest jednocześnie popularnym świętem walentynek. Jest to przykład łączenia tradycji i nowoczesności w przekazach medialnych.

Promocji gła-golicy wśród najmłodszego pokolenia internautów służy także projekt wideo „Priateljica glagoljica” zrealizowany w formie 29 kilkunastominutowych filmów zamieszczonych na kanale YouTube, odpowiadających kolejnym literom alfabetu gła-golickiego. Zrealizowany został w 2018 r. przez reżysera teatralnego z Zagrzebia – Lovro Krsnika, popu-laryzatora i nauczyciela gła-golicy w ramach Letniej Szkoły Gła-golicy na Krku, z udziałem uczestników tejże szkoły – dzieci i młodzieży. Projekt ma charakter edukacyjno-rozrywkowy, uczy gła-golicy i faktów z nią zwią-zanych poprzez zabawę.

22 Glagolica – wczoraj – dziś – jutro; niestety konto od listopada 2018 r. nie jest aktualizowane, <https://www.facebook.com/Glagoljica-ju%C4%8Der-danas-sutra-311620522187921/> (dostęp: 10.11.2021).

23 We wpisie zamieszczono informację o tym, że 14 lutego Kościół katolicki wspomina patronów Słowian i Europy – świętych Cyryla i Metodego, wyjątek stanowią Chorwaci, Słoweńcy, Czesi i Słowacy, którzy oddają im cześć 5 lipca, wschodni chrześcijanie zaś – 24 maja. Zawarto również informację o zbliżającym się Dniu Chorwackiej Gła-golicy 22 lutego oraz zaproszenie na „Wieczór chorwackiej gła-golicy i gła-golizmu” online, <https://www.facebook.com/stin.hr> (dostęp: 14.02.2022).



Fot.1. Cirilometodovo. Ilustracja na koncie Instytutu Starosłowiańskiego na Facebooku zamieszczona w dniu święta Cyryla i Metodego 14 lutego 2022, który jest także dniem św. Walentego. Pozyskano z: <https://pl-pl.facebook.com/stin.hr> (dostęp: 14.02.2022)

Popularność i magia alfabetu głagolickiego nie ogranicza się terytorialnie do Chorwacji, ale istnieje też poza jej granicami. Alfabet ten wykorzystują twórcy filmów i gier wideo, np.: napisy w głagolicy w grze komputerowej „Wiedźmin 3. Dziki Gon” (2015, CD Project Red), w kilku fragmentach pojawiają się inskrypcje głagolickie, nie są to oryginalne teksty, a jedynie użycie liter w celach stylizacyjnych.

Warto podkreślić, że również w Polsce istnieje spore zainteresowanie badaniami naukowymi i popularyzacją wiedzy na temat tradycji cyrylo-metodejskich (Budniak, 2009; Faracik, 2016; Józwiak, 2018; Moroz-Grzelak, 2019; Smołucha, 2017; Włodkowski, 2014; Żurek, 2006), w tym także głagolicy, która jest obecna na fakultetach języków słowiańskich, czasem także w formie kursów organizowanych przez instytucje kultury, choć oczywiście nie w takim wymiarze jak w Chorwacji. W sztuce propagatorem głagolicy jest malarz współczesny Marek Bieleń, autor cyklu obrazów *Z głagolicą w tle* (2011–2014), na których pojawiają się napisy głagolickie. W 2013 r. z okazji jubileuszu misji wielkomorawskiej oraz wstąpienia Chorwacji do Unii Europejskiej zorganizowano w Polsce wystawę łączącą oba wydarzenia, zatytułowaną „Śladami Cyryla i Metodego – od Moraw do Chorwacji”, na której zaprezentowano 20 ikon przedstawiających Świętych Braci oraz fotografie miejsc i zabytków związanych z tradycjami

głagolickimi na terenach Chorwacji, Czech, Moraw. Wystawa pod patronatem honorowym Ambasady Chorwackiej w Polsce była eksponowana w wielu polskich miastach w latach: 2013–2015. Głównym celem wystawy była promocja turystyczna tych regionów, lecz zwróciła także uwagę polskich zwiedzających na rolę tradycji cyrylo-metodejskiej oraz pisma głagolickiego w kulturze duchowej i materialnej obu państw.

Podsumowanie

Przedstawione powyżej fakty z życia naukowego, kulturalnego, a także popkultury, „nowych mediów”, współczesnego designu, świadczą o znacznej obecności spuścizny Braci Sołuńskich; idei porozumienia, otwartości, komunikatywności, których ucieleśnieniem był alfabet słowiański – głagolica, w życiu tych krajów słowiańskich, z których kulturą była najsilniej związana. Reaktywacja, wskrzeszanie tych tradycji dokonuje się dziś przede wszystkim w Chorwacji, tu główne zainteresowanie skierowane jest na badania naukowe, opis, archiwizację i digitalizację zabytków piśmiennictwa głagolickiego religijnego i świeckiego oraz popularyzację tej wiedzy, a także pisma wśród szerokich kręgów społeczeństwa. Działania te dotyczą aspektu historyczno-kulturowego dziedzictwa głagolickiego, natomiast interesującym zjawiskiem jest obecność głagolicy w sferze nowoczesnego tworzenia marki, w kulturze popularnej, multimediach, cyberprzestrzeni, w promocji turystycznej kraju.

Tradycje cyrylo-metodejskie kultywowane są także w Czechach; głównym ośrodkiem kultu stał się od końca XIX w. Velehrad – siedziba biskupstwa św. Metodego, a obecnie główny ośrodek ruchu pielgrzymkowego na Morawach, miejsce spotkań religijnych, koncertów. Zjawisko to dotyczy też aspektu badań historyczno-literackich, językowych, w których nawiązuje się do tradycji wielkomorawskich (np. R. Večerka. (2010). *Staroslověnská etapa českého písemnictví*. Praha; J. Rejzek (2021). *Zrození češtiny*. Praha). Nieprzypadkowo na okładkach tych opracowań znalazły się głagolickie zabytki.

Po przemianach ustrojowych (...) Święci Bracia Sołuńscy nadal zajmują trwałe miejsce w czeskiej mitologii narodowej, czemu wydatnie pomaga oficjalnie ustanowione państwowe święto ku ich czci 5 lipca. (...) podkreśla się wpływ działalności misyjnej Świętych Braci na stworzenie polityczno-administracyjnego oraz ideowego modelu, który przetrwał upadek państwa wielkomorawskiego i stał się wzorem dla państw konstytuujących się w X wieku w Europie Środkowej (Jóźwiak, 2018, s. 50)

Z kolei, dla Chorwatów głągolica stała się swoistym symbolem tradycji narodowej, gdyż jest to bodajże jedyny naród, w którego życiu przez tak długi okres odgrywała ważną rolę i zachowała się w wielu dawnych, zbędanych oraz wciąż odkrywanych zabytkach. Pomimo mogących się pojawiać zarzutów „zawłaszczania” przez naród chorwacki tradycji głągolicznych, obecnych także w kulturze innych narodów słowiańskich, stawiania znaku równości z tym, co narodowe, nazywania głągolicy „tradycyjnym pismem chorwackim” (*hrvatsko tradicionalno pismo*), należy przyznać, że kultura pamięci jest w tym kraju współcześnie bardzo rozwinięta, zarówno w aspekcie naukowo-badawczym, jak i edukacji przyszłych pokoleń. Dlatego też trudno zaprzeczyć stwierdzeniu Josipa Bratulića, wyartykułowanemu w pracy *Leksikon hrvatske glagoljice* (Bratulić, 1995, s. 30): „Glagoljica, dakle, ponovo živi u našoj sredini. S pravom”.

BIBLIOGRAFIA

- Andrzejewski, M. (2013). Święci Cyryl i Metody w kulturze muzycznej XIX i pierwszej połowy XX wieku w kontekście oddziaływania idei słowiańskiej. *Prace Naukowe Akademii im. J. Długosza w Częstochowie*, z. VIII, 59–79.
- Brajerski, T. (1990). *Język staro-cerkiewno-słowiański*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Bratulić, J. (1995). *Leksikon hrvatske glagoljice*. Zagreb: Minerva.
- Bratulić, J. (2009). Glagoljaštvo i glagolizam u crkvenom i društvenom životu Hrvata i Slovenaca. *Kolo*, br. 3–4, 153–166.
- Bratulić, J. (2011). O hrvatskom identitetu, neposredno. W: H.R. Lukić i Z.B. Skoko (red.), *Hrvatski identitet: zbornik*. Zagreb: Matica Hrvatska.
- Budniak, J. (2009). *Jednoczeni w różnorodności. Tradycja cyrylo-metodiańska jako paradygmat procesu pojednania Kościołów, kultur, narodów*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Buljubašić, I. i Rebrina, N. (2012). Interdisciplinarni nacini učenja i promidžbe glagoljskog pisma danas. Neprofitni marketing glagoljice kao marke. *Hrvatistika*, 9–26.
- Cvitić, F. (2017). Glagoljica pogledom projekta FABULA CROATICA. *Slovanská unie*, rocznik 2, č. 1, Brno, 48–54.
- Czerwiński, M. (2020). *Chorwacja Dzieje, kultura, idee*. Kraków: Międzynarodowe Centrum Kultury.
- Dąbrowska-Partyka, M. (2000). *Pismo jako znak tożsamości*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Draganić, B. (2017). Glagoljično pismo i hrvatska glagoljaška baština u odgojno-obrazovnome sustavu Republike Hrvatske. *Hrvatski Jezik*, br. 1. 14–20.

- Faracik, R. (2016). Tradycja wielkomorawska i cyrylo-metodiańska a współczesny krajobraz kulturowy Velehradu. *Prace Geograficzne*, z. 145, 71–99. DOI: 10.4467/20833113PG.16.013.5402
- Horvat, J., Tomašević, N. i Lendić, S. (2009). Semiotički marketing Konstantina Ćirila Filozofa: glagoljičko prezentiranje kršćanstva kao preteča suvremenog semiotičkog marketinga. *Libellarium*, II, 2, 161–180.
- Jóźwiak, W. (2018). Wizerunki świętych Cyryla i Metodego – numizmatyczna ideologizacja przeszłości. *Slavia Occidentalis*, 75/2, 43–57. DOI 10.14746/so.2018.75.2.4
- Moroz-Grzelak, L. (2019). Współczesne wizualizacje dziedzictwa Cyryla i Metodego w przestrzeni słowiańskiej. *Zeszyty Cyrylo-Metodiańskie* 8, 140–154.
- Moszyński, L. (1999). Glagolica, najstarsze pismo słowiańskie, jako symbol. W: A. Barciak (red.), *Środkowoeuropejskie dziedzictwo cyrylo-metodiańskie*. Katowice: Instytut Górnośląski.
- Nazor, A. (2008). *Knjiga o hrvatskoj glagoljici: »Ja slovo znajući govorim ... «*. Zagreb: Erasmus Naklada.
- Oczkova, B. (2004). Glagolityzm i neoglagolityzm w Chorwacji. *Bulletin de la Société Polonaise de Linguistique*, z. LX, 54–63.
- Oczkova, B. (2005). Język chorwacki – w poszukiwaniu własnej normy. W: M. Dąbrowska-Partyka (red.), *W poszukiwaniu nowego kanonu – reinterpretacje*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 60–84.
- Pavličević, D. (2012). *Historia Chorwacji*, tłum. Ł. Danielewska. Poznań: Wydawnictwo UAM.
- Smolucha, J. (2017). Cultural and Religious Significance of the Cyrillo-Methodian Tradition in Central and Eastern Europe. *Folia Historica Cracoviensia*, t. 23, z. 1, 193–213, doi.org/10.15633/fhc.2213.
- Stęplewski, A. (2018). *Semioza pisma. Cyrylica i łacinka w serbskim i chorwackim dyskursie narodowym na tle słowiańskim*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Stryjek, T. (2020). *Współczesna Serbia i Chorwacja wobec własnej historii*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Szwat-Gylybowa, G., Gil, D. i Miodyński, L. (2020). *Leksykon idei wędrownych na słowiańskich Bałkanach. XVIII–XXI w.* Hasło: Tradycja glagolicka (Chorwacja). Warszawa: Instytut Slawistyki PAN, 318–323. Pozyskano z: https://ispan.waw.pl/ireteslaw/bitstream/handle/20.500.12528/588/Leksykon_idei_wedrownych_na_slowianskich_Balkanach_tom_1_Oswiecenie_religia_racjonalizm.pdf?sequence=1&isAllowed=y (dostęp: 12.12.2021.)
- Włodkowski, M. (2014). Chorwacko-cerkiewnosłowiański przekład hymnu „Veni Creator Spiritus” jako przykład „powrotu” do redakcji narodowej w XIX wieku. *Studia Wschodniosłowiańskie*, t. 14, 291–303.
- Žagar, M. (2009). Hrvatska pisma u srednjem vijeku. W: J. Bratulić i in. (red.), *Povijest hrvatskoga jezika – 1. knjiga: srednji vijek*. Zagreb: Croatica.

- Žubrinčić, D. (2006). *Hrvatska glagoljica*. Zagreb: HKD sv. Jeronima.
- Žurek, P. (2006). Polska glagolica – relikwii piśmiennictwa czeskiego czy chorwackiego? W: A. Barczak i W. Iwańczak (red.), *Piśmiennictwo Czech i Polaków w Średniowieczu i we wczesnej epoce nowożytnej*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 209–217.

Materiały internetowe

- Aleja Glagoljaša. Pozyskano z: <https://www.istria-culture.com/aleja-glagoljaša-i131> (dostęp: 11.02.2022.)
- Bašćanska ploča, Institut z Hrvatski Jezik i Jezikoslovlje. Pozyskano z: <http://ihjj.hr/iz-povijesti/bascanska-ploca/2/> (dostęp: 12.10.2021).
- Cirilometodovo, zrzut ekranu. Pozyskano z: <https://pl-pl.facebook.com/stin.hr> (dostęp: 14.02.2022).
- Chorwacja. Projekt monet euro. Pozyskano z: <http://omonetach.pl/aktualnosci/6/20427/chorwacja-projekt-monet-euro> (dostęp: 13.02.2022).
- Cvitić, F., Horvat, J. i Hančić-Matejić, N., *New glagolitic sign in a digital age*. Pozyskano z: <https://www.bib.irb.hr/1041462/download/1041462.eecytt0426.pdf> (dostęp: 20.01.2022).
- Čunčić, M. *Župski natpis stariji od Bašćanske ploče*. Pozyskano z: https://www.croatianhistory.net/etf/cuncic_du.html, (dostęp: 27.01.2022).
- Đekić V. *Pismo kao baština*. Pozyskano z: <http://www.kvarner.hr/kultura/glagoljica.html> (dostęp: 11.12.2021).
- Fabula Croatica. Pozyskano z: <https://fabula-croatica.com/> (dostęp: 10.12.2021).
- Glagoljaštvo – baština, tradicija, inovacija. Pozyskano z: <https://stin.hr/glagoljaštvo2022/> (dostęp: 9.02.2022).
- Glagoljica jučer- danas- sutra. Pozyskano z: <https://www.facebook.com/Glagoljica-ju%C4%8Der-danas-sutra-311620522187921/> (dostęp: 10.11.2021).
- Glagopedija. Pozyskano z: <http://www.kroatystyka.us.edu.pl/pl/glagopedija/> (dostęp: 10.02.2022).
- Letnja škola glagoljice, Kornić. Pozyskano z: <https://otok-krk.org/krk/ljetna-%C5%A1kola-glagoljice-korni%C4%87-2020> (dostęp: 10.11.2021).
- Rječnik-crkvenoslavenskoga-jezika-hrvatske-redakcije. Pozyskano z: <https://stin.hr/rjecnik-crkvenoslavenskoga-jezika-hrvatske-redakcije/> (dostęp: 21.01.2022).
- Staroslavenski Institut. Pozyskano z: <https://stin.hr/> (dostęp: 05.11.2021).

Edyta Koncewicz-Dziduch – dr nauk humanistycznych w zakresie językoznawstwa (Wydział Filologiczny Uniwersytetu Jagiellońskiego), adiunkt w Instytucie Kulturoznawstwa i Dziennikarstwa Akademii Ignatianum w Krakowie. Autorka prac z dziedziny współczesnego językoznawstwa i kultury polskiej i słowiańskiej, przemian języka mediów.

Zajmuje się komparatystycznymi badaniami frazeologii slowiańskiej ze szczególnym uwzględnieniem frazeologii animalistycznej i fitonimicznej oraz współczesnymi przemianami w kulturze i językach krajów byłej Jugosławii. Członek Krakowskiego Towarzystwa Popularyzowania Wiedzy o Komunikacji Językowej „Tertium”.

Wiktor Szymborski
<http://orcid.org/0000-0002-1827-2616>
Uniwersytet Jagielloński
wiktorszymborski@uj.edu.pl
DOI: 10.35765/pk.2021.3803.28

Zabytki materialne na przykładzie schronów Obszaru Warownego „Śląsk” a nauczanie historii osób niewidomych i niedowidzących

STRESZCZENIE

Celem artykułu jest nie tylko zwrócenie uwagi na wybrane aspekty nauczania historii osób z dysfunkcją wzroku – niewidomych i niedowidzących, ale również ukazanie w jaki sposób można wyjaśnić złożoną historię XX w. na podstawie umocnień pochodzących z czasów II wojny światowej. Warto podkreślić, że w czasie zorganizowanych specjalnych wycieczek tematycznych, podczas których można zobaczyć, dotknąć umocnień, schronów bojowych, posiadamy wyjątkową możliwość objaśniania różnych aspektów związanych z czasami II wojny światowej. Następnie uwaga zostanie poświęcona pewnemu fragmentowi umocnień wchodzących w skład Obszaru Warownego „Śląsk”, który powstał w latach 30. XX w.

SŁOWA KLUCZE: dydaktyka historii, nauczanie niewidomych, fortyfikacje, schrony, II wojna światowa, Górny Śląsk

ABSTRACT

Material Monuments on the Example of OWŚ (Fortified Area in the Upper Silesia) and Teaching History to the Blind and Visually Impaired

The aim of the article was not only to present some aspects of teaching history students who have problems with sight: either blind or visually impaired, but also give some examples of how we can try to explain the complicated modern history on the basis of fortification designed and built during World War II. It is worth mentioning that during special excursions, while we can see and touch bunkers, pill boxes and so on we have a great opportunity to explain various aspects connected with WWII. Next, attention was given to a particular part of the Polish line of defense that was built in Upper Silesia before September 1939.

KEYWORDS: teaching history, teaching the blind – teaching people with problems with sight, fortifications, bunkers and shelters, World War II, Upper Silesia

Sugerowane cytowanie: Szymborski, P. (2022). Zabytki materialne na przykładzie schronów Obszaru Warownego „Śląsk” a nauczanie historii osób niewidomych i niedowidzących. © *Perspektywy Kultury*, 3(38), ss. 465–500. DOI: 10.35765/pk.2022.3803.28.

Nadesłano: 12.01.2022

Zaakceptowano: 18.05.2022

Kwestia nauczania historii osób z dysfunkcją wzroku nie doczekała się jak dotąd szerszego omówienia w literaturze fachowej¹, w przeciwieństwie do licznych i cennych opracowań przybliżających ogólne założenia tyflopedagogiczne². W tym kontekście należy wspomnieć o pionierskich na gruncie polskim rozprawach Marii Grzegorzewskiej (Wałęga, 2008) czy Zofii Sękowskiej³, które niejako otworzyły szerszą dyskusję o nauczaniu osób niewidomych i słabowidzących. W literaturze tyflopedagogicznej można dostrzec tendencję do koncentrowania się na nauczaniu wczesnoszkolnym, przybliżaniu najnowszych osiągnięć techniki, za pomocą których można realizować coraz bardziej złożone projekty edukacyjne, a także na opisywaniu wszelkich aspektów form ruchowych z rehabilitacją na czele⁴. Osobno warto wspomnieć o bardzo obfitej literaturze poświęconej dokonaniom Róży Czackiej i samego ośrodka w Laskach⁵. Współcześnie badacze skupiają uwagę na dziejach książek, pomocach tyflopedagogicznych, tyflografikach, mapach tyflogicznych, ilustracjach dotykowych, książkach dotykowych, grafikach itp., poruszane są także aspekty związane z tak ostatnio rozwijaną audiodeskrypcją czy dziejami bibliotek (Garbat, 2016; Krauze-Tomczyk i Łopatto, 1997; Fedorowicz, 1998; Fedorowicz, 2017; Czerwińska, 2006; Bartnikowska i Żyta, 2006; Czerwińska, 2017; Chamera-Nowak, 2016; 2017; Nestorowicz, 2017; Miler-Zdanowska, 2017)⁶. Pomimo obszerniej i erudycyjnej literatury odnoszącej się do dziejów pedagogiki włączającej (Papuda-Dolińska, 2017; 2019; Skoczyła, 2012) kwestia nauczania historii jest ciągle na marginesie zainteresowań badaczy⁷. Znacznie

1 Ogólne trendy panujące w tyflopedagogice charakteryzuje Łobacz, 2006, s. 362–372.

2 Zob. szerzej Kuczyńska-Kwapisz, 2008, s. 105–118 (tam dalsza literatura); Wałęga, 2008, *passim*; por. Bendych, 1992, s. 127–133. Zob. też studia zawarte w pracy zbiorowej: Kuczyńska-Kwapisz, Dycht i Śmiechowska-Petrovskij, red., 2020.

3 Zob. wybrane publikacje: Sękowska, 1974; Sękowska, 1985; Sękowska, 1991.

4 Zob. przykładowo Dziedzic i Remplewicz, 1908; Wiecha, 2006, s. 373 i n.; Swędziół, 2013, s. 63–78. Należy także odnotować erudycyjne publikacje Jadwigi Kuczyńskiej-Kwapisz poświęcone szeroko pojmowanej tyflopedagogice i rehabilitacji, zob. przykładowo: Kuczyńska-Kwapisz, 1994; Kuczyńska-Kwapisz i Kwapisz, 1996; Kuczyńska-Kwapisz i Śmiechowska-Petrovskij, 2017; ze starszej literatury por. Dziedzic, 1967.

5 Zob. szerzej Kuczyńska-Kwapisz, 2018, s. 139–149; Kuczyńska-Kwapisz i Dycht, 2019, s. 77–89; Kuczyńska-Kwapisz, 2020; Kwapisz, Dycht i Śmiechowska-Petrovskij, red., s. 15–30; Wałęga, 2008, s. 348–351.

6 Zob. też uwagi dotyczące adaptacji przestrzeni uwzględniającej potrzeby osób z dysfunkcją wzroku, dostosowania edukacji na poziomie studiów czy kwestii wykorzystania najnowszych technologii w edukacji: Paplińska, red., 2008; por. uwagi o integracji, tyflografikach, rehabilitacji podstawowej, nowinkach technicznych czy orientacji przestrzennej: Witczak-Nowotna, red., 2010.

7 Brak też odpowiednich pomocy map czy modeli niezbędnych do nauczania historii. Odnosnie do map historycznych zob. uwagi i wykaz opracowanych wówczas map historycznych: Krauze-Tomczyk i Łopatto, 1997, s. 99, 106.

więcej uwagi poświęca się zagadnieniom nauczania innych przedmiotów⁸. Tematyce zapoznawania niewidomych z historią poświęcona jest powstająca na Uniwersytecie Papieskim im. Jana Pawła II w Krakowie dysertacja doktorska. Co warte podkreślenia, praca ta opiera się na imponującej kwerendzie archiwalnej i bibliotecznej obejmującej także materiały spisane w alfabecie Braille’a, których jak dotąd żaden z historyków nigdy nie analizował. Jak wykazują zaawansowane badania mgr. Jakuba Stefańczyka, historia nie była nigdy priorytetowo traktowana w dydaktyce osób niewidomych.

Przekazywanie wiedzy historycznej osobom z dysfunkcją wzroku uznawane było jak dotąd za relatywnie mało skomplikowane i złożone. Przyjmując narracyjny model nauczania, rzeczywiście objaśnienie meandrow przeszłości nie powinno być zbyt problematyczne i wymagające. Potwierdza to choćby interesująca praca poświęcona nauczaniu niedowidzących w klasach 4–8 powstała w 1991 r., w której nauczanie historii nie zostało nawet osobno potraktowane, a uwagi dotyczące tego przedmiotu umieszczono w podrozdziale *Inne przedmioty humanistyczne*⁹. Należy także wspomnieć o interesujących uwagach Włodzimierza Zielazka o nauczaniu historii, podkreśla on bowiem, że

Nauka historii nie stwarza istotniejszych barier dla ucznia z uszkodzonym wzrokiem (...) przedmioty: historia i społeczeństwo w szkole podstawowej oraz historia i wiedza o społeczeństwie w gimnazjum, są dziedzinami wiedzy dostępnymi dla uczniów niewidomych i słabo widzących¹⁰.

W toku swych wywodów autor wypukła rolę wycieczek do muzeów i miejsc pamięci narodowej, służących temu, aby poprzez bezpośredni kontakt z innymi źródłami historycznymi uzupełnić wiedzę i lepiej wyobrazić sobie realia panujące w przeszłości, a także – co bardzo ważne – dotykowo poznać wybrane eksponaty. Warto jednakże podkreślić, że pewne treści związane z przeszłością są bardzo trudne do zobrazowania na lekcjach szkolnych.

8 Zob. przykładowe prace odnoszące się do kwestii nauczania osób niewidomych lub niedowidzących: zob. uwagi w pracy Maskowicz, red., 1981; Piskorska, Krzeszowski i Marek, 2008; Chojecka, Magner, Szwedowska i Więckowska, 2008; Setlak, 2015; Kłopotowska, 2016 (tam też uwagi o nauczaniu sztuki w szkolnictwie); fakt marginalnego traktowania nauczania historii jest zastanawiający, uwzględniając, że inne dziedziny nauki nie były w ten sposób „dyskryminowane” zob. przykładową wybraną literaturę: Pyra, 1978, s. 93–105; por. zestawienie literatury traktującej o nauczaniu niewidomych *Tyflopedagogika*, 2012, s. 29–35.

9 W pracy zwrócono uwagę na ważkie znaczenie inscenizacji w nauczaniu historii: Pielecki i Skrzetuska, 1991, s. 89–92.

10 Zob. szerzej rozdział autorstwa Zielazka, 2001, s. 145–154.

W niniejszym tekście pragnę zwrócić uwagę na zaledwie jeden aspekt w nauczaniu historii osób z dysfunkcją wzroku, jakim jest wykorzystanie obiektów materialnych, artefaktów i replik przedmiotów o istotnym znaczeniu historycznym podczas wykładów otwartych połączonych z wycieczką tematyczną po opisywanych zabytkach. Oczywiście na przydatność modeli i replik badacze zajmujący się tyflopedagogiką zwracali już uprzednio uwagę¹¹. Cenne i inspirujące są także spostrzeżenia zawarte w jednym z tomów „Przeglądu Tyflogicznego”¹² poświęcone udostępnianiu zbiorów muzealnych osobom niewidomym. Poniższe uwagi nie pretendują do pełnego wyczerpania tego tematu, stanowią jedynie początek dyskusji o nauczaniu historii i historii kultury osób z dysfunkcją wzroku. Wątek ten zawężono do specyficznej formy przekazu, jaką są wykłady otwarte, oraz do jeszcze węższej kategorii źródeł wykorzystywanych podczas takich spotkań z historią. Nie mieszczą się one w ramach podstaw programowych nauczania historii na szczeblu szkoły podstawowej, branżowej czy średniej, nie są także realizowane na terenie żadnej ze szkół. W zamyśle autora wykłady te mają stanowić uzupełnienie posiadanej już wiedzy historycznej bądź jej nabycie przez osoby niezaznajomione z realizowanymi tematami.

