Latopisy Akademii Supraskiej

11

PAX BYZANTINO-SLAVA
RESEARCH NETWORK

OIKONOMOS

AKADEMIA SUPRASKA

Latopisy Akademii Supraskiej
11

Dzieci
w kulturze duchowej Prawosławia

Pod redakcją
Alicji Zofii Nowak i Marzanny Kuczyńskiej

Białystok–Kraków 2020

Rada Naukowa
JE Jakub (Kostiuczuk) Prawosławny Arcybiskup Białostocki i Gdański,
ks. Henryk Paprocki (Warszawa), Natalia N. Zapolskaja (Moskwa),
Dragiša Bojović (Niš), Sergejus Temčinas (Wilno),
Antoni Mironowicz (Białystok), Aleksander Naumow (Wenecja–Supraśl)

Kolegium Redakcyjne
ks. Jarosław Jóźwik (redaktor naczelny), Marzanna Kuczyńska,
Alicja Z. Nowak, Jakub Oniszczuk (sekretarz)

Recenzenci
prof. zw. dr hab. Teresa Chynczewska-Hennel
ks. dr hab. prof. UwB Marek Ławreszuk,
dr hab. prof. UJ Jan Stradomski

Adres Redakcji
Fundacja „Oikonomos"
ul. Św. Mikołaja 5, 15-420 Białystok
e-mail: fundacja@oikonomos.pl

© Copyright by Fundacja „Oikonomos", 2020
© Copyright by Wydawnictwo «scriptum», 2020

Projekt okładki
Jarosław Charkiewicz

Opracowanie graficzne, dtp
Tomasz Sekunda (Wydawnictwo «scriptum»)

ISSN 2082-9299
ISBN 978-83-66812-17-8

Wydawca
Wydawnictwo «scriptum»

Druk i oprawa
ORTHDRUK Sp. z o.o., Białystok

Spis treści

Od redakcji 7

Aleksander Naumow
Dzieci w kulturze duchowej prawosławia: wprowadzenie 9

Ivan N. Petrov
Cerkiewnosłowiańskie określenia dzieci i osób młodych
w wybranych źródłach leksykograficznych 17

Сергей Темчин
Свв. Борис и Глеб и Вифлеемские младенцы: между языком
и литературой 29

Мария Спасова
Децата в *Книгата Григорий Цамблак* – божествен промисъл и святост 43

Мария Шнитер
Съмрьть млнцемь ѿрадд и покои юсть – чинът за младенческо погребение –
един опит за литургичен и антропологически анализ 63

Alicja Z. Nowak
Myśl pedagogiczna w prawosławnych drukach XVI–XVII wieku
w metropolii kijowskiej – wybrane przykłady 77

Biskup Andrzej (Borkowski)
Cele edukacyjne i wychowawcze nauczania religii prawosławnej
w szkołach w latach 1918–1932 89

Agnieszka Gronek
Obrzezanie Jezusa w Kościele wschodnim dawnej Rzeczypospolitej.
Święto, treść, ikonografia 105

Галіна Флікоп-Світа
Асаблівасці іканаграфіі абразоў *Нараджэнне Багародзіцы*
XV–XVIII стст. на Заходнім Палессі 127

Aleksandra Sulikowska-Bełczowska
Zabójstwo carewicza Dymitra.
Śmierć dziecka jako ofiara w rosyjskiej ikonografii XIX stulecia..... 153

Jarosław Charkiewicz
Cuda z dziećmi w Ewangelii 175

Anna Siemieniec
Przedstawienia dzieci w ikonografii witraży Adama Stalony-Dobrzańskiego 189

Hieromnich Pantelejmon (Karczewski)
Obraz świętych dzieci-męczenników w prawosławnej hymnografii..... 207

Ewa Zalewska
Święta Tekla – ikonografia i miejsce świętej w historii Kościoła..... 223

Mniszka Nikołaja (Aleksiejuk)
Nienarodzone dzieci – świętość życia poczętego.
Aspekt teologiczny i moralny aborcji 241

Debiuty

Jakub Sobczak
Motyw dziecka w prawosławnej ikonografii Chrystusa i Bogurodzicy –
historia i podstawy teologiczne (wybrane przykłady dzieł) 253

Źródła i konteksty

Życie i męczeństwo świętego Gabriela młodzieńca 265

Antoni Mironowicz
Cerkiew prawosławna w dobrach zabłudowskich w XVII i XVIII wieku..... 275

Informacja Instytutu Pamięci Narodowej 297

Jerzy Uścinowicz
Św. Męczennicy Marii – wieczny spoczynek, pamięć i modlitwa..... 301

Od redakcji

Bieżący numer *Latopisów Akademii Supraskiej* wychodzi w roku dwóchsetnego jubileuszu kanonizacji Gabriela Młodzieńca oraz siedemdziesiątej piątej rocznicy męczeńskiej śmierci prawosławnych mieszkańców powiatu Bielsk Podlaski, wyniesionych na ołtarze w 2020 roku przez Polską Cerkiew Prawosławną (w tym kilkoro dzieci i młodzież). Upamiętnione zostało także 600-lecie śmierci wybitnego metropolity kijowskiego – Grzegorza (Cambłaka).

Tom poświęcony jest szeroko rozumianej problematyce dziecięcej i młodzieżowej. Artykuły noszą charakter języko-, literaturo- i religioznawczy, kilka dotyczy ikonografii. Tematyka szczegółowa obejmuje literaturę biblijną związaną z dziećmi, kwestie terminologii, hagiologii, dydaktyki religii oraz wizerunków dziecięcych w sztuce wczesnochrześcijańskiej i prawosławnej. Część studiów przybliża tajniki obrzędów liturgicznych dedykowanych dzieciom w Kościele wschodnim.

W tym numerze wyodrębniony został dział *Debiuty*, gdzie publikowane są pierwsze prace badawcze młodych adeptów nauki, a także dział *Źródła i konteksty*, zawierający materiały dokumentalne wraz z sytuującymi je historycznie opracowaniami naukowymi.

W ramach postępującego aktualnie otwierania się nauki na pozauniwersytecką przestrzeń publiczną udział w tomie wzięli nie tylko pracownicy akademiccy z różnych ośrodków krajowych i zagranicznych, lecz również badacze spoza instytucji naukowych.

Latopisy Akademii Supraskiej
11

Aleksander Naumow
ORCID 0000-0002-1856-8628
Uniwersytet Ca' Foscari Venezia / Akademia Supraska

Dzieci w kulturze duchowej prawosławia: wprowadzenie

Słowa kluczowe: wschodnie chrześcijaństwo, Biblia, hagiografia, ikonografia, świętość, dzieci, męczeństwo za wiarę

Problematyka dzieci w prawosławiu jest niezwykle bogata i różnorodna, odkrywamy ją we wszystkich częściach składowych kultury duchowej.

Już historia biblijna Starego Testamentu, zasadniczo traktowana jako zapowiedź wydarzeń nowotestamentowych, dostarcza liturgicznej pamięci chrześcijaństwa wielu motywów i obrazów z udziałem dzieci i młodzieży. Tak się dzieje w przypadku konfliktu Kaina i Abla, następnie synów Noego, przy próbie Abrahama, wezwanego do złożenia ofiary z syna Izaaka i losach Izmaela, w motywie córek Lota w Sodomie i po ucieczce na pustyni, przy historii walczących ze sobą jeszcze w łonie matki Jakuba i Ezawa, potem synów Jakuba z Józefem i Beniaminem, przy wstrząsającej kaźni egipskiej, kiedy to król kazał zabić wszystkich nowo narodzonych chłopców z rodzin Izraela, a cudem z życiem uszedł tylko Mojżesz. Tak jest, gdy mowa o cudownych narodzinach przez niepłodną Annę proroka Samuela, w przypadku młodzieńczego okresu Dawida, arcyważnego wydarzenia z trzema młodzieńcami w piecu babilońskim, intrygującej historii z młodym Tobiaszem, czy w wypadku kolejnej rzezi matek i dzieci podczas powstania Machabeuszy, zapamiętanej przez kult siedmiu zamordowanych braci. Nieustanna lektura Psałterza, księgi, która w największej mierze ukształtowała obrazowość i język modlitwy chrześcijańskiej, dostarcza bogatych odwołań do okresu embrionalnego, niemowlęcego, dziecięcego i młodzieńczego. Codziennie Cerkiew modlitewnie wzywa, by młodzieńcy i dziewice, młodzież wraz ze starcami wychwalali Imię Pańskie, mówi o poczęciu w nieprawościach i zrodzeniu w grzechu, wspomina mit o odnawianiu się młodości jak u odradzającego się w słońcu orła, błaga o pomoc Bożą przy walce z dręczącymi pokusami wieku młodzieńczego. Wiele razy natchnieni autorzy przywołują stosunki