Poniższe tezy zostały sformułowane na podstawie doświadczenia nabytego w toku prowadzenia cyklu wykładów dla osób z dysfunkcją wzroku w ramach projektów odbytych w Uniwersytecie Jagiellońskim¹³. W toku realizowania projektu *Kraków mniej znany* zorganizowałem, prowadziłem i współprowadziłem szereg spotkań, podczas których dotykowo możliwe było poznanie np. starodruków (*Z myślą o osobach*, 2018, s. 139) czy różnych zagadnień związanych z historią medycyny¹⁴. Przy-

11 Zob. przykładowo scenariusz zajęć z przedmiotu historia. Temat do realizacji w szkole podstawowej, jak i ówczesnym gimnazjum brzmi: *Poznanie elementów architektury budowli sakralnych późnego okresu średniowiecza na podstawie obserwacji Katedry św. Jakuba w Szczecinie*. Należy podkreślić, że plan zakłada uzupełnienie zdobytych wiadomości w klasie poprzez zajęcia w terenie, w ramach których obchodzi się katedrę, aby uświadomić uczniom jej wielkość, Czerechowicz, 2010, s. 147–150.

12 Zob. szerzej prace zawarte w tomie „Przeglądu Tyflogicznego”, 1984, nr 1 (84) zawierające materiały z sesji poświęconej udostępnianiu niewidomym materialnych dóbr kultury odbytej w Warszawie w dniach 18–19 kwietnia 1983 r.

13 Zob. przykładowo informacja o zrealizowanych wykładach otwartych: <https://don.uj.edu.pl/-don/inicjatywy/wykłady-otwarte> (dostęp: 06.09.2021 r.).

14 Tematyka medycyny dwukrotnie gościła podczas wykładów otwartych i tak dzięki uprzejmości Zgromadzenia oo. Bonifratrów dotykowo poznawano różne narzędzia chirurgiczne, zob. Bebak i Szymborski, 2019, s. 100–101, ponadto dzięki zaangażowaniu kierownika Zakładu Medycyny Sądowej Katedry Medycyny Sądowej Wydziału Lekarskiej UJ CM dr. hab. Tomasza Konopki uczestnicy wykładu w dniu 28 czerwca 2019 r. mieli okazję dotykowo poznać narzędzia zbrodni z XX w., jak również obrażenia, jakie nimi zadawano, na przykładzie zniszczeń

gotowując tematykę wykładów, zwróciłem uwagę na zagadnienia związane z dziejami historii wojskowości. W tym celu wykład o dziejach XIX-wiecznych fortyfikacji połączono z poznaniem jednego z fortów Twierdzy Kraków, który w swych dziejach ma nader interesujący epizod związany z funkcjonowaniem więzienia UB. Przybliżenie osobom z dysfunkcją wzroku tak złożonych i wielofunkcyjnych założeń, jakimi są forty XIX-wieczne, jest zadaniem dość skomplikowanym (Szymborski, 2018b, s. 124–125). Znacznie bardziej przystępne i łatwiejsze w przeprowadzeniu są wykłady otwarte poświęcone replikom uzbrojenia (szczęśliwie grupy rekonstruktorskie chętnie dzielą się swym doświadczeniem i posiadanymi artefaktami) (Szymborski, 2019, s. 107) bądź umocnieniom z czasów II wojny światowej (Szymborski, 2018a, s. 97–99). To właśnie dotykowa dostępność schronów przeciwlotniczych LSD, znajdujących się pod placem Inwalidów w Krakowie, które dzięki uprzejmości Małopolskiego Stowarzyszenia Miłośników Historii Rawlin grupa osób z dysfunkcją wzroku mogła poznać, predestynuje obiekty z II wojny światowej do celów szeroko pojmowanej dydaktyki historii (Szymborski, 2018/2019, s. 141–143).

Z tych względów poniżej zostanie zaproponowane nie tyle zwiedzanie muzeów państwowych, ile sięgnięcie do jak dotąd pomijanej kategorii zabytków, jakim są dawne fortyfikacje, a konkretniej schrony bojowe z czasów II wojny światowej. Należy podkreślić ogromny i jak dotąd nie w pełni wykorzystywany potencjał drzemący w szeroko pojmowanych militariach¹⁵. Przedmioty te z racji masowej produkcji są nader często spotykane w licznych placówkach muzealnych czy prywatnych kolekcjach. Sam ich charakter odznaczający się przecież wybitną unifikacją ułatwia zadanie osobie prowadzącej wykład i spotkanie. Powtarzalność i zastosowanie pewnego schematu założeń fortyfikacyjnych umożliwia wyobrażenie i lepsze zrozumienie dziejów poszczególnych budowli. Niebagatelne znaczenie odgrywa także aspekt kontaktu z przyrodą i jej pozytywny wpływ na szeroko postrzeganą rehabilitację, albowiem znaczna część umocnień z czasów wojny usytuowana jest w terenach nieurbanizowanych¹⁶. Warto także podkreślić, że ogniskując wykład i wycieczkę wokół umocnień, siłą rzeczy nacisk zostanie położony na dotykowe poznawanie

kości czaszki. Mogli się też zetknąć z wytwarzaną przez osoby osadzone w zakładach karnych bronią, która miała posłużyć do organizacji ucieczki, <https://historia.uj.edu.pl/nauka-i-wspolpraca/krakow-mniej-znany> (dostęp: 06.09.2021 r.).

15 Zob. cenne uwagi o współpracy pomiędzy Muzeum Wojska Polskiego a ośrodkiem w Laskach: Frontczak, 1984, s. 64–68.

16 Aspekt kontaktu z przyrodą na przykładzie narciarstwa podkreśla Wiecha, 2006, s. 374.

przedmiotów, co w odniesieniu do zbiorów muzealnych zawsze nastęrcza pewnych problemów natury prawno-proceduralnej¹⁷.

Dawne fortyfikacje stwarzają niepowtarzalną szansę na „plenerową” lekcję historii. Poniżej zostanie zaproponowana jedna trasa obejmująca zabytki związane z czasami II wojny światowej. Na marginesie warto nadmienić, że na terenach znajdujących się w obecnych granicach Rzeczypospolitej zachowały się umocnienia wybudowane przez rząd polski w latach 30. i w samym przededniu wybuchu II wojny światowej, linie umocnień radzieckich obejmujących tzw. linię Mołotowa czy liczne fortyfikacje wznoszone przez III Rzeszę z osławionym kompleksem MRU na czele, nie można też zapominać o pomniejszych liniach tzw. Stellungach (Oberkommando des Heeres Stellungen, stąd stosowany skrót OKH Stellungen) przebiegających przez niemal cały kraj¹⁸. Z tych względów niemalże w dowolnym zakątku naszego kraju możliwe jest odszukanie tych materialnych śladów wojny, a co z tym jest powiązane, realizacja takich zajęć z osobami z dysfunkcją wzroku nie powinna nastęrczać większych trudności lokalizacyjnych.

Trasa zwiedzania obejmująca umocnienia z czasów II wojny światowej daje niepowtarzalną szansę na ukazanie złożonych kart historii lat 30. XX w. na obszarze Górnego Śląska. Obejmuje ona zarówno obiekty „polskie”, jak i „niemieckie”, albowiem schrony Obszaru Warownego „Śląsk” na tym terenie zostały włączone w system niemieckich linii umocnień b-2 Stellung (Hrebenda, 2009)¹⁹. Spośród unikatowych zabytków fortyfikacyjnych Obszaru Warownego „Śląsk” poniżej zaproponowano poznanie schronów obszaru Dobieszowic i Wymysłowa. Przyjęcie takiego rozwiązania wynika z kilku powodów. I tak po pierwsze na tym stosunkowo niewielkim obszarze znajduje się szereg różnych typów umocnień, w tym wyjątkowe zabytki hydrograficzne obejmujące tamę zalewową i umocniony jaz, ciężkie schrony bojowe, schrony pozorne, interesujący obiekt, który zapewne miał być dodatkowo zamaskowany jako obiekt gospodarczy, polowe schrony piechoty, a także niemieckie kochbunkry i doskonale czytelne ślady okopów. Dodatkowo zwiedzanie ułatwia przygotowana ścieżka dydaktyczna, która jest dziełem koła terenowego Stowarzyszenia

17 Zob. postulat jak największego nacisku na umożliwienie osobom niewidomym dotykania wszelkich istotnych przedmiotów zasługujących na poznanie: Mendruń, 1984, s. 35.

18 Zob. przykładowe uwagi o potencjale turystycznym fortyfikacji z XX-lecia międzywojennego oraz czasów II wojny światowej znajdujących się w Polsce: Mikos v. Rohrscheidt, 2009, s. 24–25, 30–31.

19 Zob. też projekt stworzenia tzw. Długotrwałego Rejonu Umocnionego V opierającego się w pewnym fragmencie na umocnieniach Obszaru Warownego „Śląsk” uzupełnionych o OKH Stellung b-2: Jasiński, 2009, s. 7.

na rzecz zabytków fortyfikacji *Pro Fortalicium* (dalej *Pro Fortalicium*)²⁰. Członkowie tej organizacji zadbali o tablice informacyjne przybliżające podstawowe wiadomości na temat poszczególnych zabytków, przygotowanie szlaku, a także odtworzyli wokół jednego z obiektów wygląd linii umocnień. Ponadto obiekty w większości zostały zaznaczone na ogólnie dostępnych mapach (Google Maps czy Mapy.cz), z których można korzystać za pośrednictwem choćby telefonów komórkowych. Osoby dysponujące i posługujące się GPS powinny sięgnąć do wyjątkowej publikacji, której przygotowanie od autora wymagało lat pracy w terenie. Jest nią *Atlas fortyfikacji województwa śląskiego* Szymona Hrebendy (Hrebenda, 2010), gdzie można znaleźć zdjęcia wybranych obiektów, skany map oraz dokładne koordynaty GPS²¹. Warto także sięgnąć do kolejnej pracy przygotowanej przez członków *Pro Fortalicium*, jaką jest *Mapa fortyfikacji i miejsc pamięci na terenie powiatu będzińskiego*, gdzie oprócz lokalizacji zamieszczono także rys historyczny poszczególnych obiektów (*Mapa fortyfikacji*). Mapy, na których oddano umocnienia na terenie całego kraju, z racji ich skali są w tym przypadku mniej przydatne²². Za poznaniem akurat tego fragmentu Obszaru Warownego „Śląsk” przemawiają także warunki środowiskowe, niemal nieskażona przyroda kontrastuje z tak błędnym utożsamianiem obszarów Górnego Śląska jedynie ze zniszczonymi terenami przemysłowymi. Kontakt z naturą stanowi zatem dodatkową zachętę do przebycia około 10 km ścieżki.

Szczęśliwie, przygotowując się do oprowadzania osób z dysfunkcją wzroku po Obszarze Warownym „Śląsk”, można sięgnąć do literatury przedmiotu przybliżającej karty związane z projektami budowy samych umocnień, jak i jednostkami, które we wrześniu 1939 r. broniły tych obszarów²³. Podstawowe znaczenie ma oczywiście doskonale przygotowany

20 Zob. szerzej foldery zawierające mapki trasy wspomnianej ścieżki dydaktycznej: Waclawczyk, b.m.d.w.; *Gmina Bobrowniki*, b.m.d.w.

21 Trasa zwiedzania obejmuje obiekty umieszczone na mapach 14a i 14b (pozycja połowa Kozłowa Góra i grupa Wymysłów) oraz 15a (Dobieszowice).

22 Zob. doskonale, ale z racji skali, w jakiej je sporządzono, mniej istotne w kontekście spaceru dydaktycznego mapy: *Fortyfikacje w Polsce; Polska mapa militarna*.

23 Dobrym wprowadzeniem do dziejów Obszaru Warownego „Śląsk” są uwagi zawarte w pracach: Chorzępa, 2012, s. 149–151; Cutter, 2001, s. 365–366; Kaufmann i Jurga, 2013, s. 385–387, 391; Wielgus, Środulska-Wielgus i Staniewska, 2019, s. 44. Odnośnie do dziejów samego obszaru por. wspomnienia dowódcy 23 DP i Obszaru Warownego Śląsk: Sadowski, 1959, s. 239–278; Steblik, 1989, s. 20–21, 42–43, 51–55, 68–70, 80–82, 116–118, 125–128, 138–176, 186; zob. artykuł ogłoszony na łamach „Polski Zbrojnej”: Pietrucha; Miniewicz, 1989, s. 283–292; Werner, 1993, s. 7–22; Żytniewski, 1993, s. 23–34; Sadowski, 1993, s. 44–55 wraz z mapami zawartymi na kolejnych kartach; z nowszej literatury zob. szerzej Kasprzak i Kasprzak, 2018b, s. 110–204; Kucharski, 2016; Sadowski, 2017; Drzensła i Sadowski, 2021, s. 7, 12, 13–20, 22–25, 31–33, 36–40, 50–51; zob. też dwujęzyczny polsko-angielski przekrojowy artykuł przybliżający

przewodnik po Obszarze Warownym „Śląsk”, który jest także dziełem członków *Pro Fortalicium*. Poniżej zostaną zasygnalizowane pewne aspekty, istotne z punktu widzenia prowadzenia grupy osób z dysfunkcją wzroku, na które, co zrozumiale, nie zwraca uwagi sam przewodnik (*Fortyfikacje Obszaru Warownego „Śląsk”*, 2006, s. 52–59, 62–63). Przed scharakteryzowaniem kolejnych punktów trasy należy nadmienić, że obiekty te były przedmiotem analiz wywiadu niemieckiego już w 1938 r.²⁴ Plany budowy umocnień położonych tak blisko granicy musiały budzić żywe zainteresowanie wywiadu niemieckiego, o czym wspomina w swej rozprawie opartej na wnikliwej kwerendzie archiwalnej Edward Długajczyk (*Fortyfikacje Obszaru Warownego „Śląsk”*, 2006, s. 52–59, 62–63). W odniesieniu do interesujących w tym kontekście schronów wspomniano, że

Brynica posiada nowo wybudowany jaz w Diabelskim Młynie na zbiorniku Kozłowa Góra, gdzie zostaje nagromadzona woda. Brynica otacza grupę warowną i tworzy naturalną przeszkodę. Jej bieg skanalizowano

założenia OWŚ: Stankiewicz, 2014, s. 18–35; Kucharski, 2015, s. 22–23, 27–28, 34–35, 43–44; Dominiec, Bojdoł i Skupień, 2017, s. 21–24, 47–56, 74–84; Śliwa, 2019; Sadowski, 1992, s. 8–28 (tam rys historyczny budowy obiektów, opis działań zbrojnych, szkice poszczególnych obiektów wraz z ich lokalizacją); Sadowski, 1995, s. 9–35 (zob. szkice przestrzenne poszczególnych obiektów wchodzących w skład OWŚ); Sadowski, 2001, s. 37–54 (tam też plan proponowanej ścieżki dydaktyczno-historycznej obejmującej obiekty OWŚ); odnośnie do ścieżek dydaktycznych przybliżających obiekty OWŚ zob. Biskup, Droń i Śmialek, 2002; <http://bytom.pttk.pl/umocnienia.html> (dostęp: 08.09.2021); zob. też Klose, Klose, Biskup i Śmialek, 2008, s. 37–52; zob. też dalszą literaturę odnoszącą się do OWŚ: Sadowski, 1998b, s. 329–357; Sadowski, 2004a; Klose, 2004, s. 57–60; Sadowski, 2004b, s. 243–247; Pietrucha, 2007, s. 41–43; Sadowski, 2008a, s. 51–54; Miniewicz, 1996, s. 293–308 (zob. zdjęcia z lat 70. ukazujące zachowane detale stalowe); Sadowski, 1998a, s. 55–57; Krupa i Brzoskwinia, 1997, s. 38–41; Kucharski, 2009, s. 85–86; Ptaszkowski, 2012, s. 61–63; zob. też krytyczne i krzywdzące członków *Pro Fortalicium* uwagi krytykujące ich działalność związaną z odremontowaniem schronu dowodzenia w Chorzowie; warto podkreślić, że gdyby nie starania tegoż stowarzyszenia, obiekt ten dalej popadałby w ruinę, zob. Sadowski, 2013, s. 65–67; odnośnie tego obiektu zob. też Pietrucha, 2008, s. 11–22; warto nadmienić, że działania *Pro Fortalicium* około zagospodarowywania i tworzenia atrakcji turystycznych zostały uznane za modelowe, zob. Gabryjończyk, 2009, s. 97–98; odnośnie do dalszej literatury przybliżającej OWŚ zob. Sadowski, 2015, s. 67–70; Owczarek, 2020, s. 18–23; zob. też artykuły publikowane na łamach wydawanego przez *Pro Fortalicium* „Śląskiego Rocznika Fortecznego”, 2008–2020, t. I–XI. Warto odnotowania są także strony internetowe poświęcone fortyfikacjom, zob. przykładowo portal fortyfikacja.pl z opisem OWŚ <http://fortyfikacja.pl/?a=po> (dostęp: 02.09.2021); <http://www.bibliografia.fortyfikacje.pl/polska/polska.htm> (dostęp: 3.09.2021), jak również wykaz zabytków znajdujących się w Rudzie Śląskiej, który można przeglądać pod kątem militariów, zapoznając się nie tylko z adresem, ale i z *Kartą adresową gminnej ewidencji zabytków*, <https://www.wirtualnaruda.pl/militarne.htm> (dostęp: 02.09.2021).

24 Zob. też uwagi D. Pietruchy, *OWŚ – betonowa wizja obrony*, <http://polska-zbrojna.pl/home/articleshow/35125?r=OWS-betonowa-wizja-obrony#> (dostęp: 08.09.2021).

od strony Świerklańca i poszerzono do około 9 m, ostatnie prace są prowadzone na południowy wschód od Diabelskiego Młyna. Jako kolejną ochronę flanki stanowią obiekty na wschód od Diabelskiego Młyna i obiekt na północny wschód od Kolonii Józefka (Zamysłowski, 2019, s. 66).

W innym raporcie czytamy:

W czerwcu 1939 r. rzeka Brynica została spiętrzona na odcinku od grupy fortyfikacji Bobrowniki, biegnącym w kierunku północnym, aż do wsi Bizja i Niezdara. Jednocześnie w okolicy Wymysłowa nastąpiła duża wycinka drzew. Pomiędzy grupą fortyfikacji w Bobrownikach i grupą Wymysłów znajduje się 4–6 obiektów, leżących w większych odległościach od siebie. Zakłada się, że linia obronna przebiega od Wymysłowa na zachód od kanału Brynicy aż do miejscowości Bizja i Niezdara, chociaż na tym odcinku nie stwierdzono żadnych umocnień (Niemiecka praca szpiegowska „Die Polnische Landesbefestigung”, s. 17).

Następnie dokonując charakterystyki poszczególnych punktów oporu, nadmieniono:

Grupa fortyfikacji Bobrowniki (...) Grupa ta kontroluje teren na północny wschód od Bytomia oraz biegnące w kierunku północnym koryto rzeki Brynica. W kierunku północnym, aż do Wymysłowa znajduje się 4–6 obiektów uzupełniających, służących do obrony koryta Brynicy. Na południe od miejscowości Bizja, aż do miejscowości Wymysłów Brynica została uregulowana, a jej koryto poszerzone do 9 m. Przy północnym wyjeździe z Brzozowic, koło Namiarek i koło Wymysłowa zbudowano jazy. Spiętrzenie Brynicy na odcinku od Namiarek do miejscowości Bizja stwarza trudną przeszkodę dla pojazdów bojowych (Niemiecka praca szpiegowska „Die Polnische Landesbefestigung”, s. 18).

Wędrówkę po fortyfikacjach sugeruję rozpocząć od poznania schronu bojowego nr 52 Obszaru Warownego „Śląsk”. Przemawia za tym kilka aspektów (oprócz dogodnego stanowiska do zaparkowania samochodów na tyłach obiektu). Przede wszystkim jest to obiekt, którego wyposażenie zostało pieczołowicie zrekonstruowane przez wspomniane wielokrotnie stowarzyszenie *Pro Fortalicium*, a co ważne schron ten jest po uprzednim kontakcie udostępniany do zwiedzania przez prawdziwych fascynatów fortyfikacji Górnego Śląska, których wiedza na ten temat jest naprawdę imponująca²⁵. Ponadto schron ten został wyczerpująco

25 Zob. szerzej informacje o obiekcie i izbie muzealnej <http://www.profort.org.pl/izby-muzealne/udostepnione/dobieszowice/historia> (dostęp: 31.08.2021); Sintera, 2008, s. 123–124. Odnośnie

opisany w literaturze²⁶. Doczekał się nawet swojej własnej pocztówki (gdzie prócz dwóch zdjęć z zewnątrz znajduje się rzut pomieszczeń, a na odwrocie zamieszczono najważniejsze informacje odnoszące się do historii i wyposażenia) wydanej rzecz jasna przez *Pro Fortalicium* (Obszar Warowny „Śląsk” Schron 52). Podstawowe informacje związane z rozplanowaniem pomieszczeń, uzbrojeniem, historią budowy i dziejami Obszaru Warownego „Śląsk” widnieją na tablicy znajdującej się przed schronem od strony ulicy.

Istotne znaczenie posiada fakt, że można swobodnie obejść ów schron, uświadamiając grupie zwiedzających wielkość samej fortyfikacji²⁷. Stosując tę metodę, łatwiej uzmysłwić i wyobrazić sobie przestrzennie obiekt. Jest to ogromna zaleta fortyfikacji Dobieszowic i Wymysłowa oraz szeregu schronów z czasów II wojny światowej. W odniesieniu do umocnień XIX-wiecznych wchodzących w skład np. Twierdzy Kraków niezwykle trudno nawet osobom niedotkniętym dysfunkcją wzroku uświadomić sobie ogrom poszczególnych fortów przeznaczonych dla setek żołnierzy, a nie dla załogi liczącej 12–15 żołnierzy, w przypadku schronu nr 52 w Dobieszowicach. Poznanie XIX-wiecznych fortów utrudnia fakt przekształcenia krajobrazu fortecznego, rozrost zieleni, ale przede wszystkim komplikacje w obejściu i zapamiętaniu wszystkich niuansów związanych z kształtem obronnym budowli. Przykładowo wielkość fortu Rajsko uzmysłwia dopiero ciekawy szkic, w którym zabytek ten wpisano w rysunek Rynku Głównego w Krakowie (Wielgus, Środulska-Wielgus i Staniewska, 2019). Obchodząc schron nr 52, można swobodnie dotykowo poznać poszczególne strzelnice, uświadamiając sobie wygląd tarczy pancernej z wkładką przeciwrykoszetową strzelnicy gazoszczelnej typ 1937 (Sadowski, 2005). Dzięki oczyszczeniu zapola można sięgnąć doń dłonią i poznać kształt schodkowy – przeciwrykoszetowy. Układ taki powodował, że w przypadku wrogiego ostrzału pocisk detonował w danym schodku, a nie był „prowadzony” do środka, gdyby ściany były gładkie. Zobrazowanie samych strzelnic jest bardzo istotne, albowiem znaczna część fortyfikacji II wojny światowej, która nie została

do potencjału i wykorzystania schronów w ruchu turystycznym zob. uwagi w: Ochmański, 2012, s. 61.

26 Odnośnie do założenia w Wesolej zob. szerzej Machoń, Skupień i Walczak, 2003, s. 31–42; Sadowski, 2005, tam też zarys dziejów fortyfikacji na Górnym Śląsku, jak również rysunek stanowiący przekrój perspektywiczny schronu będący szczególnie ważny przy oprowadzaniu grupy z dysfunkcją wzroku przez przewodnika przybliżającego ten obiekt. Zob. też *Fortyfikacje Obszaru Warownego „Śląsk”*, 2006, s. 62–63; <http://www.fortyfikacja.pl/index.php?a=wesola> (dostęp: 3.09.2021).

27 Na znaczenie tej formy poznawania obiektów i przybliżania wielkości zabytku na przykładzie Zamku Królewskiego w Warszawie zwracali uwagę Artymowski i Falkowska, 1984, s. 22.

tak gruntownie odremontowana, posiada uszkodzone strzelnice (elementy żelazne najczęściej zostały zrabowane przez tzw. złomiarzy²⁸) lub są one zarośnięte przez trawy i inną zieleń. W tym przypadku otoczenie obiektu jest dokładnie oczyszczone. Rząd wielkości schronu można także zobrazować, wchodząc na jego strop, korzystając z nasypu ziemno-kamiennego, który wzmacniał odporność na trafienia pociskami danego obiektu. Nasyp ów jest ułożony pod takim kątem, że wdrapanie na dach obiektu nie jest problematyczne. Spacer po dachu doprecyzowuje wyobrażenie przestrzenne samego schronu, jest ono bardziej precyzyjne niż w przypadku obchodzenia schronu, albowiem odpadają wówczas takie dodatkowe aspekty jak ochrona ziemna fortyfikacji. Można wówczas łatwiej przyswoić i uzmysłowić sobie grubość ścian schronu wybudowanego w kategorii odporności D (chronił załogę przed trafieniem pojedynczych pocisków o kalibrze 220 mm i dwukrotnych pocisków kalibru 150 mm, oznaczenie A i B odnosiło się do schronów lekkich, C – średnich, D – ciężkich), i tak ściana czołowa miała grubość 175 cm, ściany boczne 125 cm, wewnętrzne 100 cm (Sadowski, 2005; Sadowski, 1993)²⁹. Przechadzając się po dachu, można dokładnie poznać dotykowo kopułę dla ckm typ 1938; ów stalowy dzwon miał ściany o grubości 18 cm, ważył 18 ton, posiadał sześć otworów – cztery pełniące funkcję strzelnic ckm i dwie obserwacyjne (Sadowski, 2005). Rząd wielkości kopuły jest dość trudny do uświadomienia, albowiem z obiektu wyziera jedynie jej niewielka część. Szczęśliwie przed schronem nr 52 została wyeksponowana kopuła pancerna przywieziona z innego obiektu, dodatkowo stowarzyszenie ustawiło tablicę informującą o podstawowych danych technicznych. Między innymi z tych powodów obiekt ten jest tak ważny w dotykowym poznawaniu dziejów polskich fortyfikacji dwudziestolecia międzywojennego. Kopuła ta znajduje się przed schronem tuż obok miejsca przeznaczonego na niewielki parking samochodowy. Można ją wygodnie obejść, strzelnice znajdują się na wysokości umożliwiającej ich swobodne dotykowe poznanie. Różne malowanie kopuły wyznacza miejsce, powyżej którego wyrastała ze stropu danego obiektu, dzięki czemu przewodnik może łatwiej wyjaśnić mechanizm instalowania pancerza w schronie. Wysokość zarówno kopuły, jak i schronu można także zobrazować, wykorzystując laski, którymi posługują się uczestnicy zwiedzania, mierząc nimi wysokość pomieszczeń. Ta prosta metoda sprawdziła się np. podczas zwiedzania jednego z fortów Twierdzy Kraków – Luneta

28 Zob. przykładowo wzmianki o niszczyielskiej działalności: Rybak, 2002, s. 56; Mrówka, 2003, s. 37; Pietrucha.

29 Odnośnie do typów wytrzymałości schronów zob. szerzej Miniewicz, 1989, s. 284–285; Sadowski, 1992, s. 11; <http://fortyfikacja.pl/?a=norma> (dostęp: 03.09.2021).

Warszawska, polecają ją także pracownicy Zamku Królewskiego w Warszawie organizujący zwiedzanie tegoż muzeum³⁰.

Po dotykowym poznaniu tego obiektu warto zapoznać się ze swoistym miniskansenem fortyfikacyjnym stworzonym przez *Pro Fortalicium*. Składają się nań zapory przeciwczołgowe oraz rekonstrukcja niemieckiej linii Stellung; kochbunker wraz z okopem. Te ostatnie dwa elementy są bardzo ważne dla należytego poznania kolejnych obiektów obszaru Wymysłów i Kozłowa Góra, gdzie schrony polskie włączono w linię niemieckich umocnień. I tak kochbunker był wykonywany z żelbetowych kręgów betonowych, zwany był także garnkiem Kocha, albowiem pomysł jego budowy był autorstwa gauleitera Prus Wschodnich Ericha Kocha. Ten stosunkowo tani i prosty w wykonaniu obiekt był masowo instalowany w 1944 r. Składał się z jednego lub dwóch kręgów betonowych o średnicy od 120 do 140 cm, wysokości do 170 cm, grubości ścian od 10 do 20 cm. Biorąc pod uwagę fakt, że nad powierzchnię gruntu wystawała tylko jego niewielka część i że miał niewielkie rozmiary, stanowił nader trudny cel do zniszczenia przez przeciwnika; oczywiście grubość żelbetowych ścian chroniła jedynie przed ogniem broni maszynowej, a nie przed bezpośrednim trafieniem przez artylerię (Jurga, 2010; Miniewicz, 1988; Sykosz, 2014). Obiekt, który został wyeksponowany we wspomnianym miniskansenie, daje szansę na dotykowe spojrzenie na samą konstrukcję, np. na otwór „wejściowy” umożliwiający żołnierzowi dostanie się do środka. Jest to o tyle ważne, że w toku dalszego zwiedzania kochbunkry będą się co prawda pojawiały, ale wszystkie są zagłębione w ziemi, a nad powierzchnię ledwo wystają same strzelnice i oczywiście „wieko garnka”; należy przecież pamiętać, że przyroda stopniowo odzyskuje wyrwane jej miejsca i grunt „podniósł się”. Członkowie stowarzyszenia umieścili obok tablicę wyjaśniającą historię powstania tego typu obiektów, charakter linii Stellung. Ekspozowany obiekt pierwotnie znajdował się na terenie Radzionkowa, skąd został przeniesiony na obszar miniskansenu, gdyż istniało ryzyko jego zniszczenia³¹. Tuż przed kochbunkrem umieszczono kilka rzędów zapór przeciwpancernych w formie betonowych jeży, idealnie nadających się do dotykowego zobrazowania uczestnikom wyprawy.

Kontynuując poznawanie różnych typów fortyfikacji z czasów II wojny światowej, należy udać się do pobliskiej tamy zalewowej wzniesionej w 1936 r. Usytuowana jest ona niespełna 200 m od schronu nr 52. Dalszych informacji o jazie nr II „Wesoła” dostarcza tablica umieszczona

30 Por. uwagi w: Artymowski i Falkowska, 1984, s. 23.

31 Zob. też interesujący artykuł wraz z dokumentacją fotograficzną niespotykanego wręcz nagromadzenia kochbunkrów zgmagazynowanych w jednym miejscu: Bienek, 2015, s. 69–70. Odnosnie do kochbunkra znajdującego się na terenie miniskansenu zob. Skupieć, 2003, s. 42.

przed obiektem³². I tak dowiadujemy się o dziejach samego zalewu, jak i o mechanizmie jazu. Warto wspomnieć, że zalew wzniesiony został w 1936 r. i gromadził 4 000 000 m³ wody. Jaz był przeznaczony do wysadzenia, w tym celu wykonano specjalne komory minowe (w formie żelaznych rur o średnicy ok. 30 cm umieszczonych w filarach jazu, są one doskonale widoczne zza barierek, niestety znajdują się zbyt daleko, aby osoby z dysfunkcją wzroku mogły doń sięgnąć ręką czy za pomocą laski), proces odpalania ładunków miał być dokonany ze schronu bojowego, który usytuowano na wschodnim przyczółku mostu. I właśnie ten obiekt warto zobaczyć. Ten niewielki schron, składający się z zaledwie jednej izby, posiadał grubość stropu 1,1 m, ścian od 1,25 do 0,75 m, co chroniło przed pojedynczym trafieniem pocisku kaliber 155 mm i wielokrotnym 105 mm. Dostęp do obiektu nie nastrocza kłopotu, prowadzi doń kilka stromych stopni. Co warto podkreślić, jego wnętrze nie jest zniszczone ani zaśmiecone, stanowi to miłą odmianę gdyż niestety większość fortyfikacji pełni obecnie niechlubną funkcję nielegalnych wysypisk śmieci. W tym przypadku dotykowo można poznać zarówno strzelnice, jak i znajdujące się bezpośrednio pod nimi wystające ze ścian końcówki rur (tutaj należy uważać z racji skorodowanych i lekko poszarpanych końcówek). Pełniły one funkcję zrzutni granatów (wspomniane zrzutnie będą także widoczne w kolejnych obiektach, załoga schronu, broniąc się, mogła wrzucić granat do rury, która prowadziła śmiertelny przedmiot na zewnątrz, detonował on przed danym obiektem, dodatkowo rury zaopatrzone były w specjalne zawory uniemożliwiające szturmującym wrzucenie granatu do środka, były one „jednokierunkowe”). Warto zwrócić uwagę na dość nietypowe umieszczenie schronu, które zostało wzmocnione dodatkowym murem chroniącym przed zalaniem w razie podniesienia się poziomu wody (Machoń, Skupień i Walczak, 2003).

Do kolejnych obiektów znajdujących się na trasie zwiedzania warto udać się samochodem, który można bezpiecznie pozostawić na parkingu przy zalewie Kozłowa Góra, można także dojechać pod sam obiekt bojowy nr 53a, parkując przy terenach rekreacyjnych przed przystankiem autobusowym usytuowanym na ul. Leśnej w Wymysłowie. Przyjmując pierwsze rozwiązanie, dodajemy około 1 km do całej trasy spaceru wzdłuż samej zapory, co jednakże łatwiej uzmysłowi wielkość tego hydrotechnicznego założenia (zbiornik liczy 580 ha). Środek zapory został wzmocniony,

32 Zob. też informacje na stronie <http://www.profort.org.pl/izby-muzealne/udostepnione/dobieszowice-schron-wartowniczy-przy-jazie-wodnym/historia> (dostęp: 01.09.2021); *Fortyfikacje Obszaru Warownego „Śląsk”*, 2006, s. 63; Machoń, Skupień i Walczak, s. 31 i n.; <http://www.fortyfikacja.pl/index.php?a=wesola> (dostęp: 03.09.2021); por. Sadowski, 1959, s. 240, 244; odnośnie do założeń hydrotechnicznych zob. uwagi: Sadowski, 1998b, s. 347; Steblik, 1989, s. 125; Stankiewicz, 2014, s. 19; Wszelaki, 2015, s. 26.

a w 1939 r. umieszczono w nim osłony strzeleckie dla wartowników. Te znajdujące się od strony zbiornika są niestety niedostępne (są co prawda doskonale widoczne, ale umieszczono przed nimi bramę, co uniemożliwia sięgnięcie doń dłonią czy laską). Szczęśliwie jednak w pełni dostępne są te położone po drugiej stronie drogi (trzy osłony umieszczono w betonowym murze, strzelec rkm miał bronić wejścia na samą tamę). Stanowiska te chroniły zarówno tamę, jak i groblę, przez którą prowadziła droga przez tereny zalewowe (*Fortyfikacje Obszaru Warownego „Śląsk”*, 2006; Kasprzak i Kasprzak, 2018; Sadowski, 2017; <http://www.fortyfikacja.pl/index.php?a=wymyslow>). Opuszczając tamę, nie sposób pominąć kolejnego obiektu (został zaznaczony na dostępnych popularnych mapach takich jak Google Maps, jest także doskonale widoczny z drogi). Zasługuje on na uwagę z kilku powodów³³. Przede wszystkim posiada unikatowy kształt odbiegający od wszystkich schronów znajdujących się na trasie zwiedzania. Schron nr 53a wybudowano w formie betonowego bloku, bez nasypów ziemnych, co znacznie ułatwia jego obejście, aby uświadomić wielkość budowli bojowej. Wzniesiony został typie odporności D, strop ma grubość 150 cm, ściana czołowa – 175 cm, ściany boczne – 125 cm, tylna – 100 cm, załoga liczyła dziewięciu żołnierzy. Schron składał się z dwóch pomieszczeń (izby bojowej – dwie strzelnice, przedsionka ze służą przeciwgazową z dwiema strzelnicami)³⁴. Wybudowany został celem wzmocnienia założenia grupy bojowej Wymysłów i schronu nr 53, o czym dowiadujemy się z tablicy informacyjnej umieszczonej przez *Pro Fortalicium*³⁵. Obiekt zapewne miał być maskowany na budynek gospodarczy. Stanowi to nader interesujący przyczynek do dziejów maskowania, ukrywania obiektów. Warto przypomnieć, że pod opieką *Pro Fortalicium* jest także bardzo nietypowy obiekt – schron bojowy maskowany w budynku cywilnym, wchodził on w skład Samodzielnej Grupy Bojowej „Kamień” i mieści się w Piekarach Śląskich przy ulicy Jana Długosza nr 84. Budynek ten niegdyś należał do organizacji Strzelec. Strzelnice bojowe maskowane były zapewne drewnianymi okiennicami (Machoń, 2008; <http://www.profort.org.pl/izby-muzealne/udostepnione/kamien/historia>; *Fortyfikacje Obszaru Warownego „Śląsk”*, 2006; Zamysłowski, 2019; Drzensła i Sadowski, 2021). Należy wspomnieć, że niedawno członkowie wspomnianego stowarzyszenia odkryli kolejny obiekt Obszaru Warownego „Śląsk”, który

33 Zob. szerzej *Fortyfikacje Obszaru Warownego „Śląsk”*, 2006, s. 53–54; <http://www.profort.org.pl/izby-muzealne/udostepnione/wymyslow/historia> (dostęp: 01.09.2021).

34 Zob. szerzej rzut schronu: *Fortyfikacje Obszaru Warownego „Śląsk”*, 2006, obiekt nr 1, s. 59.

35 Warto nadmienić, że obiekt ten ukazany został na pocztówce wydanej w ramach serii Obszar Warowny Śląsk Schron 53a (zbiory własne).

zamaskowany był w piwnicach szkoły na terenie Nowej Wsi dzielnicy Wirek w Rudzie Śląskiej (Zamysłowski, 2018).

Schron nr 53a można swobodnie obejść, poznając pewne detale budowli. I tak czytelne są przeciwykoszetowe strzelnice (służy przeciwgazowej), płyta pancerna chroniąca strzelnicę przeznaczoną na ckm browning wz. 30 izby bojowej (dotykowo uchwytna jest wielkość płyty wmurowanej w ścianę schronu, jak również jej grubość 100 mm), zrzutnie granatów czy czerpnie powietrza, niestety otwory do wystrzeliwania rakiet sygnalizacyjnych znajdują się na wysokości uniemożliwiającej ich poznanie. Warto wspomnieć, że ostrzał z tego schronu oprócz zabezpieczenia samej tamy miał sięgać w stronę opisanych wyżej obiektów: jazu na Brynicy i schronu nr 52 w Dobieszowicach (Kasprzak i Kasprzak, 2018b). Wnętrze obiektu jest możliwe do zwiedzenia po uprzednim kontakcie z kołem terenowym *Pro Fortalicium*³⁶. Warto nadmienić, że obiekt ten został lekko uszkodzony przez eksplozję materiałów wybuchowych umieszczonych we wnętrzu zapewne jeszcze we wrześniu 1939 r. Niemcy testowali bowiem wytrzymałość odporności obiektu, następnie w momencie, kiedy tworzone linie b-2, powstała w czasie wybuchu wyrwę w ścianie zabetonowano (<http://www.fortyfikacja.pl/index.php?a=wymyslow>).

W pobliżu znajdują się trzy nader interesujące obiekty, dwa wchodzące w skład Obszaru Warownego „Śląsk” i jeden kochbunker linii b-2. Aby poznać pierwszy z nich, należy udać się wąską ścieżką wzdłuż ogrodzenia terenów rekreacyjnych. Szerokość ścieżki nie wymaga spaceru „gęsięgo” czy użycia liny łączącej uczestników, ale komfortowe przejście dwóch osób nie jest możliwe. Odszukanie schronu nie powinno nastręczać trudności (oznaczony jest na powszechnie dostępnych mapach), spacer ścieżką trwa niespełna kilka minut. Zasluguje on na uwagę, gdyż był to najcięższy obiekt w grupie Wymysłów. Wzniesiony został w 1938 r., w klasie wytrzymałości D, uzbrojenie jego składało się z 2–3 ckm browning wz. 30 (jeden umieszczony w kopule pancernej, z zadaniem ochrony tamy) oraz armaty przeciwpancernej, w obiekcie znajdował się garaż, załoga liczyła dziesięciu żołnierzy, obsługa armaty – pięciu żołnierzy, czego dowiadujemy się z kolejnej tablicy przygotowanej przez *Pro Fortalicium (Fortyfikacje Obszaru Warownego „Śląsk”*, 2006; <http://www.profort.org.pl/izby-muzealne/udostepnione/wymyslow/historia>; <http://www.fortyfikacja.pl/index.php?a=wymyslow>)³⁷.

36 Dalsze informacje o grupie Wymysłów: <http://www.profort.org.pl/izby-muzealne/udostepnione/wymyslow/historia> (dostęp: 01.09.2021).

37 Obiekt ukazano także na pocztówce, zdjęcia prezentują zarówno zniszczoną przez ładunki kumulacyjne kopulę pancerną, cały obiekt (niestety współcześnie jest on w znacznej mierze

Poznanie dotykowe tego schronu jest zadaniem dość karkołomnym. W przeciwieństwie do poprzednich obiektów otacza go zwarta roślinność utrudniająca jego obejście, dodatkowo stan zawilgocenia ścian jest bardzo duży, strzelnice czy garaż dla armaty przeciwpancernej są doskonale czytelne, ale przebywanie w sezonie letnim w gąszczu roślin i natrętnych chmar komarów nie jest dobrym rozwiązaniem. Wnętrze tego schronu jest też niestety dość zaśmiecone pomimo podejmowanych akcji jego oczyszczania przez *Pro Fortalicum*. Ponadto stan zachowania obiektu utrudnia przestrzenną wizualizację bryły budowli. Wynika to z faktu zniszczenia obiektu przez eksplozję zgromadzonych we wnętrzu niewybuchów w ramach powojennej akcji rozminowywania okolicy. Spowodowało to znaczne zniszczenie obiektu, pewne fragmenty ścian siłą wybuchu wyrzuciła na kilkanaście metrów od bryły schronu. Fragment betonowej ściany izby socjalnej obiektu znajduje się kilka metrów na północ od zasadniczej jego części, w bryle tej można nie tylko dotykowo poznać grubość zbrojeń wewnętrznych, ale też wyczuć uchwyty do mocowania prycz. Natomiast strop tej części schronu, gdzie złożono i zdetonowano niewypały, ważący kilkadziesiąt ton, zalega na południowy zachód od obiektu. Taki schron z popękаныmi ścianami, wystającymi zbrojeniami daje zatem możliwość osobom z dysfunkcją wzroku poznania detali konstrukcyjnych obiektu, zbrojeń, grubości ścian itp.

Koniecznym jest wspomnieć, że schron nr 53 posiada bardzo ciekawą kartę związaną z niemieckimi przygotowaniem do zdobycia belgijskiego fortu Eben Emael³⁸. Na kopule pancernej testowano, użyte następnie przez spadochroniarzy, ładunki kumulacyjne o wadze 12,5 kg oraz 50 kg. Pozostały po nich wyraźne ślady – wgłębienie w miejscu użycia lżejszego materiału wybuchowego oraz dziura na wylot kopuły pancernej, tam gdzie umiejscowiono 50 kg materiałów wybuchowych. Zastosowanie tej nowatorskiej broni po raz pierwszy w dziejach przez niemieckich spadochroniarzy umożliwiło zdobycie twierdzy. Oba te ślady są doskonale czytelne i uzmysławiają siłę tej nowej broni. Należy jednakże zaznaczyć, że wejść na strop można jedynie, wspinając się po zniszczonych betonowych ścianach, korzystając z prętów zbrojeniowych niczym stopni. Zadanie to osobom widzącym nie powinno nastręczyć większych trudności, jednakże w przypadku osób z dysfunkcją wzroku należałoby zadbać o należyłą asekurację przy pomocy liny, uprzączy itp. Trzeba podkreślić, że największe

zasłonięty przez zieleni odzyskującą teren) oraz szkic przestrzenny, zob. Obszar Warowny Śląsk Schron 53.

38 Odnośnie do dziejów tego imponującego założenia fortyfikacyjnego, a także szturm niemieckich spadochroniarzy zob. szerzej Dunstan, 2005, s. 16–61; Śródulski-Wielgus, 1997, s. 57–60.

zagrożenie podczas wdrapywania się na strop stanowią wystające pręty zbrojeniowe. Osoba widząca może, zachowując ostrożność, wspiąć się po nich, natomiast w przypadku dysfunkcji wzroku jest to już prawdziwe wyzwanie. Zdecydowanie poznawanie wnętrza obiektu należy odradzić z powodu zarówno wilgoci, zalegających śmieci, jak i zniszczeń spowodowanych przez saperów detonujących niewybuchy i amunicję.

Raptem kilkanaście metrów na północny zachód od schronu 53, tuż za rozwidleniem leśnych ścieżek, znajduje się niemiecki kochbunker stanowiący fragment linii b-2. W pobliżu znajdują się także ślady linii okopów i rowów łącznikowych (*Fortyfikacje Obszaru Warownego „Śląsk”*, 2006)³⁹. Lepiej zachowane i czytelniejsze przykłady tej linii będzie można odnaleźć, poznając kolejne obiekty. Znajdujący się w pobliżu schronu 53 kochbunker jest zachowany w dobrym stanie, strzelnice są jednak ledwo wyczuwalne z racji podniesienia się poziomu gruntu, ściany i góra obiektu są nieuszkodzone. Z tych względów można zestawzić go z obiektem umieszczonym na miniskansenie obok schronu 52 w Dobieszowicach. Kochbunkry wraz z systemem okopów stanowiły część umocnień budowanych od lipca 1944 r. na rozkaz szefa Sztabu Generalnego Wojsk Lądowych generała Heinza Guderiana. Wraz z tzw. tobrukami, rowami przeciwczołgowymi czy zaporami – zębami smoka miały one powstrzymać marsz Armii Czerwonej. W tym celu budowano je od Bałtyku po Karpaty w systemie linii – pasów umocnień określanych współcześnie oznaczeniami literowymi a-e, rozbudowywano je w dwie linie położone w odległości około 20 km od siebie, stąd numeracja a-1/a-2⁴⁰.

39 Zob. też mapę z rozmieszczeniem kochbunkrów wokół zalewu Kozłowa Góra: Skupień, 2002b, s. 46.

40 Odnośnie do samej koncepcji budowy umocnień zob. szerzej Hrebenda, 2009, s. 294–297, zob. też mapę poszczególnych linii: Hrebenda, 2009, s. 300; zob. uwagi odnoszące się do techniki budowy umocnień połowych Rottman, 2004, *passim*; Short, 2015, s. 19, 31–32, 38–42. W ostatnich latach powstało szereg opracowań przybliżających założenia umocnień niemieckich składających się na kolejne linie wraz z dokładnymi lokalizacjami obiektów. Do odtwarzania linii umocnień połowych wykorzystywane są także techniki lotniczego laserowego skanowania LiDAR, Franczak i Jucha, 2015a, s. 87–105; Franczak i Jucha, 2015b, s. 36–48. Zob. też wybrane publikacje dotyczące umocnień niemieckich budowanych w ramach linii Stellingung: Bednarski, 1995, s. 111–118; *Niemieckie fortyfikacje doliny Rudawy*, s. 119–136; Skupień, 2002b, s. 44–51; Pracki, 2020; Pracki i Bazela, 2018 (tam dokładne koordynaty GPS wraz ze zdjęciami obiektów); Tomczyk, Grabowski, Franczak i in., 2018; Lipka, 2015, s. 45 i n.; Baniak, Podsiadło i Zaczek, 2015, s. 8–72, 98–99, 190–208; Podsiadło, 2014, s. 6–37, 78–260, 316–337; Kasprzak i Kasprzak, 2013 (tam najdokładniejszy opis założeń linii b2 wraz ze szczegółowym opisem konstrukcji kochbunkrów, s. 114–126); Jasiński, 2007, s. 11–23, 30–45 wraz z propozycją tras zwiedzania obiektów tamże, 46–49; Jasiński, Jasiński i Możdżeń, 2005, s. 14–43 wraz z propozycją zwiedzania obiektów tamże, 48–51; Nadolny i Kurzawa, 2007, s. 108–119; Mycyk, 2008, s. 56–58; Sadowski, 2008b, s. 59–60; Pstuś, 2008, s. 49–51; Śledziński, 2008, s. 53–55; Jakubowski, 2015, s. 53–57; zob. też przewodnik przygotowany przez Stowarzyszenie

Wracając ścieżką do ulicy Leśnej, udając się wzdłuż tej ulicy na wschód, po niespełna 300 metrach natrafiamy na kolejną tablicę informującą o schronie pozornie-bojowym. Znajduje się w lesie. Aby go zwiedzić, należy przejść niespełna 100 m ścieżką wiodącą w głąb terenów zielonych⁴¹. Budowla ta zachowana w doskonałym stanie ilustruje następny typ obiektów wznoszonych w ramach OWS – były to schrony pozornie-bojowe. Miały one za zadanie z jednej strony wprowadzić w błąd nieprzyjaciela, ich rozmiary sugerowały bowiem istnienie znacznie uzbrojonego schronu, ponadto w tym przypadku budowla ta miała chronić zapole omówionego wyżej schronu nr 53. Wzniesiono go w 1938 r. w klasie odporności A, czyli chronił załogę przed pojedynczym trafieniem pocisku o kalibrze 105 mm oraz wielokrotnym pociskiem o kalibrze 75 mm, miał strop o grubości 80 cm, ścianę bojową – 60 cm, a pozorną – 35 cm, załogę stanowiło dwóch żołnierzy (o czym informuje tablica przygotowana przez *Pro Fortalicium* i ustawiona przy ulicy Leśnej; *Fortyfikacje Obszaru Warownego „Śląsk”*, 2006; <http://www.fortyfikacja.pl/index.php?a=wymyslow>)⁴². Wygląd sugerował, że jest to ciężki schron bojowy. W tym celu wznoszono betonową ścianę, ze sztucznymi drzwiami, która zakończona była pojedynczą izbą bojową, o nader skromnych rozmiarach 1,5 m², wyposażoną w jedną strzelnicę. Aby uzmysłowić sobie wielkość obiektu, można przejść wzdłuż ściany pozornej, szczęśliwie zieleń nie jest tutaj aż tak „inwazyjna” jak w okolicach obiektu nr 53. Strzelnica przeciwrykoszetowa przeznaczona dla rkm browning wz. 28 jest doskonale dotykowo czytelna, podobnie jak ściana frontowa obiektu, mikropacer po stropie także jest możliwy. Izba bojowa jest zamknięta i dostęp do niej jest niemożliwy. Warto wspomnieć, że niedawno staraniem członków stowarzyszenia udało się uratować od zniszczenia obiekt pozornie-bojowy, przenosząc go w bezpieczniejsze miejsce, leżał bowiem na trasie planowanej inwestycji drogowej. Obecnie jest nie tylko zabezpieczony, ale i umożliwia pełniejsze poznanie izby bojowej (nie jest on w przeciwieństwie do

Gniazdo – Ziemia Proszowicka *Szlak schronów II wojny światowej Stellung Proszowice*, 2011, s. 10–37, wraz z dokumentacją fotograficzną i koordynatami GPS tamże, s. 76–89, a także przewodniki opracowane przez Małopolskie Stowarzyszenie Miłośników Historii Rawelin *Fortyfikacje OKH Stellung b-1 w okolicach Rudawy*, 2010; Kalicki i Krzyształowski, 2019; zob. też niedawne odkrycie tzw. zębów smoka stanowiących część umocnień b-2: Kasprzak i Kasprzak, 2020, s. 64–69; zob. też http://fortyfikacja.pl/?a=b2_tg; http://fortyfikacja.pl/?a=b2_hist; <http://fortyfikacja.pl/?a=kochy> (dostęp: 03.09.2021).

41 Obiekt ten posiada swoją pocztówkę, gdzie wzorem serii obiektów znajduje się zdjęcie schronu, rzut przestrzenny oraz podstawowe informacje związane z uzbrojeniem, historią i wyposażeniem, Obszar Warowny „Śląsk”, Schron nr 100, zbiory własne.

42 Odnośnie do założeń obiektów pozornie-bojowych zob. szerzej Sadowski i Bryś, 1997, s. 47–52; Drzensła i Sadowski, 2021, s. 24–25, 37–38.

obiekty w Wymysłowie wbudowany w zbocze, a samo pomieszczenie jest otwarte) (Pietrucha, 2018; <http://www.profort.org.pl/izby-muzealne/udostepnione/ruda-slaska-schron-pozorno-bojowy/historia>).

Po poznaniu obiektu pozorno-bojowego i powrocie do ulicy Leśnej można albo zakończyć zwiedzanie OWŚ, albo udać się do dwóch kolejnych schronów, wokół których doskonale czytelna jest linia b-2. Stanowią one część pozycji połowej Kozłowa Góra (<http://www.fortyfikacja.pl/index.php?a=wymyslow>). Są położone w odległości około 4 km od obiektu pozornego. Celem ich poznania należy udać się drogą wzdłuż zalewu przez las, która dla osób z dysfunkcją wzroku nie jest zbyt przyjazna, bądź skorzystać z drogi szutrowej prowadzącej na północ od ulicy Leśnej. Do obiektów wiodą oznaczenia przygotowane przez *Pro Fortalicium* (w przypadku wybrania drugiego wariantu trasy). Maszerując drogą w kierunku obiektów, przewodnik powinien przekazać grupie podstawowe informacje związane z dziejami tego typu fortyfikacji, jak również ze specyfiką tych dwóch schronów⁴³. Reprezentują one typ lekkich połowych schronów bojowych do ognia bocznego wyposażonych w dwie strzelnice. Jak informuje stosowna tablica, schrony te zostały wzniesione w typie B – chroniły załogę przed pojedynczym trafieniem pociskiem kalibru 155 mm oraz wielokrotnym trafieniem pociskiem kalibru 105 mm,

43 Odnośnie do założeń konstrukcyjnych, historii obiektów zob. szerzej wybrane publikacje: Miniewicz, 1980, s. 352–360; Miniewicz, 1979, s. 159–166; Kucharski i Kurzawa, 2014, t. 37 (tam dalsze materiały ikonograficzne, szkice i rzuty przestrzenne obiektu wraz z wykazem literatury przedmiotu na s. 57); z racji stosunkowo niewielkich gabarytów istnieje szansa uratowania tych obiektów nawet w momencie, kiedy usytuowane są w miejscu przeznaczonym na przykład pod inwestycje drogowe lub budowlane, zob. Kulesza, 2018, s. 56–61; należy także wspomnieć o przesunięciu odkrytego przez inwestora budującego hipermarket w Rybniku schronu połowego, znajduje się on przy granicy parkingu sklepu. O historii obiektu i dziejach odkrycia informuje stosowna tablica pt. *Z szacunku do historii* umieszczona przez sieć Aldi (stan na grudzień 2019 r., kiedy dokonano wizji schronu). Spośród bogatej literatury zob. wybrane pozycje: Kasprzak i Kasprzak, 2009, s. 22 i n.; Kasprzak, Kasprzak, Przybyło i Szczygieł, 2005, s. 1–3; zob. też opis schronu lekkiego bojowego wraz ze szkicem przestrzennym zawarty w pracy Kaufmann i Jurga, 2013, s. 402–403; Marciniak, 2016, s. 40–54; Bąkowski, 1995, s. 35–41; Nadolny, 1995, s. 43–53; Bąkowski, Kurzawa i Nadolny, 1997, s. 56–62; Bąkowski, Kurzawa i Nadolny, 1998, s. 85–94; Kucharski, 2000, s. 12–18; Kucharski, 2002, s. 117–126; Bąkowski, Kurzawa i Nadolny, 2002, s. 40–47; Sadowski i Skupień, 2002, s. 48–52; Skupień, 2002a, s. 52–53; Kucharski, Kurzawa i Nadolny, 2003, s. 38–49; Kasprzak, Kasprzak, Przybyło i Szczygieł, 2003a, s. 23–27; Kasprzak, Kasprzak, Przybyło i Szczygieł, 2003b, s. 42–50; Kucharski, Kurzawa i Nadolny, 2004, s. 73–94; Kucharski, 2004, s. 55–56; Kasprzak i Kasprzak, 2018a, s. 62–70; Płoski, 2006, s. 429–434; Leonowicz, 2010, s. 64–66; Bednarski, 2015, s. 80–81; Kasprzak i Kasprzak, 2019a, s. 66–70; Kasprzak i Kasprzak, 2019b, s. 64–70; Fontner, 1996, s. 31–32; Sykosz, 2019, s. 39–43; zob. szerzej ogólne uwagi o konstruowaniu obiektów oraz informacje o schronach, które znajdują się na trasie proponowanego zwiedzania: Kucharski, Kurzawa i Nadolny, 2006, s. 52–53, 57–58, 67–69.

grubość ścian wynosiła: strop – 110 cm, ściana czołowa i boczna – 120 cm, tylna – 55 cm, załoga liczyła do siedmiu żołnierzy⁴⁴. Ich kubatura nie jest może tak imponująca jak obiektu nr 52 w Dobieszowicach, ale zasługują one na szczególną uwagę. Różnią się bowiem od typowych schronów lekkich, gdyż jako jedyne w północnej części OWŚ zostały wzniesione w klasie odporności B, posiadają ponadto wzmocnione ściany, przelotnie i strzelnice, co warte podkreślenia prowadziły doń drzwi pancerne, a przelotnie osłaniały drzwi kratowe, strzelnice miały pancerze, obiekt wyposażono także w stałe podstawy pod ckm. Ogrzewanie, czerpnie powietrza i instalacje telefoniczne dopełniają różnic w stosunku do analogicznych budowli wznoszonych w całym kraju (*Fortyfikacje Obszaru Warownego „Śląsk”*, 2006)⁴⁵.