pomiędzy rodzicami i dziećmi – ojciec lituje się nad dziećmi, poucza, ale też je karze, matka karmi, otacza miłością i zapewnia bezpieczeństwo, stając się symbolem ładu i spokoju wewnętrznego przez całe życie. Te stosunki rodzinne, wszelka obecność pokoleniowa, także w odniesieniu do relacji mistrz – uczeń rozszerzają w Piśmie świętym klasyfikację wiekową, bowiem mówienie o potomkach, dzieciach, synach, córkach czy wnukach często nie zamyka się w okresie dziecięctwa i młodości. Problem ten zresztą dotyczy nie tylko przekazu biblijnego, ale przewija się przez całe dzieje chrześcijaństwa. I, rzecz jasna, nie tylko w aspekcie harmonii i ciągłości, ale też zapowiedzianych przez Pana Jezusa tragedii, kiedy to brat wydaje brata na śmierć i ojciec syna; dzieci powstają przeciw rodzicom i o śmierć ich przyprawiają.

Nowy Testament obraz dziecka umieścił w centrum zbawczych wydarzeń. Ucieleśnienie Logosu otworzyło szeroki krąg motywów i obrazów związanych z inkarnacją, będącą spełnieniem Przedwiecznej Rady. Niemające początku Słowo Ojca przyjęło początek w czasie i, nie przestając być Bogiem, przyszło na świat w postaci człowieka, z dziewiczego łona Maryi poprzez niewypowiedziany poród. Stopniowe formowanie się kalendarza Cerkwi, a zwłaszcza ustanowienie uroczystości Narodzenia Pana Jezusa na czas zimowego przesilenia, doprowadziło do wprowadzenia siatki świąt, uwzględniających przede wszystkim cykl ciążowy Maryi, Elżbiety i Anny. I tak odpowiednio do 25 grudnia pojawiło się 25 marca Zwiastowanie NMP, i 24 czerwca wcześniejsze o sześć miesięcy od Jezusowego Narodzenie Jana Chrzciciela oraz poprzedzające je Poczęcie Jana pod datą 23 września. Podobnie uroczystość Narodzenia NMP 8 września, kiedy to niepłodna i nierodząca Anna z woli Boga poczęła Bożą dziewczynkę, wybraną na wypełnienie Bożej Opatrzności, uzyskała swoją biologiczną zapowiedź 9 grudnia. Cerkiew prawosławna nie wprowadziła znanego na Zachodzie święta Nawiedzenia Elżbiety przez Maryję (31 maja lub 2 lipca)[1], ale ewangelia o tej wizycie, złożonej tuż po Zwiastowaniu, jest jedną z najczęściej czytanych w cerkwiach perykop. Spotkanie Elżbiety, być może ciotki Maryi, z młodziutką kuzynką stało się okazją do słynnych wypowiedzi obu kobiet i stanowi wzruszającą inspirację dla hymnografii i ikonografii, przedstawiających Jana i Jezusa nawiązujących kontakt ze sobą w łonach matek. Jeszcze jedno święto maryjne głosi tryumf młodości – to Wprowadzenie Bogurodzicy do świątyni z 21 listopada. Trzyletnia Maryja, zgodnie z psalmową zapowiedzią otoczona grupką młodych dziewic z zapalonymi świecami, zostaje przyprowadzona tu jako czysta ofiara.

[1] W Ziemi świętej Rosyjska misja corocznie, odtwarzając w pewien sposób biblijną chronologię wydarzeń, na piąty dzień po Zwiastowaniu organizuje uroczyste przeniesienie ikony Święta do monasteru Górnej misji w Ain Karim na miejsce spotkania; ikona pozostaje tu do dnia Narodzenia Jana Chrzciciela. Na miejscu samego domu Zachariasza i Elżbiety wznosi się klasztor franciszkanów, którzy byli głównymi promotorami ustanowienia w Kościele Rzymskim święta Nawiedzenia.

Tak przemyślnie skonstruowana siatka świąt Maryjnych i związanych z Janem Chrzcicielem stanowi jednak tylko oprawę do zasadniczego wydarzenia w dziejach ludzkości, jakim jest zamieszkanie wśród ludzi Syna Bożego, przybyłego na dobrowolną ofiarę za świat. To przedwieczne Dzieciątko, adorowane przez pasterzy i wschodnich królów/magów, w ósmym dniu przyjęło imię Jezus poddając się cielesnemu obrzezaniu (było ono pierwszym przelaniem Jego krwi za ludzi), w czterdziestym dniu zostało przyniesione przez Matkę do świątyni i uwielbione tam przez starca Symeona. Wkrótce potem przeżyło rodzinną ucieczkę do Egiptu i powrót po śmierci Heroda i spokojnie wzrastało pod okiem Józefa i Matki. W wieku dwunastu lat w święto przepołowienia czcigodnej Pięćdziesiątnicy młody Jezus wziął udział w dyspucie w świątyni z uczonymi w Piśmie, objawiając swoją chwałę i wyjawiając jedność z Rodzicem. Pismo święte przemilcza okres życia Pana Jezusa od tego wydarzenia aż do Jego objawienia się na Jordanie, nawet apokryfy nie wnoszą specjalnie nic nowego[2]. Ale już podczas całej publicznej działalności Zbawiciela towarzyszą Mu dzieci. To właśnie dziecko pokazuje Jezus uczniom jako wzór do naśladowania, warunkujący wejście do Królestwa niebieskiego. Zabrania nadgorliwym apostołom powstrzymywania dzieci cisnących się do Niego po błogosławieństwo, gdyż właśnie taka dziecięca czystość i prostota mają być kluczem do zbawienia i zdobędą je tylko tacy jak one. Gdy na sześć dni przed Paschą wchodził do Jerozolimy wypełnił cytowany wcześniej wers psalmu, że Izrael odda chwałę Bogu z ust niemowląt i ssących, a dzieci wybiegały mu na spotkanie i wołały „Hosanna!". Jezus wskrzesił też dwoje dzieci, a troje uzdrowił, jeśli mówić tylko o osobno opisanych przez ewangelistów cudach. Niewątpliwie stale miał też w pamięci młodzianków betlejemskich – pierwszych męczenników, którzy ponieśli za Niego śmierć na rozkaz Heroda. Jezusa uratowała ucieczka do Egiptu, Jan z matką znalazł cudowne schronienie w górskiej kryjówce, apostoła Natanaela, o którym Chrystus powiedział, że jest prawdziwym Izraelitą i nie ma w nim podstępu, matka ukryła pod drzewem figowym, ale wiele niemowląt i dzieci (liturgiczna tradycja prawosławna symbolicznie mówi o czternastu tysiącach ofiar) zginęło z ręki rodzimych oprawców, tak jak niegdyś ginęło w niewoli egipskiej, babilońskiej czy w wyniku opresji rzymskiego okupanta.

Męczeństwo betlejemskich młodzianków ukazuje mądrość Cerkwi, traktującej świętość jako wypadkową działania człowieka i Bożego miłosierdzia i nie ograniczoną formalnymi wymogami świadomego wyznania czy chrztu św. Przelanie krwi niewinnych i bezbronnych dzieci za Jezusa Chrystusa było wystarczającym warun-

[2] Ikonografia Jezusa Chrystusa proponuje trzy wyobrażenia z Nim jako dzieckiem, nie mające bezpośredniego oparcia w narracji biblijnej. Są to kompozycje: Zbawiciela – Emmanuela (samodzielna, w towarzystwie Matki Bożej, w scenie Ojcostwo i z Soborem Aniołów), Zbawiciela – Nieśpiące (Czuwające, Wszechwidzące) Oko (Christos Anapeson) i eucharystyczna Chrystus – Baranek Boży.

kiem do ustanowienia kultu liturgicznego. Podobnie jest z Braćmi Machabeuszami, a później z kanonizacją nieochrzczonych dzieci zabitych w Chinach podczas powstania bokserów czy zamordowanych i spalonych w podlaskich wsiach. Oddając za Boga życie te dzieci otrzymały chrzest krwi i śmiercią ogłosiły chwałę Bożą. Jednak nie zawsze jest to bezdyskusyjne, jak widzimy np. w odniesieniu do zabitego przez Iwana Groźnego syna Iwana oraz ofiar pacyfikacji Tweru i Nowogrodu przez jego wojska, a współcześnie w wypadku dzieci zamordowanych przez faszystów na warszawskiej Woli i w byłej Jugosławii, a także tych poległych w Biesłanie.