Najlepiej zachowany i najczytelniejszy jest obiekt położony głębiej w lesie, do którego prowadzi oznakowanie przygotowane przez członków *Pro Fortalicium*. Stan drzewostanu umożliwia jego swobodne obejście tak, aby uzmysłowić zwiedzającym rząd wielkości obiektu. Wejście na strop obiektu także nie nastręcza najmniejszych trudności, przechadzka po dachu ułatwia wyjaśnienie konstrukcji obiektu oraz położenia strzelnic i przelotni. Ukazuje także wielkość izby bojowej, która w myśl instrukcji saperskiej zawierającej dane techniczne obiektów nie mogła przekraczać wymiarów 2 m na 5 m (Kucharski i Kurzawa, 2014, s. 39). Warto też zwrócić uwagę na orilion, zwany także uchem – jest to niejako przedłużenie ściany czołowej schronu usytuowanej pod kątem względem strzelnic. Zapewniał dalszą ochronę strzelnic, jak również stanowił dodatkowe oparcie dla płaszcza ziemno-kamiennego, którym obsypany był tył schronu. Doskonale czytelne są także „okapy” nad strzelnicami, które również stanowiły dodatkową ochronę strzelnic⁴⁶.

Wielkość schronu umożliwia osobom z dysfunkcją wzroku dotykowe zbadanie detali konstrukcyjnych strzelnic czy przelotni prowadzącej do obiektu. W tym ostatnim przypadku, aby wyjaśnić to pojęcie, można także posłużyć się modelem plastikowym schronu (na rynku dostępne są makiety wykonane w skali 1 : 35, najliczniejsze są modele schronów z jedną strzelnicą)⁴⁷. Warto chwilę uwagi poświęcić na ukazanie założeń wspomnianej przelotni, jak połączona była z zasadniczą bryłą obiektu,

44 Odnośnie do kategorii odporności schronów polowych zob. Kucharski i Kurzawa, 2014, s. 37; Kasprzak i Kasprzak, 2009, s. 35; Miniewicz, 1979, s. 165. Tematyka polowych schronów bojowych poruszana jest w monograficznych zeszytach odnoszących się do poszczególnych grup umocnień: Sadowski, 2018; Kurus, 2020; Zalewski i Aksamitowski, 2020; Trajdos, 2020.

45 Zob. też uwagi odnośnie do wyposażenia schronów polowych Kucharski i Kurzawa, 2014, s. 46–49.

46 Zob. szerzej Marciniak, 2016, s. 46–47; Miniewicz, 1980, s. 358.

47 O wykorzystaniu modeli zob. szerzej uwagi w: Artymowski, 1984, s. 17 i n.

gdyż jej poznanie może nastęrczać pewnych trudności z wyobrażeniem. Poznając ów obiekt, warto szczególną uwagę zwrócić na jedną ze strzelnic do ognia bocznego, albowiem zachowane są w doskonałym stanie pancerze osłaniające strzelnicę, które umożliwiają swobodne zamykanie i otwieranie szczeliny (rzecz prawdziwie unikatowa, biorąc pod uwagę działalność rabunkową „złomiarzy”).

Zwiedzanie tego schronu warto zakończyć na linii b-2, która znajduje się w bezpośrednim sąsiedztwie obiektu. W tym celu należy ponownie obejść schron i wejść na jego dach. Następnie kierując się w stronę zalewu, warto mierzyć krokami odległość od śladów linii b-2. Po niespełna 20 krokach natrafia się na dość dobrze zachowany kochbunker. Strzelnice znajdują się niemalże na poziomie gruntu, co daje dobre wyobrażenie, o ile poziom lasu „podniósł” się od 1944 r. Tak bliskie sąsiedztwo dwóch różnych typów umocnień, w dodatku wybudowanych przez dwa różne państwa, jest zjawiskiem dość rzadko spotykanym. W pobliżu kochbunkra znajdują się stosunkowo dobrze zachowane okopy. Najlepiej zachowany fragment można znaleźć przed obiektem, idąc głównym traktem przez las. Znajduje się on z lewej strony, ciągnie się tam kilka linii okopów i rowów łącznikowych, do których dostęp nie nastęrcza żadnych poważniejszych kłopotów.

Kończąc poznawanie dziejów umocnień i wracając do punktu, w którym pozostawiono samochód, można zwiedzić bliźniaczy obiekt, jest on zachowany w równie dobrym stanie. Dodatkowo warto nadmienić, że zielen w bezpośrednim sąsiedztwie została przerzedzona, co znacznie ułatwia jego obejście. W bezpośredniej bliskości jednakże próżno szukać dodatkowych obiektów w postaci kochbunkrów. Ponadto stan zachowania pancernych zabezpieczeń strzelnic uniemożliwia ich swobodne zamykanie, co utrudnia wyobrażenie samego mechanizmu. Wnętrze tego, jak i poprzedniego obiektu jest w dobrym stanie, nie są one nawet aż tak bardzo zaśmiecone. Odradzane jest jednak zwiedzanie tych obiektów od środka, gdyż zawsze można natrafić na szklane czy metalowe odłamki pozostawione przez innych „turystów”. Aby poznać wnętrze tego typu obiektu, warto udać się do Rybnika, gdzie znajduje się doskonale utrzymany schron stanowiący jedną z izb muzealnych *Pro Fortalicium*⁴⁸.

Warto jednakże oddać głos osobie z dysfunkcją wzroku, która pokonała wspomnianą ścieżkę:

Poznawanie historii zawsze było dla mnie niezwykle pociągające.
W ramach zajęć szkolnych zmuszony byłem do uruchamiania wyobraźni,

48 Zob. szerzej Wojtyczka i Kulik, 2008, s. 61–64; <http://www.profort.org.pl/izby-muzealne/udostepnione/rybnik/historia> (dostęp: 01.09.2021).

gdyż nauka tego przedmiotu sprowadzała się do czytania książek i nielicznych wizyt w muzeach. Te ostatnie zresztą bardzo często nie posiadały oferty dopasowanej do potrzeb osób niewidomych, więc znowu musiałem polegać na swoich wyobrażeniach. Dopiero gdy mogłem dotknąć replik czy oryginałów wytworów naszych przodków, byłem w stanie skonfrontować moje fantazje z rzeczywistością. Zdumiewająco często moje wyobrażenia odbiegały od realiów, gdyż często albo przeceniałem wielkość danych przedmiotów, albo nie doceniałem finezji ich wykonania. Podobnie rzecz się miała podczas wycieczki do schronów Obszaru Warownego „Śląsk”. Wielkość, kształt czy myśl projektantów zawarta w tych budowlach daje się poznać wyłącznie podczas obcowania z nimi. Dopiero dotknięcie ścian wykonanych ze zbrojonego betonu czy sprawdzenie grubości pancerza kopuły daje pojęcie o potencjale obronnym tych obiektów. Z kolei otwory w kopule pancernej, pozostałe po próbach niemieckich ładunków kumulacyjnych, pozwalają uzmysłwić sobie potworną siłę niszczącą tej broni. Kształty strzelnic, w tym ich schodkowa budowa, budzi podziw dla inżynierów, którzy zmuszeni byli do przemyślenia wszelkich aspektów podnoszących bezpieczeństwo załóg schronów. Uważam, że nie da się przecenić wartości plenerowych zajęć historycznych, szczególnie dla osób z niepełnosprawnością wzroku, gdyż są one w ogromnym stopniu wykluczone pod względem poznawczym. Bardzo cieszę się, że dzisiaj zarówno muzea, jak i pasjonaci historii przybliżają naszą przeszłość poprzez jej doświadczanie, udostępniając możliwość dotykowego poznania artefaktów czy budowli, również w formie makiet lub replik⁴⁹.

Podsumowując powyższe uwagi, można stwierdzić, że zaproponowana trasa daje niepowtarzalną możliwość poznania różnorodnych typów fortyfikacji składających się zarówno na OWŚ, jak i linię b-2. Tak czytelne ślady okopów czy stosunkowo niewielkie odległości pomiędzy poszczególnymi schronami sprawiają, że teren ten idealnie nadaje się do dotykowego poznania w ramach organizacji wykładów otwartych połączonych z wycieczkami historycznymi. Rejon Górnego Śląska z unikatowymi zabytkami Obszaru Warownego „Śląsk” umożliwi przeprowadzenie fascynujących spotkań z historią XX w.

49 Korespondencja mailowa z autorem z dnia 10 września 2021 r. Dawid Górny jest prezesem Fundacji na rzecz Osób Niewidomych i Słabowidzących VEGA, jest również testerem/audytorem dostępności cyfrowej dla osób z niepełnosprawnościami, konsultantem audiodeskrypcji filmowej i muzealnej, a także kierownikiem zespołu ambasadorów w projekcie „Udostępnij się” – www.udostepnijsie.org.

BIBLIOGRAFIA

Materiały kartograficzne

Fortyfikacje w Polsce, skala 1: 1 000 000. Poznań: Pracownię JB72.

Gmina Bobrowniki. Fortyfikacje Obszaru Warownego „Śląsk” na terenie gminy Bobrowniki, b.m.d.w.

Hrebenda, S. (2010). *Atlas fortyfikacji województwa śląskiego*. Katowice: Pro Fortalicium.

Mapa fortyfikacji i miejsc pamięci na terenie powiatu będzińskiego, tekst i opracowanie Michał Sindera. Projekt dofinansowany przez Powiat Będziński ze środków na realizację zadań publicznych w dziedzinie kultury, sztuki, ochrony dóbr kultury i dziedzictwa narodowego.

Polską mapą militarną, skala 1: 750 000. Warszawa: Euro Pilot Sp. z o.o.

Wacławczyk, M., *Ścieżką dydaktyczną: fortyfikacje tam zalewowych na terenie gminy Bobrowniki*, b.m.d.w.

Materiały ikonograficzne

Pocztówki

Obszar Warowny Śląsk Schron 52, Grupa Bojowa „Wesoła”, fot. M. Wacławczyk, rysunki S. Hrebenda, druk Postindustrial Design House Anna Badzińska.

Obszar Warowny Śląsk Schron 53, Grupa Bojowa „Wymysłów”, fot. M. Wacławczyk, rysunki S. Hrebenda, druk Postindustrial Design House Anna Badzińska.

Obszar Warowny Śląsk Schron 53a, Grupa Bojowa „Wymysłów”, fot. M. Wacławczyk, rysunki S. Hrebenda, druk Postindustrial Design House Anna Badzińska.

Obszar Warowny Śląsk Schron nr 100, Grupa Bojowa „Wymysłów”, fot. M. Wacławczyk, rysunki S. Hrebenda, druk Postindustrial Design House Anna Badzińska.

Źródła

Niemiecka praca szpiegowska „Die Polnische Landbesbefestigung”. Stand vom 15.6.1939. (2009). Tłumaczenie D. Prochotta, współpraca A. Pramor. *Śląski Rocznik Forteczny*, t. II, 11–57.

Sadowski, J. (1959). Przygotowanie centralnego rejonu przemysłowego Śląska do obrony w okresie międzywojennym. *Wojskowy Przegląd Historyczny*, nr 4 (13), 239–278.

Zamysłowski, T. (2019). Obszar Warowny „Śląsk” w „Die Polnische Landbesbefestigung”. Stand vom Mai 1938. *Śląski Rocznik Forteczny*, t. X, 64–76.

Opracowania

- Artymowski, J.D. (1984). Przygotowanie do zwiedzania i pomoce naukowe. *Przegląd Tyflogiczny*, nr 1 (84), 16–20.
- Artymowski, J.D. i Falkowska, J. (1984). Zwiedzanie z niewidomymi Zamku Królewskiego w Warszawie. *Przegląd Tyflogiczny*, nr 1(84), 21–31.
- Baniak, J., Podsiadło, R. i Zaczek, P. (2015). *Fortyfikacje linii Stellung a2 w Bochni i zdobycie miasta w styczniu 1945 r.* Warszawa: Agencja Wydawnicza CB.
- Bartnikowska, U. i Żyta, A. (2006). Internet w procesie edukacji i rehabilitacji osób głuchoniewidomych. *Szkoła Specjalna*, t. 67, nr 5 (237), 338–343.
- Bąkowski, R. (1995). Główna pozycja obrony Armii „Poznań” – odcinek „Żnin”. W: *Fortyfikacja*, t. III: Fortyfikacje polskie, niemieckie i radzieckie związane z II wojną światową. Stan badań i problemy ochrony. Materiały konferencji naukowej zorganizowanej przez Towarzystwo Przyjaciół Fortyfikacji i Generalnego Konserwatora Zabytków Warszawa 10–12 grudnia 1993, Warszawa–Kraków, 35–41.
- Bąkowski, R., Kurzawa, P. i Nadolny, W. (1997). Schrony bojowe w pasie działania armii „Łódź” w 1939 r. – wyniki badań terenowych. *Forteca*, nr 3, 56–62.
- Bąkowski, R., Kurzawa, P. i Nadolny, W. (1998). Lekkie schrony bojowe w pasie działania Armii „Poznań” w 1939 r. – wyniki badań terenowych. *Forteca*, nr 3–4 (6–7), 85–94.
- Bąkowski, R., Kurzawa, P. i Nadolny, W. (2002). Lekkie schrony w pasie działania Armii „Pomorze”. *Forteca*, nr 9, 40–47.
- Bebak, M. i Szymborski, W. (2019). O dawnych narzędziach medycznych. W ramach wykładów dla osób niewidomych i niedowidzących. *Alma Mater. Miesięcznik Uniwersytetu Jagiellońskiego*, nr 206–207, 100–101.
- Bednarski, M. (1995). Fortyfikacje niemieckie w Tomaszowie Mazowieckim z 1944 roku. W: *Fortyfikacja*, t. III: Fortyfikacje polskie, niemieckie i radzieckie związane z II wojną światową. Stan badań i problemy ochrony. Materiały konferencji naukowej zorganizowanej przez Towarzystwo Przyjaciół Fortyfikacji i Generalnego Konserwatora Zabytków Warszawa 10–12 grudnia 1993, Warszawa–Kraków, 111–118.
- Bednarski, M. (2015). Polowy schron żelbetowy pozycji „Rybro”. *Odkrywca. Skarby, wojna, historia*, nr 9 (200), 80–81.
- Bendych, E. (1992). Powstanie i rozwój tyflopedagogiki w Polsce. W: U. Eckert i K. Poznański (red.), *Pedagogika specjalna w Polsce. Wybrane zagadnienia z przeszłości i współczesności oraz tendencje rozwoju.* Warszawa: Wydawnictwo WSPS, 27–133.
- Bienek, T. (2015). Tam, gdzie umierają Kochbunkry. *Odkrywca. Skarby, wojna, historia*, nr 5 (196), 69–70.

- Biskup, T., Droń, M. i Śmiałek, T. (2002). *Obszar Warowny „Śląsk”. Punkty oporu „Łagiewniki” i „Godula” ścieżka dydaktyczna*. Bytom: Biuro Promocji Bytomia.
- Chamera-Nowak, A. (2016). Wpływ technologii na produkcję książki brajlowskiej na przykładzie Towarzystwa Opieki nad Ociemniałymi w Laskach. *Acta Poligraphica*, vol. 7, 49–65.
- Chamera-Nowak, A. (2017). Biblioteka brajlowska i czarnodrukowa zakładu dla niewidomych w Laskach. *Przegląd Biblioteczny*, z. 3, 305–323.
- Chojecka, A., Magner, M., Szwedowska, E. i Więckowska E. (2008). *Nauczanie niewidomych dzieci rysunku. Przewodnik dla nauczyciela*. Łaski: Towarzystwo Opieki nad Ociemniałymi.
- Chorzępa, J. (2012). *Fortyfikacje w Polsce i Europie*. Warszawa: Carta Blanca. Grupa Wydawnicza PWN.
- Cutter, Z.J. (2001). *Saperzy polscy 1918–1939. Organizacja, szkolenie i wyposażenie materiałowo-techniczne*. Wrocław: Wyższa Szkoła Oficerska im. Tadeusza Kościuszki.
- Czerechowicz, K. (2010). Scenariusz zajęć z uczniem niewidomym. W: T. Żółkowska (red.), *Dajmy szansę niewidomym i słabowidzącym. Poradnik metodyczny dla nauczycieli*. Szczecin: „Pedagogium” Wydawnictwo OR TWP, 147–150.
- Czerwińska, K. (2006). Możliwości wykorzystania grafiki dotykowej w nauczaniu języków obcych – teoria a praktyka. *Szkoła Specjalna*, t. 67, nr 5 (237), 323–329.
- Czerwińska, M. (2017). Tyflografika – szanse na nowe oblicze książki niewidomego i obecność jej użytkowników w świecie informacji? W kręgu rozważań bibliologiczno-tyflogicznych. *Przegląd Biblioteczny*, z. 2, 169–184.
- Długajczyk, E. (2013). *Pechowcy. Księga afer szpiegowskich na terenie Górnego Śląska w okresie międzywojennym*. Leszno: Instytut im. Generała Stefana „Grotę” Roweckiego.
- Dominic, A., Bojdoł, M. i Skupień, P. (2017). 23 Górnos Śląska Dywizja Piechoty. *Wielka księga piechoty polskiej 1918–1939*, t. 23. Warszawa: Edipresse Polska.
- Drzensła, Ł. i Sadowski, J. (2021). Ewolucja schronów bojowych w II RP. *Wielki leksykon uzbrojenia. Wrzesień 1939*, t. 225. Warszawa: Edipresse Polska.
- Dunstan, S. (2005). *Fort Eben Emael. The key to Hitler’s victory in the West*. Osprey Publishing. Fortress no 30. Oxford: Osprey Publishing Midland House.
- Dziedzic, J. (1967). *Z zagadnień orientacji przestrzennej niewidomych*. Warszawa: Zakład Wydawnictw CRS.
- Dziedzic, J. i Remplewicz J. (1908). *Kultura fizyczna w szkołach i zakładach dla niewidomych i niedowidzących. Poradnik metodyczny*. Warszawa: Wydawnictwo Szkolne i Pedagogiczne.

- Fedorowicz, M. (1998). Niekonwencjonalne formy książek dla czytelników z dysfunkcją narządu wzroku. *Acta Universitatis Nicolai Copernici. Bibliologia*, nr 2–3 (328), 651–665.
- Fedorowicz, M. (2017). Osoby z niepełnosprawnością w bibliotece – nurty badawcze w zagranicznym i polskim piśmiennictwie z zakresu bibliologii i informatologii. *Przegląd Biblioteczny*, z. 3, 293–304.
- Fontner, W. (1996). Fortyfikacje nad Wartą. *Spotkania z Zabytkami*, nr 9 (115), 31–32.
- Fortyfikacje Obszaru Warownego „Śląsk”. Historia, przewodnik* (2006). Piekarzy Śląskie: Stowarzyszenie na rzecz Zabytków Fortyfikacji „Pro Fortalicium”, Agencja Specjalistyczna Prasa i Książka.
- Fortyfikacje OKH Stellung b-1 w okolicach Rudawy. Śladami II wojny światowej historia-technika-przewodnik* (2010). Kraków: Małopolskie Stowarzyszenie Miłośników Historii Rawelin.
- Franczak, P. i Jucha, W. (2015a). Odtworzenie przebiegu linii okopów z II wojny światowej (OKH Stellung b1) w Paśmie Jałowieckim i grupie Mędralowej na podstawie numerycznego modelu terenu z danych LiDAR i badań terenowych. *Acta Universitatis Lodzianis. Folia Geographica Socio-Oeconomica*, t. 22, 87–108.
- Franczak, P. i Jucha, W. (2015b). Porównanie przydatności danych z kartowania terenowego i interpretacji modelu terenu wygenerowanego z danych LiDAR do rozpoznania infrastruktury obronnej z II wojny światowej w Paśmie Jałowieckim. *Prace Studenckiego Koła Naukowego Geografów Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie*, t. 4, 36–48.
- Frontczak, S. (1984). Pokazy broni – zajęcia w Muzeum Wojska Polskiego. *Przegląd Tyfologiczny*, nr 1 (84), 64–68.
- Gabryjończyk, P. (2009). Fortyfikacje nowożytne jako atrakcja turystyczna obszarów leśnych. *Studia i Materiały Centrum Edukacji Przyrodniczo-Leśnej*, t. 11, z. 4 (23), 93–99.
- Garbat, M. (2016). Rozwój technik i urządzeń do pisania dla osób z niepełnosprawnością wzroku na przestrzeni XVIII i XIX wieku. *Niepełnosprawność – zagadnienia, problemy, rozwiązania*, nr 1 (18), 91–112.
- Hrebenda, S. (2009). Oberschlesien-Stellung – 1944 rok. *Śląski Rocznik Forteczny*, t. II, 79–106.
- Jakubowski, J. (2015). Punkty oporu pozycji obronnej a2 Stellung na odcinku Rawka–Bzura. *Odkrywca. Skarby, wojna, historia*, nr 1 (192), 53–57.
- Jasiński, M. (2007). *Fortyfikacje OKH-Stellung a-2 nad Rabą. Historia, przewodnik*. Gliwice: Infort.
- Jasiński, M. (2009). *Tajne umocnienia PRL. V Długotrwały Rejon Umocniony*. Przasnysz: Wydawnictwo „Forteca”.
- Jasiński, Ł., Jasiński, M. i Możdżeń, R. (2005). *Fortyfikacje okresu II wojny światowej w okolicy Bochni. Historia, przewodnik*. Gliwice: Infort.

- Jurga, R.M. (2010). *Fortyfikacje III Rzeszy w rysunkach przestrzennych. Ponad 100 wybranych rysunków przestrzennych opatrzonych komentarzem obrazujących fortyfikacje niemieckie doby II wojny światowej*. Zielona Góra: Vesper.
- Kalicki, S. i Krzyształowski, D. (2019). *Schron bierny piechoty Regelbau 668. Śladami II wojny światowej historia – technika – przewodnik*. Kraków: Małopolskie Stowarzyszenie Miłośników Historii Rawelin.
- Kasprzak, D. i Kasprzak, M. (2009). *Fortyfikacje z 1939 roku w Bielsku-Białej. Historia, przewodnik*. Gliwice–Tarnowskie Góry: Infort.
- Kasprzak, D. i Kasprzak, M. (2013). *Niemieckie fortyfikacje lini b2 z lat 1944–45 Imielin–Bielsko–Żywiec–Zwardoń*. Gliwice: Infort.
- Kasprzak, D. i Kasprzak, M. (2018a). Fortyfikacje Samodzielnej Grupy Operacyjnej „Narew” czy już do końca odkryte. *Odkrywca. Skarby, wojna, historia*, nr 10 (237), 62–70.
- Kasprzak, D. i Kasprzak, M. (2018b). Trop wiedzy do archiwum, czyli rzecz o cennych dokumentach na temat Obszaru Warownego „Śląsk”. *Studia i materiały z dziejów architektury obronnej*, t. 2, 110–204.
- Kasprzak, D. i Kasprzak, M. (2019a). Fundament polskiego polowego schronu żelbetowego pod Lisowem. *Odkrywca. Skarby, wojna, historia*, nr 1 (240), 66–70.
- Kasprzak, D. i Kasprzak, M. (2019b). Rozpoczęte, lecz nieukończone polskie polowe schrony nad Wartą i Widawką. *Odkrywca. Skarby, wojna, historia*, nr 6 (245), 64–70.
- Kasprzak, D. i Kasprzak, M. (2020). Niemieckie „zęby smoka” na lini b-2 Stellung w Czechowicach-Dziedzicach. *Odkrywca. Skarby, wojna, historia*, nr 12 (263), 64–69.
- Kasprzak, D., Kasprzak, M., Przybyło, J. i Szczygieł, T. (2003a). Polskie żelbetowe schrony polowe – Armia „Kraków” – grupa operacyjna „Bielsko” (cz. 1). *Forteca*, nr 3 (14), 23–27.
- Kasprzak, D., Kasprzak, M., Przybyło, J. i Szczygieł, T. (2003b). Polskie żelbetowe schrony polowe – Armia „Kraków” – grupa operacyjna „Bielsko” (cz. 2). *Forteca*, nr 4 (15), 42–50.
- Kasprzak, D., Kasprzak, M., Przybyło, J. i Szczygieł, T. (2005). *Polskie fortyfikacje w Bielsku-Białej*. Bielsko-Biała: Wydział Kultury i Sztuki Urzędu Miejskiego w Bielsku-Białej, 1–3.
- Kaufmann, J.E. i Jurga, R.M. (2013). *Twierdza Europa. Europejskie fortyfikacje II wojny światowej*, przeł. S. Kędzierski. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- Klose, T. (2004). Schron bojowy w Chorzowie jako izba muzealna. *Forteca*, nr 4 (19), 57–60.
- Klose, J., Klose, T., Biskup, T. i Śmiałek, T. (2008). Ciężki schron bojowy w Chorzowie przy ul. Katowickiej. *Śląski Rocznik Forteczny*, t. I, 37–52.
- Kłopotowska, A. (2016). *Doświadczenie przestrzeni w rehabilitacji osób z dysfunkcją wzroku. Sztuka a tyflorehabilitacja*. Białystok: Oficyna Wydawnicza Politechniki Białostockiej.

- Krauze-Tomczyk, I. i Łopatto, J. (1997). Polskie mapy tyflogiczne. *Przegląd Tyflogiczny*, nr 1–2, 94–107.
- Krupa, L. i Brzoskwinia, W. (1997). Tradytory artyleryjskie punktu oporu „Bobrowniki” obszaru warownego Śląsk. *Forteca*, nr 1, 38–41.
- Kucharski, S. (2000). Fortyfikacje polskie w pasie działania 20 Dywizji Piechoty w 1939 r. *Taktyka i Strategia. Militarny Magazyn Historyczny*, nr 1, 12–18.
- Kucharski, S. (2002). Fortyfikacje polskie z 1939 roku w pasie działania 20 Dywizji Piechoty. *Fortyfikacja europejskim dziedzictwem kultury*, t. XV: Schrony kolejowe Stępina-Cieszyna, Strzyżów. Wybór materiałów z konferencji naukowej „Dwudziestowieczne Fortyfikacje w Polsce” Frysztak 2001 oraz z seminarium „Ochrona i zagospodarowanie zabytkowych zespołów obronnych – schrony kolejowe Stępina-Cieszyna, Strzyżów” Frysztak 2000, które zorganizowane zostały staraniem Zarządu Głównego Towarzystwa Przyjaciół Fortyfikacji, Urzędu Gminy Frysztak Stowarzyszenia Fundusz Rozwoju Ziemi Fryszackiej, 117–126.
- Kucharski, S. (2004). Lekkie schrony bojowe w pasie działania SGO „Narew” w 1939 – uzupełnienie. *Forteca*, nr 4 (19), 55–56.
- Kucharski, S. (2009). Zarys historii polskiej fortyfikacji w latach 1929–1935. *Do broni*, nr 4, 85–86.
- Kucharski, S. (2015). Fortyfikacje stałe po 1918 roku. *Wielki leksykon uzbrojenia. Wrzesień 1939*, t. 55. Warszawa: Edipresse Polska.
- Kucharski, S. (2016). Obszar Warowny „Śląsk”. Cz. 1: Historia. *Wielki leksykon uzbrojenia. Wrzesień 1939*, t. 94. Warszawa: Edipresse Polska.
- Kucharski, S. i Kurzawa, P. (2014). Polowe schrony bojowe. *Wielki leksykon uzbrojenia. Wrzesień 1939*, t. 37. Warszawa: Edipresse Polska.
- Kucharski, S., Kurzawa, P. i Nadolny, W. (2003). Lekkie schrony bojowe w pasach działania Armii „Modlin” w 1939 r. – wyniki badań terenowych. *Forteca*, nr 1 (12), 38–49.
- Kucharski, S., Kurzawa, P. i Nadolny, W. (2004). Lekkie schrony bojowe w pasie działania Samodzielnej Grupy Operacyjnej „Narew”. *Forteca*, nr 2–3 (17–18), 73–94.
- Kucharski, S., Kurzawa, P. i Nadolny, W. (2006). Lekkie schrony bojowe w pasach działania Armii „Kraków” i „Karpaty” w 1939 roku – wyniki badań terenowych. *Forteca*, nr 3–4 (22–23), 52–69.
- Kuczyńska-Kwapisz, J. (1994). *Efektywność kształcenia młodzieży niewidomej i słabowidzącej w zakresie orientacji przestrzennej i poruszania się*. Warszawa: Wyższa Szkoła Pedagogiki Specjalnej im. Marii Grzegorzewskiej.
- Kuczyńska-Kwapisz, J. (2008). Rozwój tyflopedagogiki. W: J.J. Bleszyński, D. Baczała i J. Binnebesela (red.), *Historyczne dyskursy nad pedagogiką specjalną*. Łódź: Wydawnictwo Naukowe Wyższej Szkoły Edukacji Zdrowotnej, 105–118.

- Kuczyńska-Kwapisz, J. (2018). Założenia tyflogiczne Róży Czackiej i ich ponadczasowe znaczenie z perspektywy stuletniej działalności Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek Służebniczek Krzyża. *Forum Pedagogiczne*, 2, 139–151.
- Kuczyńska-Kwapisz, J. (2020). Poglądy Matki Elżbiety Róży Czackiej na rehabilitację, kształcenie i wychowanie osób z niepełnosprawnością narządu wzroku w kontekście współczesnych oczekiwań. W: J. Kuczyńska-Kwapisz, M. Dycht i E. Śmiechowska-Petrovskij (red.), *Kluczowe zagadnienia tyflopädagogiki i nauk pokrewnych*. Kraków: Impuls 2020, 15–30.
- Kuczyńska-Kwapisz, J. i Dycht, M. (2019). Myśl i praktyka tyflogiczna Matki Elżbiety – Róży Czackiej. *Forum Pedagogiczne*, t. 9, nr 1, 77–92.
- Kuczyńska-Kwapisz, J. i Kwapisz, J. (1996). *Rehabilitacja osób niewidomych i słabowidzących. Przewodnik metodyczny*. Warszawa: „Interart”.
- Kuczyńska-Kwapisz, J. i Śmiechowska-Petrovskij, E. (2017). *Orientacja przestrzenna i poruszanie się osób z niepełnosprawnością wzroku. Współczesne techniki, narzędzia i strategie nauczania*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW.
- Kuczyńska-Kwapisz, J., Dycht, M. i Śmiechowska-Petrovskij, E. (red.) (2020). *Kluczowe zagadnienia tyflopädagogiki i nauk pokrewnych*. Kraków: Implus.
- Kulesza, M. (2018). Uratowali polski schron z 1939 roku. I to w jaki sposób! *Odkrywca. Słarby, wojna, historia*, nr 6 (233), 56–61.
- Kurus, A. (2020). Pozycje opóźniające „Lubliniec” i „Częstochowa”. *Wielki leksykon uzbrojenia. Wrzesień 1939*, t. 190. Warszawa: Edipresse Polska.
- Leonowicz, P. (2010). Fundament z Przyborowa. *Odkrywca. Słarby, wojna, historia*, nr 6 (137), 64–66.
- Lippa, B. (2015). *Fortyfikacje na Sąddeckczyźnie z lat 1939–1945*. Nowy Sącz: Nova Sandec Wydawnictwo i Drukarnia.
- Łobacz, E. (2006). Współczesne tendencje w edukacji i rehabilitacji osób niepełnosprawnych wzrokowo. *Szkoła Specjalna*, t. 67, nr 5 (237), 362–372.
- Machoń, W. (2008). Schron bojowy broni maszynowej w domu „Strzelca” Piekary Śląskie, Kamień. *Śląski Rocznik Forteczny*, t. I, 121–122.
- Machoń, W., Skupień, P. i Walczak, D. (2003). Punkt oporu „Wesoła” w Dobieszowicach. *Forteca*, nr 2 (13), 31–42.
- Marciniak, R. (2016). Schrony polowe z 1939 r. – polski projekt czy kopia schronów czeskich? *Śląski Rocznik Forteczny*, t. VII, 37–54.
- Maskowicz, Z. (red.) (1981). *Tyflopädagogika*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Mendruń, J. (1984). Jak poznajemy – oglądanie dotykowe a wzrokowe. *Przeгляд Tyflogiczny*, nr 1 (84), 32–38.
- Mikos v. Rohrscheidt, A. (2009). Polska: największe muzeum fortyfikacji na wolnym powietrzu w aspekcie rozwoju turystyki kulturowej. *Turystyka Kulturowa*, nr 2, 20–48.

- Miler-Zdanowska, K. (2017). Wykorzystanie nowych technologii w orientacji przestrzennej osób z niepełnosprawnością wzroku. *Interdyscyplinarne Konteksty Pedagogiki Specjalnej*, nr 18, 59–72.
- Miniewicz, J. (1979). Lekkie schrony bojowe umocnień polowych w pasie obrony Armii „Kraków”. *Tęka Komisji Urbanistyki Architektury Oddział PAN w Krakowie*, t. XIII, 157–166.
- Miniewicz, J. (1980). Technologia budowy polskich żelbetowych umocnień polowych w 1939 r. na przykładzie pozycji mławskiej. *Kwartalnik Historii Nauki i Techniki*, t. 25, nr 2, 351–365.
- Miniewicz, J. (1988). Obiekty żelbetowe niemieckiej fortyfikacji polowej z lat 1938–1945. W: *Konserwatorska tęka zamojska. Problematyka konserwatorska fortyfikacji nowożytnych. Materiały z sesji naukowej w Zamościu w dniach 18–20 maja 1983 (cz. II)*. Warszawa–Zamość, 56–58, 44–61.
- Miniewicz, J. (1989). Polskie i niemieckie schrony bojowe dla dział przeciwpancernych 1934–1939. *Kwartalnik Historii Nauki i Techniki*, t. 34, z. 2, 283–302.
- Miniewicz, J. (1996). Punkt oporu „Godula” z Obszaru Warownego „Śląsk” w latach 1937–1939. *Studia i materiały do historii wojskowości*, t. 38, 293–308.
- Mrówka, K. (2003). Kto „czyści” obiekty forteczne w Polsce? *Odkrywca*, nr 12 (59), 37–38.
- Mycyk, G. (2008). Niemieckie zapory przeciw-pancerne na linii „d-1” pod Górą. *Odkrywca. Szarby, wojna, historia*, nr 1 (108), 56–58.
- Nadolny, W. (1995). Ufortyfikowany odcinek przedmoście „Koło” w 1939 r. W: *Fortyfikacja*, t. III: Fortyfikacje polskie, niemieckie i radzieckie związane z II wojną światową. Stan badań i problemy ochrony. Materiały konferencji naukowej zorganizowanej przez Towarzystwo Przyjaciół Fortyfikacji i Generalnego Konserwatora Zabytków Warszawa 10–12 grudnia 1993, Warszawa–Kraków 1995, 43–53.
- Nadolny, W. i Kurzawa, P. (2007). Punkty oporu linii b1 i b2 na terenie byłego województwa konińskiego. *Forteca*, nr 1–2 (24–25), 108–119.
- Nestorowicz, E. (2017). Dotykowa percepcja płaskorzeźby. Audiodeskrypcja jako środek udostępniania sztuki niewidomym. Studium przypadku. *Logopedia*, t. 46, 305–319.
- Niemieckie fortyfikacje doliny Rudawy (1995). W: *Fortyfikacja*, t. III: Fortyfikacje polskie, niemieckie i radzieckie związane z II wojną światową. Stan badań i problemy ochrony. Materiały konferencji naukowej zorganizowanej przez Towarzystwo Przyjaciół Fortyfikacji i Generalnego Konserwatora Zabytków Warszawa 10–12 grudnia 1993. Warszawa–Kraków, 19–136.
- Ochmański, A. (2012). Raport z analizy potencjału turystyczno-kulturowego miasta Tarnowskie Góry i powiatu tarnogórskiego (1 czerwca – 21 lipca 2012). *Turystyka Kulturowa*, nr 10, 43–63.

- Owczarek, R. (2020). Obiekty fortyfikacyjne na terenie Śląskiego Okręgu Wojskowego. *Odkrywca. Skarby, wojna, historia*, nr 7 (258), 18–23.
- Paplińska, M. (red.) (2008). *Edukacja równych szans. Uczeń i student z dysfunkcją wzroku – nowe podejście, nowe możliwości*. Warszawa: Uniwersytet Warszawski.
- Papuda-Dolińska, B. (2017). *Dziecko z niepełnosprawnością wzroku w roli ucznia szkoły ogólnodostępnej, integracyjnej i specjalnej*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Papuda-Dolińska, B. (2019). Kształcenie nauczycieli do edukacji włączającej w Polsce. *Forum Oświatowe*, vol. 31, no 2 (62), 61–79.
- Pielecki, A. i Skrzetuska, E. (1991). *Nauczanie niedowidzących w klasach 4–8*. Warszawa: Wydawnictwo Szkolne i Pedagogiczne.
- Pietrucha, D. (2007). Historia remontu 70-latk. Ciężki schron bojowy nr 33 w Rudzie Śląskiej. *Odkrywca. Skarby, wojna, historia*, nr 11 (106), 41–43.
- Pietrucha, D., *OWŚ – betonowa wizja obrony*. Pozyskano z: <http://polska-zbrojna.pl/home/articleshow/35125?t=OWS-betonowa-wizja-obrony#> (dostęp: 08.09.2021).
- Pietrucha, D. (2008). Schron dowodzenia Grupy Fortecznej Obszaru Warownego „Śląsk” w Chorzowie. *Śląski Rocznik Forteczny*, t. I, 11–22.
- Pietrucha, D. (2018). Uratowane obiekty OWŚ. *Śląski Rocznik Forteczny*, t. IX, 74–78.
- Piskorska, A., Krzeszowski, T. i Marek, B. (2008). *Uczeń z dysfunkcją wzroku na lekcji angielskiego. Wskazówki metodyczne dla nauczycieli*. Warszawa: Uniwersytet Warszawski.
- Płoski, A. (2006). Pozycja Lidzbark: polowe schrony bojowe Armii Polskiej z 1939 r. na terenie województwa warmińsko-mazurskiego. *Komunikaty Mazursko-Warmińskie*, nr 3 (253), 429–434.
- Podsiadło, R. (2014). *Niemieckie fortyfikacje Stellung a2 i ich przelamanie w styczniu 1945 r. na linii Raby, Szreniawy i Pilicy*. Warszawa: Agencja Wydawnicza CB.
- Pracki, M. (2020). *Niemieckie fortyfikacje Kujaw Wschodnich. Pozycja ryglowa Włocławek–Płock i Pozycja Warty – miniprzewodnik*. Osięciny: Infotome-dia Agencja Reklamowo-Fotograficzna.
- Pracki, M. i Bazela, K. (2018). *Niemieckie fortyfikacje polowe 1944 Włocławek, Kujawy Wschodnie i Ziemia Dobrzyńska – przewodnik*. Osięciny–Wielgie: Infotome-dia Agencja Reklamowo-Fotograficzna.
- Pstuś, D. (2008). A-2 Stellung pod Miechowem. *Odkrywca. Skarby, wojna, historia*, nr 5 (112), 49–51.
- Ptaszkowski, J. (2012). Fortyfikacje Odcinka „Mikołów” na fotografiach z września 1939. *Odkrywca. Skarby, wojna, historia*, nr 3 (158), 61–63.
- Pyra, S. (1978). Wypukły rysunek jako pomoc dydaktyczna w nauczaniu biologii w szkole dla dzieci niewidomych. W: Z. Sękowska (red.), *Czynnik efektywności pracy pedagogicznej szkół dla uczniów niewidomych*

- i niedowidzących. Praca wykonana w Zespole Badawczym Zakładu Psychopedagogiki Specjalnej Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.* Lublin: Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, 93–105.
- Rawski, T. (1966). Niemieckie umocnienia na ziemiach polskich w latach 1919–1945. *Studia i Materiały do Historii Wojskowości*, t. XII, nr 1, 281–301.
- Rottman, G.L. (2004). *German Field Fortifications 1939–1945.* Oxford: Osprey Publishing. Fortress no 23.
- Rybak, J. (2002). Śląska Linia Maginota. *Żołnierz Polski*, nr 1, 54–56.
- Sadowski, J. (1992). Fortyfikacje Obszaru Warownego „Śląsk” w dniu 1 IX 1939. Schrony bojowe odcinka Mikołów. *Krajoznawca Górnos Śląski. Materiały szkoleniowo-informacyjne*, nr 8, 8–28.
- Sadowski, J. (1993). Fortyfikacje Górnego Śląska w przededniu II wojny światowej. *Zeszyty Tarnogórskie*, nr 16. Tarnogórskie sesje naukowe, t. 5: Fortyfikacje Śląska i pogranicza (część 2), 44–61.
- Sadowski, J. (1995). Szkic linii rozwojowych polskich schronów bojowych z lat 1933–1939. W: *Fortyfikacja*, t. III: Fortyfikacje polskie, niemieckie i radzieckie związane z II wojną światową. Stan badań i problemy ochrony. Materiały konferencji naukowej zorganizowanej przez Towarzystwo Przyjaciół Fortyfikacji i Generalnego Konserwatora Zabytków Warszawa 10–12 grudnia 1993. Warszawa–Kraków: Towarzystwo Przyjaciół Fortyfikacji, 9–35.
- Sadowski, J. (1998a). Fortyfikacje obszaru warownego „Śląsk” w Muzeum Górnos Śląskim w Bytomiu. *Forteca*, nr 2 (5), 55–57.
- Sadowski, J. (1998b). Fortyfikacje polskie na przedpolu Chorzowa. *Zeszyty Chorzowskie*, t. 3, 329–357.
- Sadowski, J. (2001). Fortyfikacje Obszaru Warownego „Śląsk” w krajobrazie Rudy Śląskiej. *Rudzki Rocznik Muzealny 2000*, 37–54.
- Sadowski, J. (2004a). *Fortyfikacje Obszaru Warownego „Śląsk” w Chorzowie. Schron – izba muzealna przy ul. Katowickiej.* Gliwice: Infort.
- Sadowski, J. (2004b). Park kulturowy fortyfikacji Obszaru Warownego „Śląsk”. W: *Fortyfikacja europejskim dziedzictwem kultury*, t. XVI: Forteczne parki kulturowe szansą na ochronę zabytków architektury obronnej. Konferencja naukowa Świnoujście 8–10 X 2004. Warszawa: Towarzystwo Przyjaciół Fortyfikacji, 243–248.
- Sadowski, J. (2005). *Schron bojowy nr 52 Obszaru Warownego „Śląsk”. Schron – muzeum w Dobieszowicach-Wesołej.* Gliwice: Infort.
- Sadowski, J. (2008a). Rekonstrukcja schronu drewniano-ziemnego w Pszczyńcu. *Odkrywca. Skarby, wojna, historia*, nr 2 (109), 51–54.
- Sadowski, J. (2008b). Żelbet kontra czołgi i „Festung Glogau”. *Odkrywca. Skarby, wojna, historia*, nr 1 (108), 59–60.
- Sadowski, J. (2013). Schron dowodzenia Obszaru Warownego „Śląsk” – uroczyste otwarcie i niewesołe refleksje. *Odkrywca. Skarby, wojna, historia*, nr 2 (169), 65–67.

- Sadowski, J. (2015). Tradycje „Dąbrówka Wielka”. *Odkrywca. Skarby, wojna, historia*, nr 6 (197), 67–70.
- Sadowski, J. (2017). Obszar Warowny „Śląsk”. Cz. 2: Fortyfikacje. *Wielki leksykon uzbrojenia. Wrzesień 1939*, t. 107. Warszawa: Edipresse Polska.
- Sadowski, J. (2018). Fortyfikacje karpackie. *Wielki leksykon uzbrojenia. Wrzesień 1939*, t. 152. Warszawa: Edipresse Polska.
- Sadowski, J. i Bryś, A. (1997). Obiekty pozorne i pozornie-bojowe obszaru warownego Śląsk. *Forteca*, nr 3, 47–52.
- Sadowski, J. i Skupień, P. (2002). Pozycja „Tarnowskie Góry” (fortyfikacje na terenie powiatu tarnogórskiego, cz. I). *Forteca*, nr 9, 48–52.
- Setlak, R. (2015). *Percepcja dzieła sztuki przez osoby z dysfunkcją narządu wzroku*. Gdańsk: Wydział Architektury i Wzornictwa, Akademia Sztuk Pięknych w Gdańsku.
- Sękowska, Z. (1974). *Kształcenie dzieci niewidomych*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Sękowska, Z. (1991). *Przystosowanie społeczne młodzieży niewidomej*. Warszawa: Wydawnictwo Szkolne i Pedagogiczne.
- Sękowska, Z. (1985). *Rewalidacja dzieci niedowidzących w nauczaniu początkowym*. Warszawa: Wydawnictwo Szkolne i Pedagogiczne.
- Short, N. (2015). *Germany's East Wall in world war II*. Oxford: Osprey Publishing. Fortress no 108.
- Sindera, M. (2008). Schron bojowy nr 52 Dobieszowice (koło Piekar Śląskich). *Śląski Rocznik Forteczny*, t. I, 123–124.
- Skoczyła, E. (2012). Dziecko z dysfunkcją wzroku w integracyjnym systemie kształcenia. W: E. Domagała-Zysk (red.), *Uczeń ze specjalnymi potrzebami edukacyjnymi w środowisku rówieśniczym*. Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski, 93–110.
- Skupień, P. (2002a). Lekkie schrony bojowe w pasach działania Armii: „Poznań”, „Pomorze” i „Łódź” – uzupełnienia. *Forteca*, nr 11, 52–53.
- Skupień, P. (2002b). Pozycja b-2 wokół Tarnowskich Gór (fortyfikacje na terenie powiatu tarnogórskiego, cz. III). *Forteca*, nr 11, 44–51.
- Skupień, P. (2003). Śląskie bunkry. *Odkrywca. Skarby, wojna, historia*, nr 11 (58), 42.
- Stankiewicz, B. (2014). Polskie fortyfikacje Górnego Śląska. *Architektura Krajobrazu*, t. 2, 18–35.
- Steblik, W. (1989). *Armia „Kraaków” 1939*. Warszawa: Wydawnictwo Ministerstwa Obrony Narodowej.
- Świędź, W. (2013). Wprowadzenie do wspinaczki i turystyki wspinaczkowej osób niewidzących. *Folia Turistica*, (29), 61–83.
- Sykosz, W. (2014). Punkty oporu niemieckich pozycji „b-1 Stellung” położonych na terenie województwa śląskiego w 70-tą rocznicę ich budowy. Badania terenowe i turystyka, stan obecny. *Śląski Rocznik Forteczny*, t. V, 13–47.

- Sykosz, W. (2019). Samotny bunkier na Połomi w Rytrze. *Śląski Rocznik Forteczny*, t. X, 39–43.
- Szlak schronów II wojny światowej Stellung Proszowice* (2011). Proszowice: Stowarzyszenie „Gniazdo – Ziemia Proszowicka”
- Szymborski, W. (2018a). Z tajemnic 20. Pułku piechoty ziemi krakowskiej. *Alma mater. Miesięcznik Uniwersytetu Jagiellońskiego*, nr 202, 97–99.
- Szymborski, W. (2018b). Zwiedzanie zabytków twierdzy Kraków. *Alma Mater. Miesięcznik Uniwersytetu Jagiellońskiego*, nr 201, 124–125.
- Szymborski, W. (2018/2019). Dotyk historii. *Alma Mater. Miesięcznik Uniwersytetu Jagiellońskiego*, nr 204–205, 141–143.
- Szymborski, W. (2019). Drewniane tarcze i rogatywka z metalowym orłem. *Alma Mater. Miesięcznik Uniwersytetu Jagiellońskiego*, nr 208–209, 107.
- Szymborski, W. (2022). Sztuka okopowa a wykorzystanie jej w dydaktyce historii. *Perspektywy Kultury*, 1(36), 209–230.
- Śledziński, M. (2008). „Tobruki”, słupy i Beskidy, czyli b-x Stellung. *Odkrywca. Skarby, wojna, historia*, nr 6 (113), 53–55.
- Śliwa, A. (2019). Grupa Forteczna Obszaru Warownego „Śląsk”. *Wielka księga piechoty polskiej*, t. 42. Warszawa: Edipresse Polska.
- Środulska-Wielgus, J. (1997). Grupa warowna „Eben Emael” – klęska dzieła czy koncepcji? *Forteca*, nr 2, 57–60.
- Tomczyk, K., Grabowski, W., Franczak, J., Iwaszkiewicz, T., Kowalski, T., Pilarski, P. i Wojciechowski, M. (2018). *Twierdza Toruń fortyfikacje 1944/45. Fortyfikacje Pomorza Nadwiślańskiego*, t. 4. Grudziądz: Wydawnictwo SGK Tomasz Kowalski.
- Trajdos, J. (2020). Linia Warty i Widawki. *Wielki leksykon uzbrojenia. Wrzesień 1939*, t. 207. Warszawa: Edipresse Polska.
- Tyflopedagogika. Bibliografia* (2012). Kielce: Pedagogiczna Biblioteka Wojewódzka.
- Wałęga, A. (2008). Luminarze polskiej pedagogiki specjalnej. W: J.J. Bleszyński, D. Baczała i J. Binnebesela (red.), *Historyczne dyskursy nad pedagogiką specjalną*. Łódź: Wydawnictwo Naukowe Wyższej Szkoły Edukacji Zdrowotnej, 341–359.
- Werner, P. (1993). Obszar Warowny „Śląsk” w koncepcjach obronnych polskiego Sztabu Głównego. *Zeszyty Tarnogórskie*, nr 16. Tarnogórskie sesje naukowe, t. 5: Fortyfikacje Śląska i pogranicza (część 2), 7–22.
- Wiecha, M. (2006). Narciarstwo zjazdowe osób niewidomych. *Szkoła Specjalna*, t. 67, nr 5 (237), 373–376.
- Wielgus, K., Środulska-Wielgus, J. i Staniewska, A. (2019). *Krajobraz warowny Polski procesy rewaloryzacji i percepcji. Próba syntezy*. Kraków: Wydawnictwo Politechniki Krakowskiej.
- Witczak-Nowotna, J. (red.) (2010). *Wspomaganie uczniów z dysfunkcją wzroku w szkołach ogólnodostępnych. Wybrane zagadnienia*. Warszawa: BON UW.

- Wojtyczka, A. i Kulik, A. (2008). Schron bojowy w Rybniku. Historia walk o miasto w 1939 roku i remontu schronu. *Śląski Rocznik Forteczny*, t. I, 55–64.
- Wszelaki, M. (2015). Fortyfikacja polowa jako uzupełnienie fortyfikacji stałej na przykładzie Obszaru Warownego „Śląsk”. *Śląski Rocznik Forteczny*, t. VI, 7–33.
- Z myślą o osobach niewidomych i słabowidzących (2018). *Alma Mater*, nr 200, 139.
- Zalewski, W., współpraca Aksamitowski, A. (2020). Pozycja Mława. *Wielki leksykon uzbrojenia. Wrzesień 1939*, t. 192. Warszawa: Edipresse Polska.
- Zamysłowski, T. (2018). Odkryliśmy schron. *Śląski Rocznik Forteczny*, t. IX, 65–73.
- Zielazek, W. (2001). Historia i wiedza o społeczeństwie. W: S. Jakubowski (red.), *Poradnik dydaktyczny dla nauczycieli realizujących podstawę programową w zakresie szkoły podstawowej i gimnazjum z uczniami niewidomymi i słabo widzącymi*. Warszawa: Ministerstwo Edukacji Narodowej, 145–154.
- Żytnewski, S. (1993). *Pierwsze śląskie fortyfikacje Punkt oporu „Wzgórze-305”*. *Zeszyty tarnogórskie*, nr 16. Tarnogórskie sesje naukowe, t. 5: Fortyfikacje Śląska i pogranicza (część 2), 23–34.

Strony internetowe:

- <http://bytom.pttk.pl/umocnienia.html> (dostęp: 08.09.2021).
- <http://fortyfikacja.pl/?a=glowna> (dostęp: 03.09.2021).
<http://fortyfikacja.pl/?a=norma> (dostęp: 03.09.2021).
- <http://fortyfikacja.pl/?a=po> (dostęp: 02.09.2021).
- <http://www.bibliografia.fortyfikacje.pl/polska/polska.htm> (dostęp: 3.09.2021).
- <http://www.fortyfikacja.pl/index.php?a=wesola> (dostęp: 3.09.2021).
- <http://www.fortyfikacja.pl/index.php?a=wymyslow> (dostęp: 3.09.2021).
- <http://www.profort.org.pl/izby-muzealne/udostepnione/dobieszowice/historia> (dostęp: 31.08.2021).
- <http://www.profort.org.pl/izby-muzealne/udostepnione/dobieszowice-schron-wartowniczy-przy-jazie-wodnym/historia> (dostęp: 01.09.2021).
- <http://www.profort.org.pl/izby-muzealne/udostepnione/kamien/historia> (dostęp: 31.08.2021).
- <http://www.profort.org.pl/izby-muzealne/udostepnione/ruda-slaska-schron-pozorno-bojowy/historia> (dostęp: 31.08.2021).
- <http://www.profort.org.pl/izby-muzealne/udostepnione/rybnik/historia> (dostęp: 1.09.2021).
- <http://www.profort.org.pl/izby-muzealne/udostepnione/wymyslow/historia> (dostęp: 01.09.2021).
- <https://don.uj.edu.pl/o-don/inicjatywy/wyklady-otwarte> (dostęp: 06.09.2021).
- <https://historia.uj.edu.pl/nauka-i-wspolpraca/krakow-mniej-znany> (dostęp: 06.09.2021).
- <https://www.wirtualnaruda.pl/militarne.htm> (dostęp: 02.09.2021).