Prześladowania chrześcijan powołały przed tron Boży niezliczone rzesze świętych, którzy jako kolumny i mury pobożności nie ulękli się gróźb prześladowców, gorliwie przyszli do Chrystusa, wziąwszy czcigodny krzyż i skończywszy bieg przyjęli z niebios zwycięstwo. Wśród nich jest duża ilość dzieci i osób młodych, których Cerkiew czci ze szczególnym podkreśleniem dziewictwa i nieugiętego wyznawania wiary w Trójjedynego Boga. Liturgia, piśmiennictwo, sztuka sakralna dostarczają nieskończenie wielu przykładów heroicznej postawy z czasów wczesnego chrześcijaństwa – spośród dzieci szczególnie wyróżniamy Wierę, Nadzieję/Nadieżdę, Lubę/Lubow za ich zadziwiającą dojrzałość i wytrwałość aż do śmierci, Cyryka syna Julity, który jako trzyletni chłopak wyznał Chrystusa i podrapał twarz znęcającemu się nad matką gubernatorowi, za co ten go roztrzaskał o ziemię, z młodzieży wspominamy np. pierwszą męczennicę Teklę, towarzyszkę św. Pawła, młodziutkie Ak(w)ilinę z Biblos, Kyriakię (Dominikę) z Nikomedii, Agnieszkę (Agnię) Rzymiankę, które nie chciały pogańskiego męża, barcelońską Eulalię, która jako 14-letnia dziewczyna niezłomnie głosiła przed prześladowcami wiarę chrześcijańską, mediolańskiego Celsusa, wychowanka Nazariusza, wraz z którym głosił chrześcijaństwo w Genewie i Trewirze, czy mniej znanego w prawosławiu kilkunastoletniego męczennika z Rzymu Pankracego, na Zachodzie czczonego jako jednego z patronów ogrodników. Pamiętamy o cudzie siedmiu braci z Efezu, którzy ukryli się we wnętrzu góry przed prześladowaniami i z Bożej woli przespali tam dwieście lat, wiemy, że wśród czterdziestu męczenników z Sebasty było kilku bardzo młodych legionistów i że świadkami ich walki o słodki raj były także ich matki, że swoje życie za Chrystusa oddało wielu młodziutkich żołnierzy rzymskich, nie możemy zrozumieć okrucieństwa ojca św. Barbary z Nikomedii, który doniósł na nią, męczył ją i wreszcie osobiście wykonał wyrok śmierci. Wymieniać te święte postaci można bez końca, jest to niezmiernie bogata skarbnica, na której wznosi się Powszechny Kościół Apostolski, Kościół wspólnej tradycji, gdzie święci łączą, a nie dzielą. Osobną grupą są dzieci i młodzież wobec których święci manifestują otrzymaną od Boga moc czynienia cudów. Tu warto wymienić św. Klemensa Rzymskiego, który przez cały rok pielęgnował w Morzu Czarnym zatopione dziecko, liczne cuda św.

Mikołaja, dokonywane za życia i po śmierci, które wręcz uczyniły z niego patrona dzieci, św. Jerzego, przenoszącego w rodzinne strony chłopców z arabskiej niewoli, czy Gurija, Samona i Aviva (Abiba), którzy cudownie uratowali młodą Eutymię z rąk przewrotnego męża – cudzoziemca i z zachodnich krain przenieśli ją do matczynego domu w Edessie, a także wiecznie uśmiechniętego Styliana z Paflagonii, który zasłynął troską o niepłodne i ciężarne kobiety i jest lubianym patronem dzieci i młodzieży…

Także Cerkwie lokalne posiadają dzieci i młodzież wśród swoich niebiańskich opiekunów, należących do powszechnego zgromadzenia świętych całego prawosławia. Tutaj też dominują mali męczennicy – w Kijowie przed przyjęciem chrześcijaństwa wraz z ojcem Fiodorem Wariagiem uśmiercono nieletniego Iwana, w Ugliczu zabito carewicza Dymitra, co otworzyło epokę smuty i dymitriad, na Podlasiu poniósł śmierć Gabriel Zabłudowski, w San Francisco zmarł w męczarniach Piotr Aleut. Na Bałkanach wraz z dorosłymi masowo umierały za wiarę i tradycję prawosławne – dziś kanonizowane dzieci – w wielu miejscach męczeństwa, zabijane w różnych okolicznościach przez obcych i przez swoich: w bułgarskim Bataku, tysiące w chorwackim obozie koncentracyjnym Jasenovac, czterdzieścioro uczniów w czarnogórskich Momisziciach pod Podgoricą, w serbskiej Surdulicy na granicy z Bułgarią. Ten straszny wykaz można łatwo przedłużyć. Ginęły też tu, wierne ewangelijnemu obrazowi mądrych panien, broniąc swej cnoty i wiary pojedyncze dziewczęta jak Złata z Meglenu, Nediałka z Tułczy, Akilina z Zakliveri; bolszewicy zamordowali całą kanonizowaną przez Cerkiew rodzinę cara Mikołaja II… Rzadko dostąpiły kultu cerkiewnego dzieci zmarłe śmiercią naturalną – u nas na Rusi 16-letnia św. Julianna (H)olszańska, jedyna kobieta wśród świętych kijowsko-pieczerskich. Specjalny przypadek to kult trzynastoletniego chłopca Artemija z Werkoli (Archangielsk), który zmarł podczas robót polowych, rażony piorunem, co początkowo uznano za karę Bożą, ale następnie otoczono go powszechną czcią i cerkiewnym kultem, zwłaszcza w czasie epidemii. Dzieci pojawiają się też w historiach cudownych ikon, jak np. dziewczynka Matrona, która znalazła Kazańską ikonę Matki Boskiej, czy bezimienny chłopczyk wyłowiony z Dniepru przez św. Mikołaja i położony w kijowskim soborze przed ikoną świętego z mokrą jeszcze brodą…

Wiele uwagi w życiu duchowym prawosławia poświęcono okresowi dziecięcemu i młodości licznych świętych. Szczególnie ciekawe jest usankcjonowanie w Rosyjskiej cerkwi znanego z ludowej tradycji święta Narodzenia świętego Mikołaja (29 lipca / 11 sierpnia). Powszechne prawosławie obchodzi tylko trzy narodzenia – Pana Jezusa, Maryi Dziewicy i Jana Chrzciciela, Rosjanie dorzucili jeszcze św. Mikołaja. Żywot tego świętego bardzo uwypukla jego dzieciństwo – to on zaraz po urodzeniu stał trzy godziny w chrzcielnicy, w środy i piątki ssał pierś matki tylko jeden raz

i to po nabożeństwie wieczornym[3], a potem, jako dorosły otaczał troskliwą opieką dzieci i młodzież, stąd też na ikonach i freskach znajdujemy szereg takich motywów, a w żywotach innych świętych wiele analogii. Także w naszej rodzimej tradycji okres dziecięctwa jest w wielu wypadkach kluczowy i strukturalnie wyeksponowany.

Z ogromnej ilości opowieści ukazujących dzieciństwo jako okres kształtujący całe życie danego świętego przytoczyć kilka przykładów.

Twórca słowiańskiego piśmiennictwa św. Konstantyn Cyryl Filozof, urodzony jako siódme dziecko, od początku ssał mleko tylko z matczynej piersi, nie przyjmując pokarmu od mamki, co było zapowiedzią obcowania tylko z czystością źródeł wiary; w siódmym roku życia miał sen, że zaproszony do wyboru towarzyszki życia zdecydował się na wybór Sofii – Mądrości Bożej i nazwał ja swoją siostrą, a gdy nie wrócił do niego na polowaniu sokół, odebrał to jako znak od Boga, ukazującego mu drogę życia konsekrowanego i naukowego.