Wiktor Szymborski – dr hab., adiunkt w Pracowni Historii Kultury i Edukacji Historycznej Instytutu Historii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Zainteresowania naukowe koncentrują się wokół historii Kościoła ze szczególnym uwzględnieniem dziejów dominikanów w epoce nowożytnej, historii kultury w średniowieczu i epoce staropolskiej oraz przeszłości Uniwersytetu Jagiellońskiego. Autor monografii: *Odpusty w Polsce średniowiecznej*, Kraków 2011; *Collegium Broscianum*, Kraków 2014; *Bracia z ulicy Freta. Studia nad dominikanami warszawskimi w epoce nowożytnej*, Studia i Źródła Dominikańskiego Instytutu Historycznego w Krakowie, t. 18, Wydawnictwo Esprit, Kraków 2018. Decyzją prowincjała zakonu dominikańskiego i Rady Prowincji mianowany do Rady Naukowej Dominikańskiego Instytutu Historycznego. Członek Polskiego Towarzystwa Heraldycznego oddz. w Krakowie, Towarzystwa Przyjaciół Nauk w Przemysłu oraz Komisji Historycznej Polskiej Akademii Nauk oddz. w Krakowie.

Józef Maria Ruszar

<http://orcid.org/0000-0002-0321-8481>

Akademia Ignatianum w Krakowie

jozef.maria.ruszar@gmail.com

DOI: 10.35765/pk.2021.3803.29

Metafizyczna potęga bieli

STRESZCZENIE

Interpretacja wiersza Jana Polkowskiego *Morze białe* analizuje fenomen istnienia współczesnej poezji religijnej niekoniecznie tematycznie zajmującej się Bogiem. Istotą takiej poezji jest wizja świata, z gruntu religijna, zakładająca ufność i zawierzenie bez względu na świecką materię wiersza, który może opisywać najgorsze zbrodnie. Autor ukazuje, że w przypadku najlepszej poezji religijnej zasada *anima naturaliter christiana* oznacza, że fundamentalna dobroć Boga istnieje w wierszach bezwiednie, właśnie naturalnie, a nie jako coś dodanego czy wykonypowanego.

SŁOWA KLUCZE: Jan Polkowski, Ryszard Krynicki, Bruno Jasiński, Solówki, Wyspy Sołowieckie, GUŁag, komunistyczne zbrodnie, świętość w literaturze/sacrum w literaturze, współczesna poezja religijna

ABSTRACT

The Metaphysical Power of White

The interpretation of Jan Polkowski's poem *Morze białe* [White Sea] analyzes the phenomenon of contemporary religious poetry that does not necessarily thematically deal with God. The essence of such poetry is a vision of the world, fundamentally religious, assuming trust and entrustment regardless of the secular matter of the poem, which can describe the worst of crimes. The author shows that in the case of the best religious poetry, the principle of *anima naturaliter christiana* implies that the fundamental goodness of God exists in the poems involuntarily, simply naturally, and not as something added or crafted.

KEYWORDS: Jan Polkowski, Ryszard Krynicki, Bruno Jasiński, Solovki, Solovetsky Islands, GULAG, communist crimes, sanctity in literature/sacred in literature, contemporary religious poetry

Bycie poetą religijnym nie oznacza, że pisze się o Bogu wprost, lecz że wizja świata jest z gruntu religijna, że zakłada ufność i zawierzenie bez względu na świecką materię. Mówiąc językiem bardziej religioznawczym, profanum jest przesiąknięte sacrum, a często nawet sanctum. Stara zasada *anima naturaliter christiana* w przypadku poety oznacza, że fundamentalna dobroć Boga istnieje w wierszach bezwiednie, właśnie naturalnie, a nie jako coś dodanego czy wykoncypowanego. W praktyce literackiej objawia się to w ten sposób, że bez względu na temat wiersza wyraża się prawdę zbawienia. Przykładem na taką sytuację w ostatnim – jak dotąd – tomie Jana Polkowskiego *Pomieszane języki* (Polkowski, 2021, s. 77) jest wiersz, który wymaga baczniejszej uwagi.

Morze białe

Ryszardowi Krynickiemu autorowi wiersza „Biała plama”

Czy można powiedzieć mniej
niż mogą powiedzieć zamarznięci więźniowie
upchnięci pionowo w cerkwi
Przemienienia Pańskiego
czekający na roztopy
i sąd ostateczny?

Gdy kończył się post mrozów
i lato rozwieszało zwęglone dusze mgieł
opiewani przez poetę enkawudyści
otwierali carskie wrota
i śledzeni przez złote źrenice ikon
opróżniali cerkiew i z wysokiej skarpy
zrzucali do wody oblodzone trupy

A morze niezmiennie nieme
i ślepe od niewinnej bieli
przyjmowało w ciszy ofiarę

Wiersz jest jasny i zrozumiały, przynajmniej na pierwszy rzut oka, zwłaszcza dla kogoś, kto wie, czym były sowieckie łagry. Osoba obeznana z literaturą przedmiotu może nawet odnaleźć źródło inspiracji – historię Wypsu Sołowieckich, dawnego monasteru zamienionego po rewolucji bolszewickiej w Rosji na jeden z pierwszych i najcięższych łagrów (СЛОИ – Соловецкий лагерь особого назначения). „Sołowki”, jak potocznie się mówi o tym kompleksie, powstały już w 1923 r. i – według Olega

Chlewniuka – mogły pomieścić jednorazowo pięćdziesiąt tysięcy więźniów w obozie „szczególnego przeznaczenia” (Khlevniuk, 2013, s. 9).

Polskie literackie ślady pobytu w GUŁagu są liczne, a do najślawniejszych należą książki Beaty Obertyńskiej, Józefa Czapskiego i Gustawa Herlinga-Grudzińskiego (Obertyńska, 2005; Czapski, 2001; Herling-Grudziński, 1996)¹. Monumentalną pozycją poświęconą łagrom jest kilkusetstronicowa monografia Tadeusza Sucharskiego (Sucharski, 2021)². Szczegół przedstawiający użycie cerkwi Przemienienia Pańskiego pochodzi jednak z pracy Heleny Owsiany, która pisze:

W archiwach MWD Pietrozawodska zachowały się dokumenty świadczące o okrutnym znęcaniu się czekistów i ich współpracowników nad bezbronnymi ludźmi. Zimą zesłańców pędzono po 4 kilometry do łaźni i z powrotem – bez odzieży – w najbardziej lute mrozy. Nagich podwieszano za ręce i nogi w dzwonnicy na lodowatym wietrze. Trupy zmarłych lub pomordowanych ustawiano ciasno w pomieszczeniach cerkwi, i tak stały do wiosny. Gdy stał śnieg, zrzucano je z góry i u podnóża zakopywano w zbiorowych mogiłach (Owsiany, 2000, s. 186–187).

Opowieść dotyczy bardzo konkretnego miejsca w archipelagu Wysp Sołowieckich – wyspy Anzer, na której pustelnia Ukrzyżowania Pańskiego istniała od 1707 r., a najwyższa góra nazwana została Golgotą. Bolszewicy przekształcili miejsce modlitwy w miejsce kaźni. Sucha notatka historyka o zezwierzęceniu strażników i pochówku odbywającym się w rytm pór roku naznaczonych surowym klimatem nabiera w wyobraźni poety znaczeń religijnych, a ich sens jest buntem wobec marksistowskiej ideologii próbującej poniżyć żywych, obedrzeć z dostojeństwa śmierć klasowych wrogów i zdeptać religijne przesady „ciemnogrodu”. Zarówno niewolnicza praca ponad siły, jak i koszarne warunki przetrwania miały odczłowieczyć więźniów i sprowadzić ich do poziomu czysto biologicznego. Wykorzystanie cerkwi jako naturalnej kostnicy było – przynajmniej w zamyśle – elementem pozbawienia zmarłych wszelkiej metafizycznej powagi oraz ludzkiej godności, a także szyderstwem z religii. Takie są koszarne fakty historyczne, świadczące o epoce, która – dodajmy – wcale się nie skończyła³. A wizja poetycka?

1 Istnieje kilkadziesiąt tomów poetyckich wspominających „dom niewoli”, a tekstów prozatorskich (literackich lub pamiętników) zachowało się kilkadziesiąt.

2 Czytaj także: Pyzia i Ruszar, red., 2020; Czapplejewicz, 1992; Jochimek, 2006; Ciesielski, 2010.

3 Łagry są codziennością także dzisiejszej Rosji i istnieją w dawnych ośrodkach GUŁagu pod nazwą „kolonii karnych”, aczkolwiek w mniejszej liczbie. Autor niniejszego tekstu zwiedził w 2019 r. osadę Jercewo, gdzie istnieje do dzisiaj czynny obóz pracy. W XIX w. więziony był w nim Apollon Korzeniowski, stąd mały Konradek (znany potem jako Joseph Conrad) spędził

Sfera sacrum. Miłosierdzie

Jeden element wydaje się znamieny: poeta – wbrew opisowi z dokumentów – zmienia szczególnie dotyczący pochówku. Ciało zmarłych nie są w wierszu grzebane w ziemi, lecz wrzucane do Białego Morza. Dlaczego? Kluczem jest biel. Nazwa akwenu stała się symbolem niewinności i – co ważniejsze – świętości. Biel w chrześcijaństwie jest nie tylko kolorem szat apostołów i męczenników, ale wszystkich zbawionych, co najbardziej widać na obrazie *Adoracja Mistycznego Baranka* z Ołtarza Gandawskiego⁴. W chrześcijaństwie biel posiada nawet większe znaczenie od koloru złotego (tradycyjny kolor rezerwowany w wielu kulturach dla Boga i wszelkiej świętości) i symbolizuje Chrystusa – Zbawcę – Baranka Bożego. Paradoksalnie nawet krew Jezusa – choć czerwona – „wybiela” jego wyznawców, to znaczy obmywa ich z grzechów. Wielorakie możliwości symboliczne obejmuje również sąd ostateczny, przy którym w Apokalipsie św. Jana asystują Starcy w bieli. Poeta uwzniośla śmierć pomordowanych więźniów słowem „ofiara”, a Białe Morze „przyjmuje ją” niczym Chrystus swoich wyznawców w dzień sądu. Oto odwrócenie zaprojektowanej przez oprawców sytuacji i sprzeciw wobec poniżających zamysłów komunistycznych katów.

Spójrzmy na techniczną stronę przeobrażania się historii zbrodni w historię zbawienia. Oczekiwanie na roztopę, a więc element klimatyczny, sfera profanum – umiejscowiony zostaje w sferze sacrum i zamienia się w sąd ostateczny. Intencjonalna pogarda zostaje przemieniona w uświęcenie mocą samego miejsca, przywołującego Ewangelię i poświęconego objawieniu się Jezusa jako Boga. Zauważmy, że wyobrażenia poety podąża śladem Ewangelii także intelektualnie: to właśnie tam hańbiąca śmierć na krzyżu staje się znakiem chwały (mamy do czynienia z reinterpretacją śmierci Jezusa: chrześcijanie używają nawet określenia, że Jezus zostaje „wywyższony” na krzyżu, choć intencja Rzymian była inna).

Podobnie czyni poeta, budując kolejne paradoksalne obrazy. Dalsza część wiersza kontynuuje te semantyczne zabiegi – oto enkawudziści są „śledzeni” przez świętych z ikon, a morze „milczy”. Wraz z dominującą symboliką bieli, o czym była już mowa, cały obraz nabiera dostojności opowieści o przyjęciu męczenników przez Naturę, ale nie zapominajmy,

z matką (Ewą Korzeniowską) dzieciństwo w osadzie Jercewo. W latach 40. XX w. w sowieckim już obozie pracował Gustaw Herling-Grudziński (patrz: *Inny świat*).

4 Ołtarz Gandawski, poliptyk tablicowy wykonany przez Huberta i Jana van Eycków, został ukończony w 1432 r. Głównym tematem dzieła jest odkupienie ludzkości przez ofiarę Chrystusa, co przedstawia dolna część frontowej tablicy – *Adoracja Mistycznego Baranka*.

że potęga niewinnego Stworzenia odsyła do swego Stwórcy. Natura zatem – w sferze symbolicznej – przyjmuje ofiarę w Jego imieniu.

Symbol bieli, symboliczne Białe Morze, łączy dwa sprzeczne porządki, których nie da się uzgodnić, w tym wypadku: zła i dobra, profanum i sacrum, poniżenia i wywyższenia, tortur i miłosierdzia. W konsekwencji Logos przemienia etos. Poezja przedstawia interpretację metaforyczną zakorzenioną w obrazach rzeczowych. Metafizyczny optymizm – czyli chrześcijańska nadzieja – ufundowany został na zaufaniu Bogu, bo żywioły natury zostały podporządkowane żywiołowi wiary i miłości. Przyroda – surowa, niezwykła, piękna i dlatego wybrana przez niedysiejszych pustelników na miejsce modlitwy – została poddana próbie zbezczeszczenia przez bolszewickich oprawców, podobnie jak próbowano poniżyć ludzi. Poeta twierdzi, że nieskutecznie, przynajmniej w wymiarze religijnym, który nie podlega historii – sferze oddanej w pacht diabłu, ale zbawczemu miłosierdziu.

Sfera profanum. Biografia komunisty

Ale co robi w wierszu poeta, który opiewa enkawudzistów? Kim jest? I dlaczego wiersz został dedykowany Ryszardowi Krynickiemu?

Zacznijmy od końca tych zagadek i przeczytajmy wiersz *Biała plama* z tomu *Organizm zbiorowy* (1975), który od tego czasu przytaczany jest we wszystkich wyborach wierszy tego poety i ich wznowieniach (Krynicki, 1975; Krynicki, 1996, s. 79; Krynicki, 2009, s. 84; Krynicki, 2014, s. 84). Nie można jednak przytoczyć jego treści, ponieważ utwór jest graficznym symbolem: pustą, niezapisaną kartą, nawiązującą do dawnych określeń kartograficznych – *terra incognita* (łac. ziemia nieznaną), czyli jest „białą plamą”, jak głosi tytuł tego „wiersza”. Historyczne przekłamanie i niedomówienia na temat śmierci komunistycznego poety zostały zasygnalizowane w taki sposób, że poza tytułem *Biała plama* oraz dedykacją „Pamięci Brunona Jasińskiego” niczego na tej stronie nie znajdziemy. W taki sposób Krynicki odniósł się do życia i śmierci poety, który w latach 70., jak w całym okresie PRL-u, był twórcą poważanym i docenianym, a nawet ideologicznie wzorcowym, mimo niedomówień na temat jego tragicznego końca. Wiadomo było tylko, że padł ofiarą „wielkiej czystki”⁵

5 Według Encyklopedii PWN, „wielka czystka – nazwa szczytowej fazy ludobójstwa stalinowskiego wymierzonego w osoby uznane przez NKWD za niepewne politycznie i potencjalną acz nieistniejącą w WKP(b) opozycję. (...) łączna liczba ofiar wielkiej czystki nie jest ustalona z powodu braku wyczerpujących danych źródłowych; do lat 90. w nauce posługiwano się szacunkami dotyczącymi głównie 1937–38; na ich podstawie przyjmowano, że w okresie wielkiej

i został zrehabilitowany oraz pośmiertnie przywrócony do łask w 1956 r. podczas chruszczowskiej „odwilży”, a więc nie może być wątpliwości, że był szczerym komunistą, ofiarą „błędów i wypaczeń”, kiedy niesłusznie oskarżano towarzyszy⁶.

Kim był więc Bruno Jasiński i dlaczego wiersz Polkowskiego zaczyna się od słów „Czy można powiedzieć mniej / niż mogą powiedzieć zamarnięci więźniowie”?

Bruno Jasiński (właściwie Wiktor Zysman) – polski poeta, prozaik i dramaturg, czołowy przedstawiciel i teoretyk polskiego futuryzmu, był również działaczem komunistycznym. W latach 20. współpracował z „Kulturą Robotniczą” (legalnym organem Komunistycznej Partii Polski), a następnie działał w Paryżu. Po napisaniu powieści *Pałę Paryż* został wydany z Francji i w 1929 r. wyjechał do Związku Sowieckiego, gdzie witały go tłumy (Jaworski, 2009, s. 192–197). Początkowo był redaktorem naczelnym pisma Polonii „Kultura Mas” i kierownikiem działu literackiego „Trybuny Radzieckiej”, ale od 1932 r. przyjął obywatelstwo sowieckie, został członkiem rzeczywistym KPSS⁷, zerwał związki z polskimi komunistami i wszedł w najwyższe kręgi sowieckiej władzy. Przyjaźnił się z Gienrichem Jagodą, szefem sowieckiej policji politycznej⁸; ożenił się powtórnie z Rosjanką, Anną Bierzin, uprzednio żoną Jana Bierzina (Jaworski, 2009, s. 209), szefa Razwiedupru, czyli wywiadu wojskowego. Od 1934 r. został członkiem zarządu Związku Pisarzy Sowieckich, a od 1930 r. aktywnie zaangażował się w sowietyzację Tadżykistanu (Shore, 2009, s. 138–139). W dziele sławiącym budowę Kanału Białomorsko-Bałtyckiego im. Józefa Stalina był współautorem rozdziału zatytułowanego *Dobić wroga klasowego* (Jaworski, 2006, s. 202; Kizny i Kosinowa, 1994, s. 87; Tomasik, 2018, s. 189–204). Krótko: Jasiński został w pełni „człowiekiem sowieckim” i należał do komunistycznej elity „ojczyzny światowego proletariatu”.

Legendę o jego śmierci w GUŁagu rozpowszechnił Aleksander Watt (Watt, 1990, s. 34), a za nim Jacek Kaczmarski (Kaczmarski, 1982). W rzeczywistości dopiero w 1992 r. odkryto, że Jasiński, aresztowany w lipcu 1937 r. w ramach „wielkiej czystki”, został 17 września 1938 r. skazany na

czystki aresztowano w ZSRR co najmniej 7 mln osób; z tej liczby minimum 2 mln osób zmarło w więzieniach i łagrach, a 1 mln (szacunek R. Conquesta) lub 1,7 mln osób (szacunek A. Solżenicyna) zostało zamordowanych przez NKWD” (<https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/wielka-czystka;3995634.html>, dostęp: 29.03.2022).

6 „Odwilż” – potoczne określenie zelżenia terroru komunistycznego.

7 Komunistyczna Partia Sowieckowo Sojuza (w czasach PRL-u obowiązywał nazwa Komunistyczna Partia Związku Radzieckiego – KPZR i nie wolno było używać słowa „sowiety” ze względu na złe skojarzenia z wojną bolszewicką 1920 r. oraz sowieckimi procesami politycznymi, znanymi w II Rzeczypospolitej).

8 Gienrich Jagoda, odpowiedzialny za ludobójstwo, sam został zamordowany w 1938 r.

karę śmierci za „udział w kontrrewolucyjnej organizacji terrorystycznej”, rozstrzelany i pochowany w zbiorowej mogile w miejscu straceń Kommunnarka pod Moskwą. Jak podkreśla krytyk literacki:

nad życiorysem [Jasińskiego] unosi się chichot historii. Bo jak skomentować fakt, że Jasiński, od 1929 roku twierdzący, że nie jest już Polakiem, wyzywający Piłsudskiego i Żeromskiego od faszystów, rozsiewający antypolskie akcenty w powieści *Pałę Paryż* czy piszący jawnie antypolskie opowiadanie *Główny winowajca*, trafił *pod stienkę* za szpiegostwo. Na rzecz tych przeklętych białopolaków (Masłoń, 2009).

Z punktu widzenia wiersza *Białe morze* kluczowym elementem biografii Bruno Jasińskiego jest jego udział w literackiej kampanii na rzecz pierwocin komunistycznego ludobójstwa za pośrednictwem obozów koncentracyjnych. Po decyzji władz sowieckich, że Bałtyk zostanie połączony z Morzem Białym, aby można było przerzucać okręty wojenne na oceany bez konieczności przepłynięcia przez Cieśniny Duńskie, zapędzono do niewolniczej pracy sto siedemdziesiąt tysięcy więźniów SŁON (ros. Sołowieckij Łagier Osobowo Naznaczenija) (obozów z dalekiej północy, wzorcowych dla późniejszego Archipelagu GUŁag). Katorżnicza praca, głodowe racje żywnościowe i srogi zimy spowodowały, że około pięćdziesiąt tysięcy zeków⁹ zmarło z wycieńczenia. Białomorkanał im. Stalina został okrzyknięty wielkim sukcesem, mimo że i tak był zbyt płytki, aby mógł służyć marynarce wojennej. Ale największym „osiągnięciem” tego eksperymentu, opiewanym przez pisarzy sowieckich, był „sukces wychowawczy”. Komunistyczna pedagogika „wychowywania przez pracę” zastosowana wobec „wrogów ludu”, „bieloruszek”¹⁰, „nierobów”, „szpiegów” i innych hamulców w budowaniu kraju sprawiedliwości społecznej została więc wprowadzona na całym terytorium Związku Sowieckiego i przyjęła kształt systemu obozów koncentracyjnych – GUŁagu¹¹.

Wprawdzie w wyjeździe studyjnym wzięło udział 120 pisarzy sowieckich, ale opis pozytywnych skutków wychowawczych (redukcji społecznej przez ciężką pracę) zlecono tylko 36 literatom, którzy pod kierownictwem Maksima Gorkiego, Leopolda Awerbacha i Siemiona Firina stworzyli dzieło zatytułowane *Białomorsko-Bałtycki Kanał im. Józefa Stalina, lata 1931–1934*

9 Zek – więzień łagru. Nazwa pochodzi od skrótu z/k, używanego w dokumentach administracyjnych (por. rosyjskie: „zaključionnyj” czyli zamknięty).

10 Bieloruszka – według bolszewików osoba nienawykła do ciężkiej pracy fizycznej (inteligent, kupiec lub arystokrata). W łagrach – więźniowie polityczni oskarżeni o działalność na szkodę państwa rosyjskiego.

11 Literatura jest bogata, ale najslawniejsza jest praca Sołżenicyna (2010). Z najnowszych prac historycznych zob. Applebaum, 2018.

(*Białomorsko-Baltijskij kanał*, 1934). Bruno Jasiński był współautorem kolektywnego dzieła, a konkretnie dziewiątego rozdziału pt. *Dobić wroga klasowego*, którego bohaterami byli więźniowie z Azji Środkowej, dzięki pracy dojrzewający ideologicznie i stający się przykładowymi obywatelami. Zresztą przed wyjazdem na budowę Jasiński ogłosił w języku rosyjskim powieść o budowie kanału w Tadżykistanie: *Człowiek zmienia skórę* (Tomasik, 2018, s. 189–204). To socrealistyczne dzieło przez wiele lat było lekturą obowiązkową w szkołach Tadżyckiej SRR¹².

Sfera etyki. Dzieje osławiania zbrodni

W PRL-u Bruno Jasiński należał do podziwianych rewolucyjnych poetów, a *Słowo o Jakubie Szeli* omawiane było w liceum. Na studiach polonistycznych przede wszystkim funkcjonował jako wybitny futurysta – jego późniejsze losy na ogół taktownie przemilczano lub bagatelizowano. Nawet wśród lewicowych krytyków, pod koniec PRL-u nastawionych krytycznie wobec komunistycznych władz, jego sowieckie losy traktowano dyskretnie; funkcjonował jako „poeta wyklęty”, a jego śmierć nobilitowała go jako człowieka i pisarza, mimo znanych peanów na cześć ludobójstwa oraz nienawiści do niepodległej Rzeczypospolitej. Tak też jest przedstawiany obecnie w Wikipedii¹³, a nawet w Culture.pl¹⁴, gdzie – w ramach wybielania komunizmu – nie ma nawet wzmianki o udziale Jasińskiego w „wychowawczo-propagandowej” akcji dotyczącej Kanału Białomorsko-Bałtyckiego. Jego droga literacka została całkowicie wyprana z kontekstu totalitarnych zbrodni. Tak właśnie – jako ofiara – funkcjonuje w wierszu opozycjonisty z 1975 r.

Wiersz Ryszarda Krynickiego, poświęcony „białym plamom” biografii komunistycznego literata, został poetycko skomentowany przez Jana Polkowskiego. Liryk zaczyna się od słów „Czy można powiedzieć mniej / niż mogą powiedzieć zamarnięci więźniowie”? Straszne to słowa pod adresem kolegi, który pominął moralny i literacki udział Jasińskiego w komunistycznych zbrodniach i zawęził jego życie do bycia ofiarą nieludzkiego systemu, którego był przecież współtwórcą. Fakt, że sam padł ofiarą współtworzonego systemu (co nie jest czymś nadzwyczajnym w krwawych rewolucjach, a tym bardziej totalitarnych systemach), nie jest przecież usprawiedliwieniem dla jego życiowej drogi. Podobnie tak zwana „wiara w słuszną

12 Krzysztof Jaworski, dz. cyt., s. 214.

13 https://pl.wikipedia.org/wiki/Bruno_Jasie%C5%84ski (dostęp: 29.03.2022).

14 Marcin Wilk, grudzień 2007. Tekst opracowany do projektu internetowej *Antologii polskiej poezji od Średniowiecza do wieku XXI* wg koncepcji Piotra Matywieckiego (<https://culture.pl/pl/tworca/bruno-jasienski>, dostęp: 29.03.2022).

społeczną ideologię”, używana jako usprawiedliwienie dla współudziału w komunizmie, jest manipulacją etyczno-ideową, której celem jest wybielanie zbrodniarzy i zdjęcie odpowiedzialności – czasami moralnej, a czasami karnej. Oznacza również relatywizowanie zbrodni powodowanych ideologicznie. Na taki proceder zgody Polkowskiego nie ma.

Spór poetów to dla czytelnika poniekąd margines, bo najważniejsze są strofy mówiące o prawdziwie niewinnych ofiarach, przyrównanych do chrześcijańskich męczenników, a wymiar religijny – nawet bez objaśnień politycznego kontekstu – jest czytelny dla każdego odbiorcy. Pejzaż pogardy dla człowieka został uświęcony, a śmierci zostało przywrócone dostojeństwo. Oto zadanie poety – tak jak je rozumie Jan Polkowski.

Najciekawsza – przynajmniej dla piszącego tę interpretację – jest konkluzja ogólna i dotyczy skłonności twórczych autora *Morza białego*. Polityczne intuicje, niezwykle częste w jego twórczości, nie są czymś zaskakującym, bo moralny sprzeciw wobec zakłamywania zbrodniczej historii jest znakiem herbowym tej poezji (zob. Polkowski, 2022). Jednocześnie, od samego początku drogi twórczej Polkowskiego obserwowano – odróżniającą go od nieco starszych kolegów z Nowej Fali – religijną kreację poetyckiego świata¹⁵. Zaczynając w późnych latach 70. publikowanie wierszy w podziemnej prasie¹⁶, nawet pisząc wiersze ewidentnie polityczne czy doraźne, odpowiadające na konkretne wydarzenia (np. rewizje, aresztowania i śmierć opozycjonistów, zdradę na rzecz ZSRR, stan wojenny itp.), Polkowski zawsze kreuje świat, który w ostatecznej instancji należy do Boga. Nie znaczy, że jest to świat bezpieczny, a tym bardziej dobry! Przeciwnie – wydaje się, że świat (w sensie: historia) został oddany w pacht szatanowi. Nie znaczy to także, że nadzieja jest zawsze widoczna – czasami jest to tylko pragnienia nadziei, ostatni szaniec katolika. Obecność Boga jest dyskretna lub nawet słabo widoczna, ale jest.