Założyciel Ławry Kijowsko-Pieczerskiej Teodozy z wielkim trudem musiał pokonać zaborczą miłość matki, która po śmierci męża nie umiała rozstać się ze starszym synem. Żywot świętego zajmująco przedstawia ich wieloletni konflikt, zakończony jednak oddaniem się Teodozego w pełni służbie Bożej, ale przy zachowaniu należnego szacunku wobec matki.

Również w świętej dynastii serbskich Nemanjiciów dzieci i młodzież często odgrywały istotną rolę. Największy jej przedstawiciel – św. Sawa, pierwszy arcybiskup Serbskiej Cerkwi – jako młodzieniec uciekł na Górę Athos i tam w tajemnicy przed rodzicami złożył śluby zakonne. Wiek później król Stefan Milutin wysłał swego kilkunastoletniego syna Stefana do Złotej Ordy jako zakładnika lojalności, a po powrocie, z poduszczenia młodej żony Simonidy kazał go oślepić. Jednym z bardziej znanych w Słowiańszczyźnie cudów dokonanych przez św. Mikołaja jest właśnie przywrócenie wzroku Stefanowi, który jako kanonizowany fundator słynnego monasteru nosi przydomek Deczański.

Żywot ojca moskiewskiego monastycyzmu, św. Sergiusza z Radoneża dostarcza nam jeszcze bardziej niezwykłych wiadomości. Gdy pewnego razu jego ciężarna matka uczestniczyła w liturgii świętej, nienarodzony chłopiec z jej łona przy czytaniu Ewangelii, przy Pieśni Cherubinów i przy Podniesieniu wydał głośne okrzyki, wprawiając wszystkich w zdumienie. Uczony kapłan dostrzegł w tym podobieństwo do proroka Jeremiasza[4] i św. Pawła Apostoła[5]. Po narodzinach maleńki

[3] Według innej wersji ssał prawą pierś tylko i to raz dziennie, a w środy i piątki wcale jadła nie przyjmował…

[4] Chodzi o cytat Jr 1,5: „Zanim ukształtowałem cię w łonie matki, znałem cię, nim przyszedłeś na świat, poświęciłem cię, prorokiem dla narodów ustanowiłem cię".

[5] Ga 1,15: „który wybrał mnie jeszcze w łonie matki mojej…".

Bartłomiej czasem przez dwa dni nie chciał ssać matczynej piersi, jeśli ta spożywała mięsne potrawy. Jako podrostek miał wielkie problemy z nauką i dopiero cudowny akt spożycia ofiarowanej mu przez tajemniczego starca prosfory otworzył chłopcu umysł i usta na głoszenie chwały Bożej.

Wybraliśmy tu kilka znanych i szczególnie nacechowanych postaci, można je mnożyć, przedstawiać jako przykłady realizacji proroctw, kontynuację biblijnych dziejów czy jako świadectwa życia społecznego, tym cenniejsze, że w obliczu całkowitego braku dawnych dokumentów często jedyne. Ten ogromny materiał zasługuje na wnikliwe i wszechstronne zbadanie.

Cerkiew od zawsze odnosiła się z wielką uwagą i troską do świata dzieci, rozbudowując związaną z nimi obrzędowość. To sam Bóg przywodzi człowieka na świat, zrodzone przez matkę dziecko błogosławi, rozwija, uświęca, napełnia mądrością, cnotami i rozumem. Cerkiew towarzyszy człowiekowi od poczęcia po grób, błogosławiąc związek małżeński i prokreację, boleje nad poronieniami, błaga o zachowanie płodu, o godne rodzenie, o czystość i zdrowie położnicy, czuwa nad niemowlęciem i dzieckiem w sakramentach i sakramentaliach nadania imienia, chrztu, *wywodu* (z oczyszczeniem matki, wprowadzeniem dziecka do świątyni i połączeniem go ze wspólnotą cerkiewną), bierzmowania, komunii św., spowiedzi, modli się o dar mądrości i rozwagi przy rozpoczęciu nauki, z żalem odprowadza na wieczny spoczynek przedwcześnie zmarłe dzieci, ma też ustalony obrzęd adopcji (usynowienia). Wszystko po to, by każdy członek świętej Cerkwi, jak czytamy w jednej z modlitw, stronił od marności świata i od wszelkiej chytrej napaści wroga, by żył zgodnie z przykazaniami Bożymi i zachował nienaruszoną pieczęć w sercu i myślach oraz dostąpił szczęśliwości wybranych w Jego królestwie.

Dynamika współczesności stawia także przed Cerkwią szereg zadań i wyzwań, z którymi się boryka, często znajdując właściwe, ale czasem połowiczne rozwiązania, a czasem ujawniając rozbieżności. Wszelako czasy współczesne nie są w tym względzie wyjątkiem i badanie przeszłości, odkrywanie i badanie dawnych procesów, postaw i modeli nieraz odsłania nieoczekiwane perspektywy. Wychowanie w Cerkwi, dla Cerkwi, przez Cerkiew, nauczanie prawd wiary i religii, problem języka modlitwy i katechizmu, trwały fundament etyczny, budowanie autorytetu – wszystko to wymaga i od dorosłych i od młodzieży odwagi i poczucia odpowiedzialności, a warunkiem jest wiedza i doświadczenie, płynące także z naukowego oglądu przeszłości. Takie studia, jak zebrane w tym tomie, powinny się do tego przyczynić.

SUMMARY

Aleksander Naumow
Children in the spiritual culture of Orthodoxy: an introduction

Keywords: Eastern Christianity, Bible, hagiography, iconography, holiness, children, martyrdom for the faith

The issue of children in Orthodoxy is extremely rich and varied, we discover it in all the components of spiritual culture. In the introduction to the volume, the primary figures of children in the Old Testament and the motifs associated with them, will be discussed. Later, the attention will turn to the New Testament, which places the image of the child at the center of the story of salvation – the incarnation of the Logos, the nativity and childhood of Jesus, of Virgin Mary, and of S. John the Baptist, Jesus' attitude towards children who are seen as a rule model – is the first group of motifs. Then, the martyrdom of children will be presented, from massacre of the Innocents of Bethlehem to victims of the latest persecutions. Next, attention will be paid to the saints' childhood and youth in hagiology and iconography, indicating that they can be presented as examples of the fulfillment of prophecies, continuation of biblical history or testimonies of social life. The world of children has always particularly concerned the Church, leading to the expansion of the rituals associated with them. But the dynamics of the present day also poses several tasks and challenges for the Church, which often finds right solutions, sometimes just halfway solutions, every so often the issues reveal discrepancies. However, modern times are no exception in this regard, and researching the past, discovering and studying the old processes, attitudes and models often reveals unexpected perspectives. Upbringing in the Orthodox Church, for the Church, by the Church, teaching the truths of faith and religion, the problem of the language of prayer and of catechism, a solid ethical foundation, building authority – all this requires both adults and young people to feel responsible, and the condition is knowledge and experience coming also from a scientific view of the past. Studies, such as those collected in this volume, should contribute to this.

Latopisy Akademii Supraskiej
11

Ivan N. Petrov
ORCID 0000-0002-0189-833X
Uniwersytet Łódzki

Cerkiewnosłowiańskie określenia dzieci i osób młodych w wybranych źródłach leksykograficznych

Słowa kluczowe: nazwy osób młodych, język (staro)cerkiewnosłowiański, leksykografia, synonimia, frazeologia biblijna

Nazwy istot i osób młodych można na gruncie językoznawstwa rozpatrywać zarówno w obrębie słowotwórstwa (derywaty modyfikacyjne w ramach odpowiedniej kategorii słowotwórczej, np. pol. *pacholę* czy *książątko*; wyrazy należące do tej grupy nierzadko bywają dodatkowo nacechowane ekspresywnie[1]), jak również jako część systemu leksykalnego (słownictwa) danego języka. Z perspektywy leksykologii wyrazy należące do interesującego nas pola semantycznego na potrzeby tego artykułu określić możemy za pomocą najbardziej neutralnego rzeczownika DZIECI (DZIECKO), będącego jednocześnie hiperonimem dla wielu bardziej szczegółowych jednostek leksykalnych nazywających osoby młode. Niemetaforyczne definicje wyrazu *dziecko,* które podaje *Wielki słownik języka polskiego* IJP PAN, brzmią następująco: 1. 'niedorosły człowiek: człowiek w okresie od urodzenia do wieku młodzieńczego' oraz 2. 'potomek rodziców: człowiek, który został spłodzony i urodzony oraz zwykle jest wychowywany przez mężczyznę i kobietę, w stosunku do nich'[2]. Różnica pomiędzy obiema definicjami, jak zauważają autorzy *Słownika*, polega na akcentowaniu określonego etapu życia w pierwszym wypadku i podkreśleniu związków rodzinnych w drugim. Definicja druga tym samym wskazuje na funkcjonowanie interesującego nas leksemu w znaczeniu temporalnie ogólniejszym, niezwiązanym wyłącznie z określonym etapem życia człowieka, wszak relacja 'ktoś jest czyimś dzieckiem' jest niezależna od wieku osób wchodzących w tę relację.

[1] Por. *Gramatyka współczesnego języka polskiego. Morfologia*, red. R. Grzegorczykowa, R. Laskowski, H. Wróbel, Warszawa 1999 (wyd. III), s. 429–430.

[2] Hasło por. <https://wsjp.pl/index.php?id_hasla=5040&id_znaczenia=2574901&l=6&ind=0> [10.04.2020].

Pierwsza z przytoczonych w poprzednim akapicie definicji wyrazu *dziecko* (hiponimu w stosunku do wyrazu *człowiek* i hiperonimu wobec innych leksemów jak *chłopak*, *dziewczyna* i in.) w sposób oczywisty implikuje szereg relacji leksykalno-semantycznych, których realizacja zależy od konkretnego systemu językowego. Dodatkowym problemem jest wyrażanie w języku zasygnalizowanej w definicji granicy „wieku młodzieńczego" i konsekwencje nominacyjne, konotacyjne, kolokacyjne, interpretacyjne (a także leksykograficzne) wynikające z rozstrzygnięcia tego problemu. Zagadnieniami więc, którym warto w tym kontekście się przyjrzeć, są: 1) zasób jednostek leksykalnych danego języka określających *niedorosłego człowieka*, 2) sposoby definiowania / tłumaczenia tych jednostek, 3) stopień konkretyzacji znaczenia poszczególnych leksemów w ramach pola semantycznego, 4) potencjał synonimiczny, słowotwórczy i metaforyczny rejestrowanych wyrazów.

Źródła pisane w języku cerkiewnosłowiańskim odznaczają się bogactwem i różnorodnością leksykalną, także pod względem terminologii wiekowej. Punktem wyjścia dla poniższych rozważań niech posłużą nam uwagi terminologiczne Piotra Mohyły zawarte w pierwszej części jego *Trebnika* z 1646 roku (**Ꙋказъ ѡ крещенныхъ и некрещенныхъ млнцехъ оумирающихъ, и ѡ Погребенїи ихъ**)[3]:

> **нарицаютсѧ дѣти ссꙋщїи гл҃ати не могꙋтъ. Дѣти нарицаютсѧ ѿнелѣже гл҃ати начнꙋтъ, седмагѡ лѣта, немогꙋщїи посредѣ сї посредѣ грѣха добродѣтели разсꙋждати грѣшное съдѣютъ неразсꙋднагѡ оума не вмѣнѧетсѧ грѣхъ** (s. 627).

Występują tu trzy cerkiewnosłowiańskie leksemy (wszystkie w formie liczbie mnogiej jako wykładniku kwantyfikacji ogólnej): **младенци**, **дѣти** i **отрочата**. Hierarchiczna relacja semantyczna pomiędzy tymi leksemami nie jest w cytowanym fragmencie do końca czytelna, spróbujmy więc przyjrzeć się definicjom tych wyrazów (a także niektórych innych leksemów należących do tego samego pola semantycznego, a mianowicie: **юнота**, **юноша**, **чѧдо/чадо**). Definicje te znajdują się w kilku słownikach języka cerkiewnosłowiańskiego (a także staro-cerkiewno-słowiańskiego), w tym w dwujęzycznych słownikach cerkiewnosłowiańsko-polskich.

Poniższe zestawienie leksykograficzne oparte jest na następujących źródłach: 1) praskim czterotomowym słowniku języka scs.[4] (reprint wydany w Sankt Peters-

---

[3] Korzystam z wydania zatytułowanego *Требник митрополита Петра Могили. Київ 1646*, Київ 1996. Dziękuję Profesorowi Aleksandrowi Naumowowi za zwrócenie mojej uwagi na ten fragment.

[4] *Slovník jazyka staroslověnského = Lexicon linguae palaeoslovenicae*, I–IV, hl. red. J. Kurz (I–III), Z. Hauptová (IV), Praha 1966–1997. Reprint: *Словарь старославянского языка, репринтное издание*, I–IV, Санкт-Петербург 2006 (dalej: SJS). Niezwykle przydatnym narzędziem ułatwiającym korzystanie z tego słownika są opracowane do niego indeksy: Z. Ribarova, *Indexy k staroslověnskému slovníku*, Praha 2003. W odniesieniu do zakresu leksykalnego pierwszego tomu sprawdzałem również

burgu) oraz 2) jego skróconej moskiewskiej wersji[5]; 3) dwutomowym bułgarskim słowniku języka starobułgarskiego[6]; 4) rosyjskim słowniku o. Grigorija Diaczenki[7]; 5) serbskim słowniku o. Savy Petkovicia[8]; 6) dwutomowym bułgarskim słowniku o. Atanasija Bonczewa[9]; 7) polskim słowniku o. Aleksego Znoski[10]; 8) polskim słowniku o. Stanisława (Eustachego) Stracha[11]. Dodatkowym porównawczym punktem odniesienia posłużył etymologiczny słownik rdzennej (odziedziczonej) leksyki słowiańskiej, którego autorem jest holenderski lingwista Rick Derksen[12]. Najnowszy rosyjski słownik języka cerkiewnosłowiańskiego nie mógł być jeszcze wykorzystany, ponieważ dotychczas ukazały się tylko dwa jego tomy, obejmujące litery **Ꙗ–Ѣ** i **Ѣ**.[13] Warto zaznaczyć, że istnieje oczywiście wiele słowników ujmujących – w różnym stopniu i w różny sposób – materiał cerkiewnosłowiański: zarówno należących do klasyki paleoslawistyki (np. Aleksandra Wostokowa[14]), jak i nowszych, w tym dwujęzycznych (np. Haliny Wątróbskiej[15]). Ponadto powstają

uzupełnienia do SJS: *Slovník jazyka staroslověnského = Lexicon linguae palaeoslovenicae*, V – *Dodatky a opravy k I. dílu* (*Addenda et corrigenda ad volumen I*), hl. red. Z. Hauptová (seš. 53–55), V. Konzal (seš. 56), Š. Pilát (seš. 57–60), Praha 2016. Warto dodać, że w Instytucie Słowiańskim Czeskiej Akademii Nauk przygotowana została na podstawie SJS i innych powiązanych opracowań słownikowych elektroniczna baza leksykograficzna GORAZD: Digitální portál staroslověnštiny: <http://gorazd.org/> (kierownik projektu: Štefan Pilát), udostępniona pod koniec 2020 roku. Por. też: *Slovník jazyka staroslověnského. Historie, osobnosti a perspektivy*, red. F. Čajka, M. Černý, Praha 2016.

[5] *Старославянский словарь (по рукописям X–XI веков)*, под ред. Р.М. Цейтлин, Р. Вечерки и Э. Благовой, Москва 1999, wyd. II (dalej: StslS).

[6] *Старобългарски речник*, I–II, отг. ред. Д. Иванова-Мирчева, София 1999–2009 (dalej: StbR). Elektroniczna wersja słownika dostępna jest w Internecie: <http://histdict.uni-sofia.bg/>, jako część tworzonego przez Uniwersytet Sofijski portalu *Cyrillomethodiana*: <https://cyrillomethodiana.uni-sofia.bg/> (kierownicy projektu: Anna-Maria Totomanova, Tatiana Slavova).

[7] Г. Дьяченко, *Полный церковно-славянский словарь (с внесением в него важнейших древнерусских слов и выражений)*, Москва 1899 (1900) (istnieją późniejsze reprinty, dalej: Diačenko).

[8] С. Петковић, *Речник црквенословенскога језика*, Сремски Карловци 1935 (istnieją późniejsze reprinty, dalej: Petković).

[9] А. Бончев, *Речник на църковнославянския език*, I–II, София 2002–2012 (dalej: Bončev).