Polkowski opisuje świat, jaki widzi, jaki jest – to znaczy z widoczną przewagą zła. W tej poezji nie ma „religijnego lukrowania” i infantyliizmu. Ale mimo to nigdzie nie widać beznadziei. W tym konkretnym przypadku wyobraźnia poetycka (nie wiadomo na ile świadomie, a na ile nie) przeszła drogę od skandalu zakłamania (kolegi-poety i jego środowiska), przez opis horroru historii (Solówki), do eschatologicznej solidarności z pomordowanymi (obraz zbawienia i ostatecznego miłosierdzia).

15 Patrz: Błoński, *Język właściwie użyty*; Stala, 2017. Także Barańczak, 1988.

16 Jego debiut poetycki przypadł na 1978 r., kiedy to Polkowski opublikował swoje wiersze w ukazującym się poza cenzurą kwartalniku literackim „Zapis”, jednym z najważniejszych polskich czasopism kulturalnych działających w latach 70. Pierwszą jego książkę poetycką *To nie jest poezja* wydała w 1980 r. Niezależna Oficyna Wydawnicza NOWA i tym samym Polkowski był jedynym poetą, który debiutował w nielegalnych wydawnictwach PRL-u. Do 1989 r. wszystkie swoje tomiki poetyckie drukował w podziemiu.

BIBLIOGRAFIA

Bibliografia podmiotowa

- Jasiński, B. (2006). *But w butonierce i inne wiersze*. Warszawa: Iskry.
- Krynicky, R. (1975). *Organizm zbiorowy. Wiersze i przekłady*. Kraków: Wydawnictwo Literackie (i wydania następne).
- Krynicky, R. (1996). *Magnetyczny punkt*. Warszawa: CiS, Warszawa 1996.
- Krynicky, R. (2009). *Wiersze wybrane*. Kraków: Wydawnictwo a5.
- Krynicky, R. (2014). *Wiersze wybrane*. Kraków: Wydawnictwo a5.
- Polkowski, J. (2021). *Pomieszane języki*. Sopot: Towarzystwo Przyjaciół Sopotu.
- Polkowski, J. (2022). *Gdy Bóg się waha. Poezje 1977–2017 (tom 1) oraz Gdy Bóg się waha. Poezje 2018–2022 (tom 2)*. Kraków: Instytut Literatury i Księgarnia Akademicka.

Bibliografia przedmiotowa (literaturoznawcza)

- Barańczak, S. (1988a). *Przed i po. Szkice o poezji krajowej przelomu lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych*. Londyn: Aneks.
- Barańczak, S. (1988b). Wyobraź sobie, że piszesz po polsku. W: S. Barańczak, *Przed i po. Szkice o poezji krajowej przelomu lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych*. Londyn: Aneks.
- Błoński, J. (2019). *Język właściwie użyty. Szkice o poezji polskiej drugiej połowy XX wieku*. Kraków: Instytut Literatury.
- Czaplewicz, E. (1992). *Polska literatura lagrowa*. Warszawa: PWN.
- Czapski, J. (2001). *Na nieludzkiej ziemi* [Instytut Literacki 1949]. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Herling-Grudziński, G. (1996). *Inny Świat* [Londyn, wyd. ang. Londyn 1951, polskie Paryż 1953]. Warszawa: Czytelnik.
- Jaworski, K. (2006). Czytały go białe panienki z podkrążonymi oczyma – kilka słów o życiu i poezji Brunona Jasińskiego. W: B. Jasiński, *But w butonierce i inne wiersze*. Warszawa: Iskry.
- Jaworski, K. (2009). *Dandys. Słowo o Brunonie Jasińskim*. Warszawa: Iskry.
- Jochimek, J. (2006). *Chrystus i Białe Niedźwiedzie*. Łódź:
- Kaczmarek, J. (1982). *Epitafium dla Brunona Jasińskiego*. Pozyskano z: <https://www.kaczmarek.art.pl/tworczosc/wiersze/epitafium-dla-brunona-jasienskigo> (dostęp: 29.03.2022).
- Masłoń, K. (2009). *Bruno Jasiński – poeta kacapski*, „Rzeczpospolita”, 5 grudnia. Pozyskano z: <https://www.rp.pl/plus-minus/art7413481-bruno-jasienski-poeta-kacapski> (dostęp: 05.12.2009).
- Obertyńska, B. (2005). *W domu niewoli* [Rzym 1946, pod pseudonimem M. Rudzka]. Warszawa: Czytelnik.

- Pyzia, J. i Ruszar, J.M. (red.) (2020). *Inny świat w literaturze narodów. Konteksty, życiorysy, interpretacje*. Kraków: Instytut Literatury.
- Ruszar, J.M. (red.). (2017). *W mojej epoce już wymieram. Antologia szkiców o twórczości Jana Polkowskiego (1979–2017)*. Kraków: JMR Trans-Atlantyk i Instytut Myśli Józefa Tischnera.
- Shore, M. (2009). *Kawior i popiół. Życie i śmierć pokolenia oczarowanych i rozczarowanych marksizmem*. Warszawa: Świat Książki.
- Stala, M. (2017). List do Jana Polkowskiego. W: J.M. Ruszar (red.), *W mojej epoce już wymieram. Antologia szkiców o twórczości Jana Polkowskiego (1979–2017)*. Kraków: Trans-Atlantyk i Instytut myśli Józefa Tischnera.
- Sucharski, R. (2021). *Literatura polska z sowieckiego „domu niewoli”*. *Poetyka. Akcjologia. Twórcy*. Kraków: Instytut Literatury.
- Tomasik, W. (2018). Cień Jasińskiego. Przyczynek biobibliograficzny. *Pamiętnik Literacki*, 109, nr 3.
- Watt, A. (1990). *Mój wiek. Pamiętnik mówiony*, część I. Warszawa: Czytelnik.

Bibliografia historyczna dotycząca GUŁagów

- Applebaum, A. (2018). *Gułag*. Warszawa: Wydawnictwo Agora.
- Bielomorsko-Baltijskij kanał imienia Stalina. Istoria stroitielstwa, 1931–1934 gg* (1934). Moskwa.
- Ciesielski, S. (2010). *GUŁag. Radzieckie obozy koncentracyjne 1918–1953*. Warszawa: Instytut Pamięci Narodowej.
- Khlevniuk, O. [Chlewniuk] (2013). *The history of the Gulag. From collectivization to the great terror*. New Haven–London: Yale University Press.
- Kizny, T. i Kosinowa, T. (1994). *Bielomorkanał imienia Stalina. Karta. Kwartalnik historyczny*, nr 13.
- Owsiany, H. (2000). *Polacy w łagrach rosyjskiej północy. W świetle relacji, listów i dokumentów*. Warszawa: Sławistyczny Ośrodek Wydawniczy.
- Sołżenicyn, A. (2010). *Archipelag GUŁag 1918–1956* [pierwsze wydanie: 1973]. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.

Józef Maria Ruszar – polski działacz opozycyjny w PRL, jeden z założycieli Studenckiego Komitetu Solidarności w Krakowie. Doktor habilitowany nauk humanistycznych, wykładowca Akademii Ignatianum w Krakowie, dyrektor Instytutu Literatury, redaktor naczelny Kwartalnika Kulturalnego „Nowy Napis”. Od 2004 roku organizuje międzynarodowe konferencje naukowe pod nazwą Warsztaty Herbertowskie i wydaje serię Biblioteka Pana Cogito (ponad 60 tomów do roku 2022). Autor książek: *Wytarty profil rzymskich monet. Ekonomia jako temat literacki* (2017), *Mane, tekel, fares. Obrazy Boga w twórczości Tadeusza Różewicza* (2019), *Zapasy ze światem Zbigniewa Herberta. Esej o życiu pisarzy w czasach pierwszych sekretarzy* (2020). Aktualnie przygotowuje książkę *Na ziemi i w niebie. Szkice o ziemskiej i niebieskiej ojczyźnie Jana Polkowskiego*.

Ihor Isichenko

<http://orcid.org/0000-0003-3270-104X>

Charkowski Uniwersytet Narodowy im. Wasyla Karazina

Uniwersytet Narodowy Akademia Kijowsko-Mohylańska

archbishop.ihor@gmail.com

DOI: 10.35765/pk.2021.3803.30

Cerkiew przyfrontowego Charkowa

Charków w czasach pokoju był miastem nad wyraz pełnym życia. Wstydliwie ukrywał to za szarymi ścianami budynków, wielkimi kompleksami budowli przemysłowych. Za żywołem udawanego języka rosyjskiego miasto ukrywało swoją ukraińską istotę, co bezbłędnie zdradzało charkowian, gdziekolwiek by się nie udali – charakterystyczna wymowa i cały wachlarz ukrainizmów oraz typowo lokalnych słówek na kształt sławetnego „trempela”¹. Za tą scenografią miasta skryte było to, co określało jego rzeczywistą tożsamość – poczucie własnej godności, kreatywne podejście do pracy, subtelne, czasem sarkastyczne poczucie humoru i co chyba najważniejsze – zdolność doceniania wolności i jej obrony. Nie przypadkiem właśnie Charków wyróżniał się wśród pięciu pułkowych centrów Słobodzkiej Ukrainy – kraju będącego spełnieniem marzeń Ukraińców o „ziemi swobody”² – i stał się jej faktycznym centrum.

Zza murów obronnych Charków potrafił udzielać niespodziewanej i dowcipnej riposty na kolejne wyzwania rzucone mu przez imperialne władze. W czasie, gdy likwidowano autonomię Hetmańszczyzny i Słobożańszczyzny, ujawnił się fenomen Hryhorija Skoworody, który wyraził swoje życiowe credo słowami własnego epitafium: „Świat chciał mnie złapać, ale nie złowił”. W czasach reakcyjnego reżimu cara Mikołaja I (1825–1855) uniwersytet w Charkowie podarował światu całe pokolenie ukraińskich romantyków, wśród nich również autora naszego pierwszego politycznego programu *Księgi bytu narodu ukraińskiego* – Mykołę Kostomarowa (1817–1885). Na ukaz (cyrkularz) Wałujewa z 1863 r. oraz ukaz emski z 1876 r. Charków odpowiedział pierwszym w Ukrainie pomnikiem poświęconym Tarasowi Szewczenko (1881) oraz przemówieniem

1 Tym mianem w Charkowie określa się wieszak na ubrania.

2 „Słoboda” jest przekręconym słowem „swoboda” – wskazuje więc, w której funkcjonuje system ulg podatkowych oraz ochrony gospodarczej niezależności chłopów (rolników).

Mykoły Michnowskiego z 1900 r., w którym po raz pierwszy wybrzmiało hasło „Ukraina dla Ukraińców”. I nawet w okupowanym przez rosyjskich bolszewików mieście, które miało się stać „stolicą” moskiewskiego protektoratu w latach 20. XX w., nagle rozkwitła sztuka ukraińskiej awangardy, a wraz z nią z sukcesem realizowano ukrajinizację.

Aby to zauważyć, konieczny jest jednak dociekliwy umysł, wiedza historyczna i brak politycznych uprzedzeń. Tymczasem fasadowe elementy Charkowa – pozorna szarość, przemysłowo-handlowy charakter miasta, dominacja języka rosyjskiego – mogą wprowadzić w błąd powierzchownego obserwatora. Tak się złożyło, że wojska okupacyjne zmierzały do nas jak do domu, spodziewając się wkroczyć do Charkowa krokiem defiladowym: w propagandowej mgle industrialne centrum Lewobrzeżnej Ukrainy wydawało się im naturalną ostoją prorosyjskich separatystów. Stało się jednak coś całkowicie przeciwnego – jedna po drugiej pancerne kolumny wojskowe zostały zniszczone, a lekkomyślni dywersanci, którzy wkroczyli do centrum miasta w kilku grupach, stali się łatwą zdobyczą dla obrońców Charkowa. I już 24 lutego 2022 r. rozpoczęła się heroiczna obrona słobodzkiej stolicy.

Moje mieszkanie znajduje się na obrzeżach miasta w cichej dzielnicy Północna Sałtiwka. W ciągu 30 lat, które tutaj spędziłem, zdążyłem pokochać ją za spokój, czystość i dogodną komunikację, świeże stepowe powietrze, piękne krajobrazy. Rosyjska nawała zmieniła jednak wszystko. Pierwsze rakiety spadły już nad ranem 24 lutego kilkaset metrów od mojego domu. Tego samego dnia wojska nieprzyjaciela zaczęły wdzierać się do miasta poprzez obwodnicę i szeroki pas ogrodów i nieużytków. Nad Północną Sałtiwkę nadleciały rakiety. Wytrzymałem w swoim mieszkaniu do 28 lutego, ale na usilne prośby biskupa Wasyla Tuczapcia podjąłem decyzję o przeprowadzce w miejsce oddalone od pierwszej linii frontu. Trudno było znosić ciągle ostrzały. W ciągu miesiąca dzielnica się wyludniła, co drugi budynek został uszkodzony.

W pierwszych dniach wojny wydawało się, że życie w mieście całkowicie zamarło. Wystraszeni przez ostrzały charkowianie ukrywali się w domach, w piwnicach i w metrze. Wstrzymano nauczanie, zamknięto sklepy i bazy, zamarł transport publiczny. Rozpoczął się masowy exodus na zachód – do Lwowa, Tarnopola, Użhorodu, za granicę. Ludzie porzucali własne zwierzęta domowe, samochody, dobytek, który nie zmieścił się do pociągu, aby tylko dostać się do transportu ewakuacyjnego. Miasto opuściło co najmniej 30% mieszkańców.

Minęło kilka dni. Charkowianie nauczyli się odróżniać odgłosy wybuchów rakiet, bomb lotniczych i wystrzałów obrony przeciwlotniczej. Zrozumieli, że nie każda rakietka jest wycelowana właśnie w ich dom. Zmęczeni się ucieczką do piwnicy przy każdej syrenie alarmu bombowego.

Wyczerpująca psychicznie była samotność i wymuszona bezczynność. Coraz śmielej zaczęli wychodzić na zewnątrz, oglądać okoliczne osiedla, poszukiwać punktów pomocy humanitarnej lub otwartych sklepów – przecież skromne zapasy jedzenia zaczęły się wyczerpywać.

Cerkiew również nie mogła czuć się bezpiecznie. Dotyczyło to także Ukraińskiej Cerkwi Prawosławnej Patriarchatu Moskiewskiego (dalej: UCP PM), którą – zgodnie z twierdzeniami wrogiej propagandy – szły „wyzwalać” wojska rosyjskie od ucisków wyimaginowanych „nazistów”. Już w pierwszych dniach wojny zginęli duchowni z ozeriańskiej świątyni UCP PM, których samochód został trafiony rosyjską bombą. W wyniku ostrzałów uszkodzony został zabytkowy sobór Zaśnięcia Matki Bożej, cerkiew Świętych Niewiast Mirrę Niosących (Myronosyc), świątynie na Chłodnej Górze i w Pjatychatkach – wszystkie te obiekty należą do UCP PM. Budynek kurii rzymskokatolickiej oraz jej katedra również zostały uszkodzone w trakcie ostrzałów. Mimo to ludzie poszukiwali ratunku właśnie w świątyniach – jedni w nadziei na Bożą opiekę, inni z nadzieją na solidność cerkiewnych murów.

Egzarchat charkowski jest chyba jednym z najmniejszych w Ukraińskiej Cerkwi Greckokatolickiej (UCG). Prócz Charkowa, Połtawy i Sum posiada jedynie kilka parafii w miastach i wsiach na północnym wschodzie Ukrainy. Pasterze (proboszczowie) obydwu charkowskich wspólnot wyjechali z miasta – jeden wcześniej z powodu choroby, drugi wywiózł rodzinę spod ostrzału na zachód. W mieście pozostał jedynie biskup Wasyl Tuzapeć. Pokazał on niecodzienną odwagę, dbając o regularne nabożeństwa w cerkwi Świętego Mikołaja na Saltiwce nawet wtedy, gdy dookoła rozlegały się odgłosy wybuchów. Już parę tygodni po rozpoczęciu wojny świątynia przerodziła się w centrum pomocy humanitarnej dla mieszkańców miasta, którą egzarchat otrzymywał z zachodnioukraińskich eparchii UCG, fundacji Caritas i zagranicznych organizacji pomocowych. Biskup Wasyl Tuzapeć osobiście czuwał nad wszystkim – kontrolował transport, nadzorował i pomagał w rozładunku, sortowaniu i rozdzielaniu pomocy. Przy świątyni już przed świtem ustawiały się długie kolejki mieszkańców pobliskich budynków, którzy potrzebowali żywności, odzieży, lekarstw i środków higieny osobistej.

Inna świątynia UCG – Świętego Dmytra znajduje się w centrum miasta. Parafia posiada swoją bogatą, ale i dramatyczną historię. Została utworzona z inicjatywy inteligencji Charkowa na początku lat 90. XX w. jako wspólnota Ukraińskiej Autokefalicznej Cerkwi Prawosławnej (UACP). Trzonem parafii było Charkowskie Krajowe Bractwo św. Apostoła Andrzeja Pierwszego Powołanego (ukr. Perwozwannyj) – organizacja społeczna utworzona 7 lipca 1990 r. jako stowarzyszenie społecznie zaangażowanych chrześcijan wyznających ewangeliczne zasady moralne

oraz poświęcających się idei niezależnego państwa ukraińskiego. Konfesyjne wybory tej wspólnoty uwarunkowane były również krytycznym stosunkiem do Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej jako integralnego elementu imperialnych struktur, a także idealizowanym w pewnej mierze postrzeganiem ruchu autokefalicznego lat 20. i 40. XX w., którego Charków był jednym z centrów. Wśród pierwszych parafian cerkwi Świętego Dmytra znajdowali się wierni, którzy pamiętali ówczesne życie religijne, pielęgowali i przekazywali nostalgiczne wspomnienia z tego okresu. Szczególną rolę odegrała postać pierwszego patriarchy UACP Mstysława Skrypnyka (1898–1993), krewnego głównego atamana wojska ukraińskiego Symona Petlury (1879–1926), uczestnika walk wyzwoleniczych lat 1917–1921, a z czasem – duchowego przewodnika ukraińskiej prawosławnej diaspory. Patriarcha Mstysław przyjeżdżał do Charkowa dwukrotnie: w maju 1991 r. oraz w grudniu 1992 r. i za każdym razem pobudzał szczególniego ducha historycznego heroizmu, w którym spletały się walka o odrodzenie duchowe oraz polityczne wyzwolenie narodu ukraińskiego. Charkowska wspólnota w pełni solidaryzowała się ze stanowiskiem patriarchy Mstysława, co skutkowało również krytycznym nastawieniem do prób likwidacji UACP w 1992 r. pod pretekstem włączenia jej struktur do nowo powstałej Ukraińskiej Cerkwi Prawosławnej Patriarchatu Kijowskiego (UCP – PK).

Rzeczywistym ideologiem UACP w Ukrainie został w 1989 r. proboszcz świątyni Piotra i Pawła we Lwowie ks. Wołodymyr Jarema (1915–2000). Ochrzczony w świątyni greckokatolickiej, zakochany w tradycji religijnej i narodowej Nadsania (urodził się we wsi Hłudno na terenie dzisiejszego województwa podkarpackiego), ks. Wołodymyr Jarema marzył o Cerkwi, która pielęgnując galicyjską tożsamość obrzędową, nie podlegałaby zagranicznym centrom religijnym ani instytucjom państwowym. Z entuzjazmem i wzruszeniem mówił o „czystej Cerkwi”, „kozackiej Cerkwi” jako alternatywie dla skostniałego rosyjskiego prawosławia. Współbrzmiało to z nastrojami, które panowały wówczas wśród członków charkowskiego bractwa. 14 października 1993 r. ks. Jarema po wcześniejszym złożeniu ślubów zakonnych pod imieniem Dmytro został patriarchą UACP. Od tego momentu do samej śmierci miał niezmiennie wsparcie charkowian.

Cerkiew Świętego Dmytra od 1993 r. stała się centrum charkowsko-połtawskiej eparchii UACP. Starania o zwrot splądrowanej przez bolszewików świątyni, zamienionej w 1929 r. na klub, a potem na kino „Sport”, okazały się niesłychanie trudnym i długotrwałym procesem. Ówczesne władze miasta uznawały jedynie cerkiew należącą do Patriarchatu Moskiewskiego, z innymi wyznaniem nie chcąc mieć nic wspólnego. Przewyciężając opór, wspólnocie parafialnej udało się do 1999 r.

przejąć budynek i przeprowadzić najbardziej niezbędne prace remontowe. Od samego początku przyświecała jej idea przekształcenia świątyni w dynamiczne centrum życia duchowego – Katechetyczno-Duszpasterskie Centrum Świętego Dmytra. Jego częścią była oprócz świątyni wyższa szkoła teologiczna – Kolegium Patriarchy Mstysława, sale konferencyjne będące miejscem spotkań, seminariów i sympozjów, pomieszczenia dla bractwa męskiego i żeńskiego, biblioteka im. św. Benedykta z Nursji i jedyna w Charkowie księgarnia z ukraińską literaturą religijną. Wspólnie z miejscowym wydawnictwem „Akta” oraz galicyjskim wydawnictwem „Swiatohorec” zapoczątkowano wydawanie literatury liturgicznej, oświatowej i naukowej. Jako pierwsi w strukturach UACP charkowianie zainicjowali działalność informacyjną w mediach elektronicznych.

Wyróżniająca się swoją kreatywnością i konsekwencją charkowska wspólnota – mała, lecz z dużym potencjałem intelektualnym – wpłynęła również w niespodziewany sposób na mnie jako jej dyrektora. W 1990 r. zainicjowałem utworzenie pierwszej organizacji wiernych w Charkowie – Bractwa Prawosławnego. W środowisku akademickim naszego zsekularyzowanego miasta było bardzo niewiele praktykujących chrześcijan; w ZSRR otwarte wyznawanie wiary oznaczało dla nauczyciela szkolnego czy akademickiego utratę pracy. Ja, pracując od 1981 r. na uniwersytecie, mimo ryzyka potajemnie brałem udział w nabożeństwach, a do tego obroniłem w 1987 r. pracę doktorską na mało znany wówczas temat odnoszący się do kultury religijnej, a dotyczący barokowych redakcji paterykonu kijowsko-peczerskiego. Zostałem także wybrany na przewodniczącego nowo utworzonego bractwa. Kiedy okazało się, że po utworzeniu w 1992 r. przez władze postkomunistyczne UCP Patriarchatu Kijowskiego w Charkowie zabrakło duszpasterza dla wiernych UACP, przekonano mnie, abym obrał drogę duchowną – najpierw kapłana, a potem również biskupa.

Patriarcha Dmytro w 1996 r. zmusił mnie, bym wyraził zgodę na wykonywanie obowiązków kierującego sprawami patriarchatu – centrum administracyjnego UACP w Kijowie. W rzeczywistości patriarchat trzeba było tworzyć od zera – przystosować pomieszczenia, porządkować obieg dokumentów, wyposażyć w komputery i nauczyć ludzi posługiwania się nimi. Jednocześnie nie przestawałem wykładać na Uniwersytecie Charkowskim i stać na czele eparchii charkowsko-połtawskiej. Z tego powodu ukochaną pracę badawczą, z sukcesem zapoczątkowaną w latach 80., musiałem odłożyć na lepsze czasy.

Rok 2000 był przełomowy dla UAPC. 25 lutego zmarł patriarcha Dmytro Jarema. I chociaż zawczasu przygotowano proces przekazania władzy zwierzchnikowi Ukraińskiej Cerkwi Prawosławnej w USA i UAPC w diasporze metropolicie Konstantynowi Bahanowi (1936–2012), obywatelowi

USA, podlegającemu patriarsze Konstantynopola, to jednak prezydent Łeonid Kuczma nie dopuścił do realizacji przyjętego scenariusza. Pod jego naciskiem zwierzchnikiem UAPC w Ukrainie został ukształtowany pod wpływem ideologii moskiewskiego prawosławia metropolita Metody Kudriakow (1949–2015). Z czasem to właśnie ten działacz dał się poznać jako otwarty zwolennik Wiktora Janukowycza podczas pomarańczowej rewolucji 2004–2005 r. Strategia UAPC zaznała radykalnych zmian. Metody Kudriakow zrezygnował z podległości metropolicie Konstantynowi i uczynił wszystko, aby przekształcić UAPC w żalosną karykaturę zależną od Patriarchatu Moskiewskiego.

Eparchia charkowsko-połtawska w tym czasie pozostała wierna metropolicie Konstantynowi, który wyznaczył mnie jeszcze w 2000 r. na swojego przedstawiciela w Ukrainie. Tym sposobem udało się ustalić kanoniczny status i legitymizować niezależność eparchii poprzez rejestrację jej statutu w ministerstwie sprawiedliwości Ukrainy. Jednakże śmierć metropolity Konstantyna, brak zdecydowania jego następcy i wspólne plany patriarchy Konstantynopola oraz prezydenta Petra Poroszenki, których celem było utworzenie zjednoczonej Prawosławnej Cerkwi Ukrainy (PCU), uniemożliwiły zachowanie tego statusu. Zostałem o tym poinformowany przez biskupów UPC w USA w marcu 2015 r.

XXV sobór eparchii charkowsko-połtawskiej w 2015 r. osobną uchwałą postanowił

zwrócić się do Jego Świątobliwości Patriarchy Światosława i synodu biskupów Ukraińskiej Cerkwi Greckokatolickiej z prośbą o udzielenie braterskiej porady odnośnie do nawiązania eucharystycznego kontaktu i administracyjnej jedności eparchii charkowsko-połtawskiej Ukraińskiej Autokefalicznej Prawosławnej Cerkwi z Ukraińską Cerkwią Greckokatolicką jako spadkobierczynią kijowskiej duchowej tradycji.

Owoce kilkuletnich wysiłków była uchwała ostatniego XXXI eparchialnego synodu w 2020 r. o samolikwidacji eparchii charkowsko-połtawskiej. Kilka wspólnot parafialnych, w tym charkowska św. Dmytra, instytucji eparchialnych (Kolegium Patriarchy Mstysława, Katechetyczno-Duszpasterskie Centrum św. Dmytra, biblioteka św. Benedykta z Nursji), Charkowskie Bractwo Apostoła Andrzeja postanowiło przejść pod jurysdykcję UCG – w przeważającej części charkowskiego egzarchatu. To pozwoliło mi nareszcie uwolnić się od obciążeń administracyjnych i z ulgą przekazać obowiązki administrującego archijereja. Zostałem arcybiskupem emerytem. Odprawiałem liturgię w kaplicy domowej, a podczas nabożeństw ograniczałem się do modlitwy i tylko w razie potrzeby wygłaszałem kazania.