[10] A. Znosko, *Słownik cerkiewnosłowiańsko-polski*, Białystok 1996 (dalej: Znosko).

[11] Ks. protoijerej St. (Eustachy) Strach, *Składnia języka cerkiewnosłowiańskiego okresu nowożytnego z podręcznym słownikiem cerkiewnosłowiańsko-polskim*, Ząbkowice Śląskie 2012 (dalej: Strach).

[12] R. Derksen, *Etymological dictionary of the Slavic inherited lexicon*, Leiden–Boston 2008 (dalej: Derksen).

[13] *Большой словарь церковнославянского языка Нового времени*, под ред. А. Г. Кравецкого, А. А. Плетневой, т. I, Москва 2016, т. II, Москва 2019. Wersja elektroniczna powstającego słownika dostępna jest w Internecie: <https://церковнославянский.онлайн/>. Por. też. А. Наумов, *Ценное лексикографическое пособие*, „Palaeobulgarica" (Sofia) XLII 1, s. 162–164.

[14] *Словарь церковно-славянскаго языка*, сост. А. Х. Востоков, т. 1–2, Санкт-Петербург 1858–1861.

[15] H. Wątróbska, *Słownik staro-cerkiewno-rusko–polski*, Kraków 2010.

słowniki poszczególnych redakcji języka scs[16]. Postanowiłem jednak ograniczyć się do wymienionych wyżej ośmiu opracowań ze względu na fakt, że rejestrują one w pierwszej kolejności, przynajmniej w założeniu, tzw. kanoniczny (nieregionalny) stan leksyki staro-cerkiewno-słowiańskiej i nowo-cerkiewno-słowiańskiej. Nie wyklucza to w przyszłości, rzecz jasna, możliwości poszerzenia podstawy źródłowej poniższych porównań o materiał odnotowany w innych dostępnych słownikach.

Przytoczone ekscerpty z haseł słownikowych, uproszczone i skrócone na potrzeby niniejszego artykułu, demonstrują daleko idącą synonimię w sposobach definiowania i opisywania znaczenia poszczególnych leksemów nazywających ludzi młodych[17]. Oczywiście, odzwierciedlają one także stosowane przez autorów słowników różne strategie czy tradycje leksykograficzne, jak również zróżnicowaną bazę źródłową i przyjęty zakres opisu, co skutkuje m.in. brakiem niektórych leksemów. Niemniej jednak już wstępne porównanie tych definicji ukazuje swoistą „nieostrość" znaczenia poszczególnych leksemów (podobną do przytoczonych wyżej XVII-wiecznych objaśnień):

> SJS: **младьньць, младеньць, млад҆ѣньць**; 'malé dítě' oraz wyrazy pokrewne identycznie definiowane: **младенищь, млад҆ѣньць** (t. II, s. 218–220).
>
> StslS: **младьньць, младеньць, млад҆ѣньць**; 'младенец' (s. 329).
>
> StbR: **младьньць, младеньць, млад҆ѣньць, младенецъ, младьнецъ, младенъцъ**; 'дете, младенец' oraz wyrazy pokrewne identycznie definiowane: младенищь, младтьце (t. I, s. 858–859).
>
> Diačenko: brak nazwy nosiciela cech; odnotowane są wyrazy pochodne: przymiotnik **младенечный** 'который еще находится в младенчестве или к младенцу принадлежащий' oraz czasownik **младенствꙋю** 'нахожусь в детском возрасте' (s. 308).
>
> Petković: brak nazwy nosiciela cech; odnotowany jest rzeczownik **младенство** 'детињство' (s. 117).
>
> Bončev: **младенецъ** 1. 'младенец, дете'; 2. 'още неродено дете, новородено дете, младенец'; 3. 'детенце' (t. I, s. 275).
>
> Znosko: brak nazwy nosiciela cech; odnotowany jest rzeczownik **младенство**

[16] Zestawienie materiału leksykograficznego z nich można znaleźć w pierwszych dwóch tomach niedokończonego opracowania *Споредбен индекс кон речниците обработувани во рамките на Комисијата за црковнословенски речници при МКС*, ред. З. Рибарова, т. I: **Ѧ—З**, Скопје 2015; т. II: **И—О**, Скопје 2018. Publikacja ta dostępna jest także online na stronach Macedońskiej Akademii Nauk i Sztuk: <http://ical.manu.edu.mk/books/Sporedben%20indeksMANU.pdf> oraz <http://ical.manu.edu.mk/images/pub/Sporedben_indeksMANU-II.pdf>.

[17] W zestawieniu pomijam derywaty feminatywne typu **отроковица**.

‘niemowlęctwo, dzieciństwo, wiek od urodzenia do lat 7’ (s. 167).

Strach: brak nazwy nosiciela cech; odnotowany jest czasownik **младенствовати** ‘być dzieckiem; prowadzić życie naiwne jak dziecko’ (s. 220).

Derksen: **moldenьcь* ‘infant, child, youth’ (s. 322).

Warto zauważyć, że największa konkretyzacja znaczenia związanego z tym leksemem („od urodzenia do lat 7”) sformułowana została przez A. Znoskę, mimo że jego słownik nie zawiera samego *nomen attributivum*. Zdecydowana większość pozostałych definicji również odsyła do najwcześniejszego etapu życia człowieka, a słownik A. Bonczewa wskazuje także na użycie w kontekście prenatalnym: **взыграсѧ младенецъ во чревѣ еѧ** (Łk 1,41).

SJS: **дѣти** ‘děti’ oraz wyrazy pokrewne identycznie lub podobnie definiowane: дýтище ‘dítě’, **дѣтищь** ‘dítě, hošík’, **дѣть** ‘děti, potomci’(t. I, s. 551–552).

StslS: **дѣти** ‘дети’ (s. 205).

StbR: **дѣти** ‘деца, чеда, рожби’, ‘духовни чеда, паство’ oraz wyrazy pokrewne identycznie lub podobnie definiowane: **дѣтищь** ‘малко дете, детенце’ (t. I, s. 465–466).

Diačenko: brak rzeczownika, zanotowane są wyrazy pochodne: **дѣтище** ‘младенец, дитя, отрок, мальчик’ oraz **дѣтца** ‘малыя дети, младенцы’ (s. 163–164).

Petković: brak leksemu.

Bončev: **дѣти** ‘деца, чеда, дечица’; ‘духовни чеда (бащинско и пастирско обръщение и към възрастни)’; ‘деца, рожби’ oraz wyrazy pokrewne podobnie definiowane: **дѣтище** ‘дете, рожба (син, дъщеря), детенце, момченце момиченце, чедо, новородено дете, бебе, плод, зародиш в майчина утроба, още неродено дете’, **дѣтищъ** ‘момче, юноша’ (t. I, s. 159).

Znosko: **дѣти** dosł. *dzieci*; 1. ‘młodsi wobec starszych, niżsi ranga wobec wyższych’ (Jan 21,5; Hebr 2,13); 2. ‘umiłowani, krewni, znajomi, przyjaciele’ (Jan 21,5) oraz wyrazy pokrewne: **дѣтицы** ‘małe dzieci’, **дѣтищъ** ‘małe dziecko, młodzieniec, podrostek’, **дѣтище** ‘syn lub córka; chłopczyk’, **дѣтца** ‘małe dzieci, niemowlęta’ (s. 89).

Strach: tylko: **дѣтище** ‘syn, córka, chłopczyk, małe dziecko; młodzieniec, podrostek’ (s. 188).

Derksen: **dětę* ‘child’; **děti* II ‘children’ (s. 104).

Powyższe hasła wskazują na zdecydowanie hiperonimiczny charakter leksemu **дѣти**, zauważalny również w cytowanych definicjach Piotra Mohyły. Warto odnotować także, że wyraz ten występuje w słownikach scs i ncs. tylko w liczbie mno-

giej. Węższe i jednocześnie nieco konkretniejsze znaczenie formułowane jest dla derywatów modyfikacyjnych od tego wyrazu (дѣтца, дѣтицы i in.), tworzących w tym wypadku *nomina deminutiva*. Niemniej jednak ogół przytoczonych definicji świadczy o dużym potencjalne synonimicznym leksemu i jego szerokiej pojemności znaczeniowej.

> SJS: отрокъ 1. 'chlapec, dítě, jinoch'; 2. 'sluha, služebník, služebný hoch' oraz wyrazy pokrewne definiowane tak samo: отрочищь отрочѧ (t. II, s. 584-585).
>
> StslS: отрокъ 1. 'мальчик, дитя, отрок, подросток'; 2. 'слуга, мальчик-слуга' (s. 424).
>
> StbR: отрокъ, отрок, отрокь 'дете, отроче', 'слуга, роб' oraz wyrazy pokrewne definiowane w zbliżony sposób: отрочищь 'момче, дете', отрочѧ (t. II, s. 119–120).
>
> Diačenko: отрокъ 'сын, дитя, мальчик, отрок, юноша, ученик; служитель при князе или царе'oraz wyrazy pokrewne: отроча 'дитя, младенец' отрочищъ 'дитя, ребенок (не только мужеского, но и женского пола)' (s. 397–398).
>
> Petković: отрокъ 1. 'младић, дечко од 7 до 15 година'; 2. 'слуга' 3. 'дворски слуга' oraz wyrazy pokrewne: отроча 'дете, дечак, младенац' oraz отрочищъ 'дете, малишан, момчић' (s. 146).
>
> Bončev: отрокъ 'отрок, дете (момче от 7 до 15 години)'; 'чедо, син'; 'млад роб, слуга'; '(млад) служител, царски любимец' oraz wyrazy pokrewne: отроча 'отроче, младенец, дете', отрочищъ 'дете, малко момче, чедо, син, момченце, момче, млад слуга' (t. I, s. 351).
>
> Znosko: орокъ 1. 'podrosły chłopiec od 7 do 15 lat' (Łk 2,43); 2. 'sługa', 3. 'dworzanin' oraz wyrazy pokrewne: отроча 'dzieciątko' отрочищъ 'dziecko, chłopczyk lub dziewczynka, sługa' (s. 221).
>
> Strach: отрокъ 'chłopiec w wieku od 7 do 15 lat; sługa, dworzanin; pupil, ulubieniec królewski' oraz wyrazy pokrewne: отроча 'dzieciątko, niemowlę' отрочищъ 'dziecko, chłopię (mały chłopczyk), pacholę; dziewczę, dziewczynka; sługa' (s. 249).
>
> Derksen: **otrokъ* 'child, servant' (s. 382).

Konkretyzacja chronologiczna znaczenia leksemu отрокъ („chłopiec od 7 do 15 lat") odnotowana jest w słownikach S. Petkovicia, A. Bonczewa, A. Znoski i St. Stracha, a więc co do zasady w słownikach języka nowo-cerkiewno-słowiańskiego. Wskazane leksemy pochodne (отроча, отрочищь) należą albo do kategorii nazw deminutywnych, albo mogą być definiowane m.in. jako synonimiczne wobec wyżej omówionych jednostek słownikowych младенецъ i дѣти (por. też ich użycie w Piśmie Świętym, np.: и бысть во осмыи день, прїидоша обрѣзати отроча

(Łk 1,59); ꙗкѡ отроча родисѧ намъ (Iz 9,6); ꙗкѡ назѡреи Богꙋ бꙋдетъ отроцишь ѿ оутробы даже до дне смерти своеѧ (Sdz 13,7). Obserwację tę potwierdza także przytoczony wyżej fragment z *Trebnika* P. Mohyły.

SJS: юнота ‘mladík, mládenec, jinoch’; ‘neženatý muž’(t. IV, s. 930-931).

StslS: юнота ‘юноша’ (s. 792).

StbR: юнота ‘юноша, младеж, млад човек’ (t. II, s. 1221).

Diačenko: юнота ‘юноша, отрок’; ‘девица, отроковица’ (s. 844).

Petković: юнота ‘младић’; ‘девојка’ (s. 320).

Bončev: юнота ‘момче (от 7 до 15 години)’; ‘девойка, девойче’ oraz w liczbie mnogiej юнѡты ‘деца, младежи’ (t. II, s. 344).

Znosko: юнота ‘młodzieniec od 7 do 15 lat’ (Ps 148,12) (s. 383).

Strach: юнота ‘chłopiec (od 7 do 15 lat)’ (s. 326).

Derksen: przymiotnik **jûnъ* ‘young’ (s. 208).

Definiowanie leksemu юнота w słownikach języka scs. odbywa się przeważnie poprzez jego synonimizację z wyrazem юноша. Z kolei w większości słowników języka ncs. mamy do czynienia z konkretyzacją znaczenia poprzez wskazanie tego samego zakresu chronologicznego (od 7 do 15 lat), który został odnotowany dla rzeczownika отрокъ.

SJS: юноша ‘jinoch, mladík, mládenec’ oraz юнощица ‘chlapec, jinoch’ (t. IV, s. 931).

StslS: юноша ‘юноша’ (s. 792).

StbR: юноша ‘юноша, младеж, момък’ (t. II, s. 1222).

Diačenko: юноша ‘юноша’ (s. 844)[18].

Petković: юноша ‘младић’; ‘момак, слуга’ (s. 320).

Bončev: юноша ‘юноша, момче’; ‘младеж, момък’ (t. II, s. 344).

[18] Warto zwrócić uwagę na rozbudowany dodatkowy komentarz G. Diaczenki do tego hasła: „Исх. 24,5. Точнее следует сказать здесь: первенцы, перворожденные, имевшие право священнодействовать до законных священников. В Исх. 33,11 Иисус Навин называется юношей, хотя в это время ему было не меньше 40 лет. Название *юноша* равносильно названию *слуга*, так как действительно Иисус Навин к Моисею находился в служебном отношении. В Свящ. Писании слуги нередко называются юношами или отроками (напр., Быт. 14,15; 22,5; 2 Цар 2, 14–17). Кроме того название *юноша* указывает на бодрость духа и смелость” (Г. Дьяченко, op. cit., s. 844–845).

Znosko: **юноша** 'młodzieniec od 15 do 20 lat' (Łk 7,14; Mr 14,51) (s. 383).

Strach: **юноша** 'młodzieniec (od 15 do 20 lat)' (s. 326).

Derksen: przymiotnik **jûnъ* 'young' (s. 208).

Definicje leksemu **юноша** zawarte w słownikach Znoski i Stracha lokują jego znaczenie na ostatniej pozycji w chronologicznej skali, na której znajdują się cerkiewnosłowiańskie wyrazy **младенецъ** (do 7 lat) – **отрокъ** i **юнота** (7–15 lat) – oraz właśnie **юноша** (15-20 lat). Wydaje się, że potencjał synonimiczny tego wyrazu – jeśli chodzi o nazywanie dzieci i osób młodych – jest najsłabszy spośród wszystkich przedstawionych wyżej leksemów.

SJS: **чѧдо** 'dítě', 'syn' (t. IV, s. 913).

StslS: **чѧдо** 'дитя, ребенок' (s. 788).

StbR: **чѧдо** 'чедо, рожба, дете, потомък', прен. 'духовен последовател, наследник' (t. II, s. 1215).

Diačenko: **чадо** 'дитя, сын, юноша, духовный сын' (s. 808).

Petković: **чадо** 'чедо, дете, син'; 'духовни син' (s. 311–312).

Bončev: **чадо** 'чедо, рожба, дете (син, дъщеря)'; 'чедо (нежно обръщение към по-млад човек)" 'духовен син или дъщеря'; 'потомък, син, внук' (t. II, s. 329).

Znosko: **чадо** 'dziecko, syn; młodzieniec'; 'syn duchowy'; 'dziewczę'; 'dziecię' (s. 375).

Strach: **чадо** 'dziecię, dziecko (syn lub córka)' (s. 323).

Derksen: **čędo*; **čęda*; **čędъ* 'child' (s. 88).

Definicje oraz odnotowane w słownikach użycia leksemu **чѧдо** / **чадо** wskazują, z jednej strony, na hiperonimiczną rolę tego wyrazu i jego zbliżone znaczenie do rzeczownika **дѣти**, z drugiej zaś – na zdecydowanie częstsze panchroniczne użycie, w którym istotny jest nie wiek nazywanej osoby, a wspomniana na początku artykułu relacja pokrewieństwa (relacja 'bycia potomkiem' w znaczeniu dosłownym lub przenośnym) wobec innych osób oraz wobec Boga.