Wcześniej, po śmierci patriarchy Dmytra i uwolnieniu od obowiązków kierującego sprawami patriarchy UAPC, zacząłem wracać do systematycznej pracy naukowej. Udało się opublikować kilka monografii, podręczników, kilkadziesiąt artykułów. W 2009 r. obroniłem pracę habilitacyjną w Akademii Kijowsko-Mohylańskiej. Kolegium patriarchy Mstysława utworzone w 1993 r. przede wszystkim w celu przygotowania kadr duchownych dla Wschodniej Ukrainy powoli zaczęło przekształcać się w centrum badawcze. Regularnie odbywały się tutaj konferencje naukowe, prezentacje i seminaria zarówno teologiczne, jak i z dziedziny nauk humanistycznych, m.in. literaturoznawcze. Tuż przed rozpoczęciem wojny zorganizowano okrągły stół pt. *Jak od dekomunizacji przejść do derusyfikacji* oraz, wspólnie z Ukraińskim Katolickim Uniwersytetem, naukową konferencję *Metropolia Kijowska na szlaku do własnej tożsamości: od Unii Brzeskiej do ogłoszenia patriarchy*. Biskup Wasyl Tuczapec, pod którego jurysdykcję przeszło po 2020 r. Kolegium Patriarchy Mstysława, nalegał, abym to ja kontynuował kierowanie jego działalnością.

Rosyjska agresja uniemożliwiła kontynuację normalnej pracy badawczej i popularyzatorskiej. Niebezpieczeństwo rosyjskiej okupacji Charkowa zmusiło do wyjazdu młodsze pokolenie parafian: jasne było, że pod fałszywym hasłem „denazyfikacji” ukryte było ludobójstwo i każdy, kto był związany z kulturą ukraińską, a tym bardziej z patriotycznym ruchem obywatelskim, zostanie skazany przez „ruskiej mir” na zagładę. Zdolni do walki mężczyźni wstąpili w szeregi obrony terytorialnej. Starsi parafianie nie mogli dostać się do świątyni z powodu wstrzymania transportu publicznego i zagrożenia ostrzałem.

Pragnienie modlitwy i zachowania kontaktów międzyludzkich znacznie jednak wzrosło. Wymuszona izolacja, bezczynność, lęk przed ostrzałami i grupami dywersantów siały przerażenie i uczucie beznadziei. Nieco ratował sytuację ukształtowany w okresie pandemii system komunikacji oparty na sieci internetowej oraz społecznie zaangażowanych grupach.

26 lutego, w trzeci dzień wojny, przypadała jedna z najważniejszych wspominkowych sobót w roku liturgicznym – mięsopustna. Zapropnowałem parafianom przesyłanie do mnie informacji z imionami zmarłych krewnych, żeby odprawić w ich intencji mszę w kaplicy domowej. Odprawiałem nabożeństwa w domu, dopóki tam mieszkalem, nie zważając na akompaniament ostrzałów raketowych i drżenie murów. Ponieważ mięsopustna niedziela (27 lutego) we wschodnim kalendarzu liturgicznym poświęcona została wspomnieniu sądu ostatecznego, salwy raketowe nawet pogłębiały percepcję motywów liturgicznych: „Gdy przyjdiesz w chwale na ziemię, Boże, i całe stworzenie zadrży; gdy rzeka ognista popłynie przed trybunałem, otworzą się księgi i skryte się wyjawią, wtedy wybaw mnie od ognia nie gasnącego i zaszczęć mnie staniesz po Twojej

prawicy, Sędzio najsprawiedliwszy...”³. Duchowa obecność parafian na nabożeństwie realizowała się poprzez przesyłane do mnie notatki z imionami osób, o których zdrowie miałem się pomodlić. Niestety, nie byłem w stanie zrealizować transmisji wideo; opublikowałem jedynie zdjęcie z nabożeństwa na parafialnej stronie internetowej.

Już następnego dnia – 28 lutego, na braterskie zaproszenie biskupa Wasyla Tuczapcia dołączyłem do niego. Biskup codziennie odprawiał nabożeństwo w świątyni katedralnej na Sałtwce. Początkowo udawało się zorganizować transmisję wideo, co dawało możliwość wirtualnej obecności tych wiernych, którzy mieli dostęp do sieci internetowej, jednak po kilku dniach straciliśmy tę możliwość. Zaczęła docierać pomoc humanitarna do charkowian, którzy pozostawali bez dostępu do tradycyjnego zaopatrzenia. Życie w świątyni katedralnej toczyło się na dwóch płaszczyznach: rano – msza, potem odbiór, sortowanie i rozdzielanie pomocy. Od razu dało się odczuć, jak udział w modlitwie i pracy dobroczynnej pomaga parafianom przezwyciężyć stres. Chociaż co jakiś czas dochodziły do nas odgłosy wybuchów, a kilka kilometrów od świątyni toczyły się zaciekle walki, obecność w cerkwi, we wspólnocie, udział w szlachetnym przedsięwzięciu uwalniał od paralizującego strachu o własne życie i czynił ludzi odważniejszymi.

Również mnie skłoniło to do rewizji własnego statusu emeryta w sytuacji, gdy władzka Wasyl Tuczapeć pozostał sam i ciężko było mu połączyć posługę przy ołtarzu, spowiedź parafian, nie mówiąc już o niemożliwości zapewnienia posługi pasterskiej w obydwu charkowskich parafiach. Wspólnie ustaliliśmy, że podczas nieobecności proboszcza przejmę opiekę nad dobrze mi znaną parafią św. Dmytra.

Wielki Post rozpoczął się 7 marca. Zazwyczaj w ostatnią niedzielę poprzedzającą ten okres odprawiano nabożeństwo przebaczenia win i czytano modlitwę błogosławienia wiernych na czas pokuty. Teraz ta modlitwa została rozesłana poprzez media społecznościowe. Trudno było zrezygnować z uroczystego prologu Wielkiego Postu – wieczornych nabożeństw podczas pierwszego tygodnia, kiedy odczytywane jest arcydzieło bizantyńskiej poezji liturgicznej – *Wielki kanon pokutny* św. Andrzeja z Krety, któremu towarzyszy niesłychanie wzruszający śpiew. Rozesłałem wiernym tekst kanonu wraz z rekomendacjami odnośnie do jego odczytania, a także porady, jak czytać modlitwę Jezusową, gdy nie ma możliwości skorzystania z ksiąg liturgicznych.

Kontakt zdalny nie był jednak w stanie zastąpić wspólnej modlitwy. Wznowienie nabożeństw w świątyni św. Dmytra było rzeczą trudną. Po pierwsze, centrum miasta w drugim tygodniu wojny zostało okrutnie

3 Jest to kondakion, ton 1 Niedzieli Mięsopestnej (Niedziela o Straszonym Sądzie). Cyt. za: https://www.cyrylimetody.marianie.pl/cykl_ruch/dok6.htm

zbombardowane. Zapraszanie tutaj wiernych było zbyt ryzykowne. Po drugie, prawie nikt z parafian nie zamieszkiwał w pobliżu cerkwi, a własnego transportu nikt z pozostałych w mieście nie posiadał. Dotyczyło to również mnie. Po trzecie, regent chóru cerkiewnego i najbardziej doświadczeni członkowie chóru wyjechali z miasta. W ostatnich latach wspólnota św. Dmytra słynęła z pięknego śpiewu cerkiewnego. Teraz nie pozostał nikt, kto mógłby zaśpiewać chociaż mszę i znaleźć jej porządek.

Do działania skłoniła mnie tytar, czyli starosta naszej parafii Olha Bondar (Riznyczenko). Moja niemal rówieśniczka brała udział w patriotycznym ruchu końca lat 80. XX w., była aktywną wolontariuszką i знаła całą społeczność wolontariuszy Charkowa. Przekazałem jej klucze od świątyni i już 8 marca rozpoczęła organizowanie systemowej pomocy humanitarnej. Część żywności, leków i innych potrzebnych produktów przekazywana była przez biskupa Wasyla Tuczapcia z zasobów pomocowych, które napływały do charkowskiego egzarchatu. Szybko udało się jednak poszerzyć źródła pomocy dzięki Ukraińskiemu Katolickiemu Uniwersytetowi oraz niektórym organizacjom pomocowym. Do Olhy Bondar dołączyły Iryna Cychmanowa, Ołeksandra Mosencowa, Natalia i Tetiana Hrocholskie oraz kilka innych parafianek. Refektarz zaczął pełnić funkcję magazynu, w przedsiönku postawiliśmy stoły, przy których rozdzielaliśmy pomoc mieszkańcom okolicznych budynków.

Stopniowo wzrastał zasięg dobroczynnej działalności parafii. Pomoc starano się kierować do najbardziej potrzebujących osób: starszych, chorych, rodzin z małymi dziećmi. Transportowano niezbędne artykuły w miejsca największego skupienia charkowian – do piwnic i stacji metra zamienionych na schrony już w pierwszych dniach wojny. Początkowo sama Olha Bondar przyjmowała zamówienia, potem zorganizowano prawdziwe *call center*, gdzie zbierano i weryfikowano informacje dotyczące potrzeb, przekazując później zamówione rzeczy do transportu. Z pomocą pospieszyło kilkudziesięciu wolontariuszy dysponujących samochodami, którzy rozwozili nie tylko potrzebne rzeczy, czasem poza granice miasta, ale także wywozili osoby z ostrzeliwanych i zniszczonych dzielnic, pomagając w ewakuacji. Nieprzerwanie działała parafialna kuchnia, przygotowując wyżywienie dla wolontariuszy.

Aby wyznaczyć prawne ramy tej działalności, biskup Wasyl Tuczapiec mianował Olhę Bondar pełniącą obowiązki kierownika Katechetyczno-Duszpasterskiego Centrum św. Dmytra. Wolontariusze otrzymali oficjalne identyfikatory pracowników tego centrum i specjalne oznakowanie na samochody. Centrum pierwotnie utworzone w celu prowadzenia działalności religijnej i oświatowej przekształciło się w instytucję dobroczynną.

W pierwszą sobotę Wielkiego Postu, 12 marca, wznowiliśmy nabożeństwa parafialne. Stałem się nie tylko kapłanem, ale zakrystianem

i subdiakonem: przygotowywałem wino i prosforę, tabernakulum i ołtarz, rozpalałem kadzidło... Na szczęście okazało się, że w mieście pozostało dwóch członków chóru – małżeństwo państwa Pszenycznych, którzy stopniowo zaczęli zapoznawać się z cerkiewnym ustawem (statutem) i przygotowywać chór. Oczywiście ze względu na godzinę policyjną, która początkowo trwała od 18.00 do 6.00, niemożliwe było sprawowanie wieczornych nabożeństw. Wolontariusze rozwiązali palący problem z transportem: Serhij Kapusta odbierał mnie rano z domu, przywoził na mszę i odwoził z powrotem. Dzięki temu w soboty, niedziele i święta mogliśmy sprawować nabożeństwa o 9.00. W piątym tygodniu Wielkiego Postu zgodnie z regułą cerkiewną udało się nawet odczytać *Wielki kanon*. Na odprawienie całej jutrzni do św. Marii Egipskiej nie wystarczyło niestety sił.

Przez godzinę przed liturgią spowiadałem. Ponieważ niektórzy z parafian, którzy pozostali w Charkowie, nie mogli osobiście brać udziału w nabożeństwach, wolontariusze zawozili mnie do ich domów. Tam spowiadałem i udzielałem sakramentu Eucharystii.

Do dziś w Charkowie jest niespokojnie. Otrzymujemy ostrzeżenia o możliwości rosyjskiego ataku, o nowych ostrzałach miasta. Budynki płoną, giną ludzie. Kilka dni temu w okupowanej wsi Cyrkuny zginął nasz parafianin Wadym Kotlar, wczoraj podczas ostrzału Łysej Hory stracił ojca jeden z wolontariuszy. Mnie samego przekonywano, abym wyjechał z Charkowa w bezpieczne miejsce (jakby były takie miejsca w obliczu zagrożenia wojną jądrową?). Padły oskarżenia skierowane bezpośrednio do mnie, że publiczne sprawowanie liturgii stanowi niebezpieczeństwo dla wiernych. Jednakże doświadczenie posługi w przyfrontowym Charkowie uświadamia niesłychanie istotne znaczenie misji, którą mam zaszczyt pełnić w naszej Cerkwi. Jako chrześcijanin jestem pewien, że modlitwy naszych wspólnot stanowią tę niebiańską tarczę, która ratuje Charków od większych niebezpieczeństw. Jako niemłody już i spostrzegawczy człowiek z własnym doświadczeniem życiowym mogę zapewnić, że wspólny udział w dobroczynnej działalności chroni wszystkich jej uczestników od najcięższych doświadczeń i ciągłego napięcia emocjonalnego. Każdy człowiek, którego pomoc ze strony Cerkwi ratuje przed głodem lub którego wolontariusze Katechetyczno-Duszpasterskiego Centrum św. Dmytra wywożą z ostrzeliwanych terenów, przywołuje na myśl słowa: „Bo byłem głodny, a daliście Mi jeść; byłem spragniony, a daliście Mi pić; byłem przybyszem, a przyjęliście Mnie; byłem nagi, a przyodzialiście Mnie; byłem chory, a odwiedziliście Mnie” (Mt 25, 35–36).

Arcybiskup Ihor Isichenko
Charków, 12 kwietnia 2022 r.

Tłum. z języka ukraińskiego Denys Pilipowicz

Arcybiskup Ihor Isichenko – literaturoznawca, doktor nauk filologicznych, profesor Charkowskiego Uniwersytetu Narodowego im. Wasyla Karazina i Uniwersytetu Narodowego Akademia Kijowsko-Mohylańska. Autor szeregu podręczników, monografii, kilkudziesięciu artykułów naukowych dotyczących historii Kościoła, dawnej kultury i literatury ukraińskiej oraz polskiej. Arcybiskup Ukraińskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego (1993–2020). Popularny kaznodzieja. Obecnie arcybiskup emerytowany. Rektor Kolegium Patriarchy Mściława (od 1994). Członek PEN Ukraina.



Fot. 1. Arcybiskup Ihor we wnętrzu cerkwi św. Dmytra (Charków, czerwiec 2022)
(fot. Nikita Daletskiy, student kierunku studia polsko-ukraińskie na WSMIP UJ)



Fot. 2. Katedralny sobór Zaśnięcia NPM – widok z Pałacu Pracy (luty 2022, pierwsze dni po wybuchu wojny) (fot. Nikita Daletskyi)



Fot. 3. Katedralny sobór Zaśnięcia NPM – widok z placu Konstytucji (3 marca 2022) (fot. Nikita Daletskyi)

Agnieszka Gronek<http://orcid.org/0000-0002-4066-2864>

Jagiellonian University

a.gronek@uj.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2021.3803.31

Review

Oleh Bolyuk, *Wooden sacred artefacts (as based on Ukraine's western regions)*. Lviv: Institute of Ethnology National Academy of Sciences of Ukraine 2020, pp. 520.

Oleh Bolyuk's book is an impressive work in terms of content and editing. Enclosed in hardcovers, navy blue with gold embellishments, with 260 A3-size half-chalk pages, nearly 450 color and black-and-white illustrations in the margins as well as inserted into the text, it entices with its enviably beautiful layout and extreme editorial diligence. At this point, it is worth emphasizing the fact that in Ukraine, researchers often have to apply for funds themselves to publish their own research and are not assisted in this by state institutions. Fortunately, the author found full support at the Institute of Ethnology of the National Academy of Sciences of Ukraine, which proves the exceptionally high esteem in the results of the research work presented in the book. The expeditionary research which allowed for a detailed study of the collection of church art, was made possible thanks to the support of the NGO Center for Cultural and Artistic Initiatives in Lviv.

The aesthetic qualities are matched by substantive values, resulting from twenty years of scientific practice, which Oleh Bolyuk, Ph.D., gained first as a doctoral student and then as an employee of the Institute of Ethnology of the National Academy of Sciences of Ukraine in Lviv.

Research on church woodcarving in Ukraine has a long and glorious tradition. Modern Ukrainian researchers have eagerly referred to it in recent decades, not only by continuing and expanding the studies begun in the 19th century, but also through reprints of the doyens of research, to mention only Vadim and Danylo Shcherbakivsky's book published in 2015 (Вадим і Данило Щербаківські (2015), *Українське мистецтво в двох томах з додатками*. Харків: Видавець Савчук О.О., pp. 472; first editions in 1913 and 1926) and works on wooden churches: the irreplaceable Mykhailo

Dragan (Михайло Драган (2014), *Українські дерев'яні церкви. Генеза і розвій форм в двох частинах*. Харків: Видавець Савчук О.О., pp. 450; first edition in 1937) and Stefan Taranushenko (Стефан Таранушенко (2014), *Дерев'яна монументальна архітектура Лівобережної України*. Харків: Видавець Савчук, pp. 896; first edition from a manuscript of 1967). The appreciation of the so-called “folk art” and the interest in non-professional wooden sculpture not only in the niche circles of ethnologists, but also in the general public are evidenced by the albums published in recent years with impressive artwork, such as, for example: Yuriy Yurkevych (Юрій Юркевич (2010), *Дерев'яна скульптура Галичини XVII–XIX ст.* Львів: Інститут колекціонерства українських мистецьких пам'яток при НТШ, pp. 376; Юрій Юркевич (2012), *Царські врата українських іконостасів*. Львів: Інститут колекціонерства українських мистецьких пам'яток при НТШ, pp. 386); Oleksa Val'ko (Олекса Валько (2018), *Дерев'яні різьблені хрести XVI – поч. XX ст.* Львів: Інститут колекціонерства українських мистецьких пам'яток при НТШ, pp. 456). It is worth noting that the latter had its venerable predecessor, a now extremely rare book by the eminent scholar of Ukrainian icon painting, Vira Svetsitska (Віра Свенціцка (1939), *Різьблені ручні хрести XVII–XX вв. Частина I та II*. Львів: Друк. Вид. спілки „Діло”). The indicated items from recent years containing high-quality photos and basic data of artifacts, such as dating, provenance, dimensions and inventory number, provide indispensable aid to extended historical, art-historical, ethnological and cultural studies. However, the contributions of modern research on Ukrainian church woodcarving do not end with them. Undoubtedly, among the many books and articles published in recent years, the work of Mykhailo Stankevych, teacher and research supervisor of Oleh Bolyuk, deserves special attention (Михайло Станкевич (2002), *Українське художнє дерево XVI–XX ст.* Львів: Інститут народознавства Національної академії наук України, pp. 479) and Bohdan Tymkiv (Богдан Тимків (2010), *Мистецтво України та діаспори: дереворізьба сакральна й ужиткова*. Івано-Франківськ: Нова Зоря, p. 312).

The long-standing research tradition and the achievements of recent decades in the field of research on Ukrainian wooden sculpture justify the question of the novelty and uniqueness of Oleh Bolyuk's work described here.

The presented book consists of six chapters ending with a summary and provided with a system of extensive bibliographic footnotes; an exhaustive appendix containing: a glossary of terms, author's diagrams (presenting: typology of historical sources useful for the study of wooden orthodox church sculpture, systematization of church monuments, theoretical tools and cognitive methods of the studied subject), instructions for

the scientific processing of the material obtained during the field queries, diagrams of the interior decoration of the churches, description and typology of movable monuments in the interior of the churches, a list of localities covered during the 17 scientific expeditions; a list of illustrations and a list of abbreviations. Unfortunately, the book lacks a name index and a geographic index, which would be very useful, especially when describing field research. The appendix is preceded by a map with point-marked locations included in the query.

The first chapter, following the model layout of scientific papers, is a detailed discussion of the literature and the sources used. With this, the author proposes a typology of primary sources, divided into three groups: material, verbal (written and oral) and behavioral (customary behavior). The second chapter discusses the extensive and multi-layered system of research methods either applied in cultural anthropology or borrowed from other scientific fields: philosophy, philology, archival studies, religious studies, art history, cultural studies and others. The research material, i.e., carved wooden objects, was collected during scientific expeditions in seven regions of western Ukraine, described, analyzed and classified (according to the author's typology) into appropriate groups, types and genres. The extensive third chapter of more than a hundred pages is devoted to the historical analysis of the wooden interior design of the Christian church. The review, surprisingly, begins with the ancient Egyptian temple of Khonsu at Karnak, the Dura-Europos synagogue and the ancient Pompeii basilica, to early Christian churches to contemporary ones. Everywhere, analogous elements of interior design (bema, pulpit, solea) are found, along with objects used in the liturgy (candlesticks). Their forms and decorations were different depending on time, place, local traditions, foreign influences and the individual tastes of their creators. Everywhere, however, they helped arrange a sacred space, symbolizing a microcosm that unites the real and transcendent worlds. Chapter four begins the main and proper section of the book. Here, on the basis of material gathered as a result of field searches conducted between 1995 and 2016 in the areas of Lviv, Volhynia, Rivne, Ternopil, Transkarpattia, Ivano-Frankivsk and Chernivtsi, the author developed and described two models for the arrangement of church interior, which resulted from the symbolic meaning of each part and the liturgical actions performed in it. Thus, liturgical spaces have been specified into: the Eucharist area and the Word area, in addition to ritual spaces for confession and funeral services, and included all the items whose detailed descriptions are given in the following chapters. In chapter five, the wooden objects are arranged according to the typological system developed by the author. The primary division was based on the kinetic properties of the monuments: thus, immovable objects (e.g.,

architectural elements: cornices, arcades, stairs, balustrades, window sills, window frames, portals, wall panels, etc., but also crosses and the altar icon, the kiot, the pulpit, sometimes even kneeler and confessional) and movable objects (candlesticks, crosses, icons, vessels, boxes, and reliquaries). The variety of objects, their location and purpose forced the author to introduce a third type: movable-unmovable, for objects that have movable parts (iconostasis with gates), which can be taken out, for example, for the time of a procession (*ripidion*). All these items are described and characterized. The last chapter is devoted to the analysis of the formal features and techniques for making the objects. Thus, the author leads us through the arcana of carpentry, joinery, woodcarving, woodturning, cooperage, then through decorative techniques: carving (engraving, turning, pyrography, pegging, stamping and chipwork), painting (polychrome, gilding, silvering and patination), on top of ornamentation (inlaying, wood or straw marquetry, appliqué, mosaic and paneling). The author also emphasizes the aesthetic qualities of wood, such as the color and grain pattern, and the carpentry techniques, allowing craftsmen to obtain natural yet harmonious patterns of horizontal lines on walls and vaults laid with logs, as well as the geometric shapes formed by the joining logs. Decorative motifs specific to given techniques, objects, styles, environments are listed, with indication of their provenance and symbolic meaning. The multitude of examples collected here amazes and delights, making the reader revise any stereotypical beliefs about the low level of handicraft in provincial communities, its repetitiveness and uniformity, both in the choice of ornaments and decorative techniques. In addition, the contemporary objects included in the research, although drawing on tradition, are often innovative and fresh, proving that woodworking, seemingly doomed to oblivion, does not cease to inspire, finding worthy representatives even today.

This beautiful and valuable book is convincing as to that the handicraft creations found in the churches of western Ukraine deserve to be classified as the so-called high art.

Perspektywy Kultury

Czasopismo naukowe Instytutu Kulturoznawstwa i Dziennikarstwa
Akademii Ignatianum w Krakowie

ISSN (druk) 2081-1446

e-ISSN 2719-8014

„Perspektywy Kultury” to regularnie ukazujący się od 2009 roku kwartalnik Instytutu Kulturoznawstwa i Dziennikarstwa Akademii Ignatianum w Krakowie. Czasopismo w 2019 roku zostało nagrodzone grantem w ramach programu *Wsparcie 500 czasopism naukowych* Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego i jest ujęte w wykazie czasopism naukowych MEiN, w którym przyznano mu 100 punktów. Numery archiwalne czasopisma oraz instrukcja wydawnicza dla autorów znajdują się w serwisie czasopisma na platformie Open Journal Systems: <https://czasopisma.ignatianum.edu.pl/pk>

Każdy numer czasopisma wydawany jest z określonym tematem przewodnim (tzw. temat numeru) oraz stałymi działami, którymi są:

1. **Zarządzanie i marketing** (*Management and Marketing*)
2. **Europejskie dziedzictwo duchowe** (*European Spiritual Heritage*)
3. **Przestrzenie cyberkultury** (*Areas of Cyberculture*)
4. **Religia i media** (*Religion and media*)
5. **Varia**
6. **Inne** (*Others*)

W dziale *Varia* publikowane są teksty o ogólnej tematyce kulturoznawczej. Dział *Inne* przyjmuje recenzje, sprawozdania, opinie, dyskusje i inne formy publikacji niebędące klasycznymi artykułami naukowymi.

Procedura recenzowania: Każdy tekst nadesłany do redakcji „Perspektyw Kultury” jest recenzowany. Redakcja zastrzega sobie prawo do skracania tekstów i zmiany tytułów. Materiałów niezamówionych redakcja nie zwraca.

Początkowo tekst zostaje zaopiniowany przez redaktorów tematycznych oraz językowych w celu wstępnego określenia jego wartości merytorycznej i formalnej. Redakcja może odrzucić na tym etapie tekst, który nie spełnia oczekiwań i wymogów merytorycznych związanych z aktualnym stanem wiedzy w danej dziedzinie humanistyki. Teksty interesujące, lecz odbiegające od norm językowych bądź zaleceń formalnych proponowanych przez redakcję w instrukcji dla autorów zostają najczęściej odesłane do autora z sugestią poprawy.

Wszystkie teksty, które zostają pozytywnie zaopiniowane na wstępnym etapie tworzenia numeru, przekazywane są następnie recenzentom zewnętrznym (procedura „double blind review”). W innych przypadkach recenzenci są zobowiązani do podpisania deklaracji o niewystępowaniu konfliktu interesów.

Proces recenzji kończy się notatką zawierającą zwięzłą opinię i uzasadnienie oraz jednoznacznie określony status tekstu. Tekst może mieć status dopuszczonego bądź niedopuszczonego do publikacji.

Adres redakcji: „Perspektywy Kultury”
ul. Kopernika 26, 31-501 Kraków; tel. 12 3999 662
e-mail: perspektywykultury@ignatianum.edu.pl

Perspectives on Culture

Academic Journal of the Institute of Cultural Studies and Journalism,
Jesuit University Ignatianum in Krakow

ISSN (print) 2081-1446
e-ISSN 2719-8014

Perspectives on Culture is a regularly published quarterly of the Institute of Cultural Studies and Journalism of Jesuit University Ignatianum in Krakow since 2009. In 2019 the journal obtained a grant within the *Support for 500 scientific journals* programme awarded by the Ministry of Science and Higher Education and is included in the list of scientific journals published by the MEiN, where it was assigned 100 points. The archival numbers and the guidelines for authors can be found in libraries and in the digitised form in the Open Journal Systems platform: <https://czasopisma.ignatianum.edu.pl/pk>

Each issue of the journal has a specific leading theme and the following regular sections:

1. **Management and Marketing**
2. **European Spiritual Heritage**
3. **Areas of Cyberculture**
4. **Religion and media**
5. **Varia**
6. **Others**

The *Varia* section includes texts devoted to general cultural, literary, and historical topics. The *Others* section contains reviews, reports, opinions, discussions, and other texts that are not traditional (ranked) scientific articles.

Reviewing procedure: Each article sent to the editorial team of *Perspectives on Culture* is reviewed. The editorial team reserves the right to shorten the texts and change the titles. Materials which had not been ordered will not be returned.

Initially, a text is reviewed by thematic and language editors in order to predetermine its substantive and formal value. The editors may reject a text at this stage should it not meet the expectations and requirements of substance related to the current state of knowledge in the given field of the humanities. Interesting texts, but deviating from language norms or formal recommendations proposed by the editors in the instructions for authors are sent back to the authors with suggestions of improvement.

All texts that are positively evaluated at the initial stage of creating the issue are then passed on to external reviewers (the "double blind review" procedure). In other cases, the reviewers are required to sign a declaration of no conflict of interest.

The review process ends with a note containing a concise opinion and justification, and a clearly defined status of the text. The text may receive an authorized or unauthorized for publication status.

The Editors' address: *Perspectives on Culture*
ul. Kopernika 26, 31-501 Kraków; tel. +48 12 3999 662
e-mail: perspektywykultury@ignatianum.edu.pl