Dla uzupełnienia obrazu opisy analizowanych w tym artykule leksemów sprawdzono w dwóch dodatkowych specjalistycznych źródłach leksykograficznych: cerkiewnosłowiańsko-rosyjskim słowniku paronimów[19] oraz słowniku fra-

[19] О. А. Седакова, *Словарь трудных слов из богослужения. Церковнославяно-русские паронимы*, Москва 2008.

zeologicznym języka scs[20]. Jeśli chodzi o paronimy, to zawarte w słowniku definicje i objaśnienia (choć nie wszystkie interesujące nas wyrazy zostały w nim odnotowane) pokrywają się zasadniczo z przytoczonymi wyżej. Można zwrócić uwagę na komentarz do wyrazu младенецъ, uszczegóławiający i uzupełniający definicje podane w większości wykorzystanych słowników: ‘ребенок прибл. до 7 лет’, **ссоуцее** ‘грудной’ (wyraz występujący w cytacie z P. Mohyły), znaczenie tożsame z **отроча** (s. 178).

Biblijne frazeologizmy z kolei, w których odnotowano leksemy nazywające dzieci lub derywaty takich wyrazów, są następujące:

> **Грѣхъ юности чиюи** ‘безрассудные ошибки, совершенные по неопытности, незрелости, незнанию’ = грехи молодости (s. 152-153).
>
> **Извити вьсѧ отрокы** ‘уничтожить, убить всех детей’ = избиение младенцев (s. 202).
>
> **Извръщи отрочѧ = проказити отрочѧ** ‘изгнать плод, избавиться от беременности’, bułg. ‘абортирам’ (s. 202-203).
>
> **Из младъ ногътии = из млады връсты; из, отъ млады отрочины; отъ млада въздраста** = ‘с самого раннего возраста’ (s. 208).
>
> **Младьньци извиени** (**Христа ради**) ‘невинные жертвы’ = избиение младенцев (s. 234).
>
> **Чѧда авраамлѩ = сѣм авраамлю, сѣмѧ давыдово** ‘потомки Авраама, иудейский народ, евреи-христиане’ (s. 359).
>
> **Чѧда свѣта, свѣтоу** (por. **чѧда праха**) ‘люди, обращенные в христианскую веру, добродетельные, праведные; носители христианской морали’ = чадо света (s. 359-360).
>
> **Чѧда ѩже потомь** ‘будушие поколения’ (s. 360).
>
> **Чѧдьночѧдыи, единочѧдыи, иночѧдыи сынъ, отрокъ; сынъ юдьночѧдыи, единочѧдыи** = ‘единственный (о ребенке мужского пола у родителей); единородный’ (s. 366).

Jak widać, wśród tych frazeologizmów znajdują się zarówno takie, które zawierają interesujące nas leksemy w znaczeniu przenośnym, przede wszystkim z wyrazem **чѧда** (co może wynikać ze stwierdzonej wyżej atemporalności i hiperonimii tego wyrazu), jak i takie, gdzie użyta terminologia wiekowa nawiązuje do zasygnalizowanych wyżej zakresów znaczeniowych poszczególnych jednostek wyrazo-

[20] *Фразеологический словарь старославянского языка*, отв. ред. С. Г. Шулежкова, Москва 2011.

wych, przy zachowaniu bliskoznaczności umożliwiającej zamienne stosowanie niektórych form (np. **избити отрокы** vs. **младьньци избиени**). Dodajmy, że słownik nie notuje frazeologizmów cerkiewnosłowiańskich, w których występuje wyraz **дѣти** lub jego derywaty.

Poczynione w tym krótkim przeglądzie cerkiewnosłowiańskich wyrazów nazywających dzieci lub osoby młode wstępne obserwacje można i należy oczywiście doprecyzować i zweryfikować. Kierunków takich ewentualnych dalszych badań może być kilka. Po pierwsze – szczegółowych danych na temat użycia i kontekstowych konotacji lub implikacji poszczególnych leksemów dostarczyć mogą badania tekstowe, oparte na korpusach zawierających źródła cerkiewnosłowiańskie. Przykładem takiego korpusu może być chociażby cerkiewnosłowiańska część Narodowego Korpusu Języka Rosyjskiego[21] tworzonego przez lingwistów z Rosyjskiej Akademii Nauk. Po drugie – należałoby dokładnie prześledzić sposoby opisywania wyżej wymienionych i innych pokrewnych leksemów w słownikach historycznych poszczególnych języków słowiańskich, także w relacji do użyć współczesnych. Po trzecie – istotne jest systematyczne uwzględnienie podstawy greckiej źródeł w języku scs. i ncs. i korelacji pomiędzy znaczeniem użytych w nich wyrazów a odpowiednikami słowiańskimi. Przydatne mogą być w tym względzie ukazujące się w ostatnich latach indeksy i słowniki grecko-(staro)cerkiewnosłowiańskie[22]. Po czwarte wreszcie – inspirujące może być przeanalizowanie istniejących przekładów z różnych odmian języka cerkiewnosłowiańskiego, w szczególności – ze względu na dużo mniejszy stopień synonimii międzyjęzykowej – przekładów na język polski. Implikacje translatorskie związane z doborem właściwych odpowiedników leksykalnych mogą nie tylko ukazać nam strategie przekładowe czy kunszt tłumacza, ale także odsłonić dodatkowe znaczeniowe i kontekstowe niuanse leksyki cerkiewnosłowiańskiej.

[21] Национальный корпус русского языка: <https://ruscorpora.ru/new/search-orthlib.html>.

[22] Np. *Řecko-staroslověnský index / Index verborum graeco-palaeoslovenicus*, hl. red. E. Bláhová, t. I, Praha 2008–2014 (fasciculus 1–8) oraz *Гръцко-църковнославянски речник* (съставен от Иван Христов въз основа на *Речника на църковнославянския език* от архимандрит д-р Атанасий Бончев), Зографски манастир, Света Гора Атон 2019.

SUMMARY

Ivan N. Petrov

Church Slavic Descriptions for Children and Youth in Selected Lexicographic Sources

Keywords: names for youth, (Old) Church Slavic language, lexicography, synonymy, biblical phraseology

This article discusses the description of the meaning of nouns (and some derivatives) that refer to children and youth in the Church Slavic language (both Old and New Church Slavic). It provides a compilation and comparison of entries and definitions extracted from the most important and, possibly, the newest lexicographic sources of the Church Slavic language: definitional dictionaries, bilingual dictionaries, a paronym dictionary, and a phraseological dictionary. The observations concern the degree of concretization of individual lexemes' meaning, the scope of synonimization and lexicological hierarchy within a given semantic field, as well as the possibilities of using the analyzed words in a general or figurative sense noted in the dictionaries. Based on the review of the existing lexicographic sources, postulates are formulated regarding further possible directions of linguistic and translational analysis of the subject lexis.

Latopisy Akademii Supraskiej
11

Сергей Темчин
ORCID 0000-0002-6706-5963
Институт Литовского Языка, Вильнюс

Свв. Борис и Глеб и Вифлеемские младенцы: между языком и литературой

Ключевые слова: древнерусская агиография, Вифлиемские младенцы, свв. Борис и Глеб, св Иоанн Златоуст, св. Прокл Константинопольский, литературные цитаты, интертекстуальная связь

Ранее было показано, что древнерусский культ свв. Бориса и Глеба основан на агиографическом образе Вифлеемских младенцев (обычно почитаются 29 декабря), избиенных иудейским царем Иродом в поисках родившегося Иисуса Христа с целью заранее обезопасить себя от потенциального претендента на царский престол[1]. Основанием для этого послужили:

а) дословная цитата из церковнославянского перевода Гомилии Иоанна Златоуста (Прокла Константинопольского) о Ироде и о младенцах в анонимном *Сказании о Борисе и Глебе*: «Се нѣсть оубииство, нъ сырорѣзание»;

б) наличие 13 смысловых схождений агиографического образа Бориса и Глеба с агиографическим образом Вифлеемских младенцев в посвященных им византийских гомилиях, лишь два из которых являются часто употребляемыми топосами.

Этот факт привлек внимание исследователей древнерусской агиографии XVII в., посвященной святым детям[2], был принят некоторыми специалистами по древнерусской литературе древнейшего периода[3], но вызвал критиче-

[1] С. Ю. Темчин, *«СЕ НЕСТЬ УБИЙСТВО, НО СЫРОРЕЗАНИЕ»: Агиографический образ Вифлеемских младенцев как концептуальная основа борисоглебского культа*, [в:] *Именослов: История языка. История культуры*, ред. Ф. Б. Успенский, (*Труды Центра славяно-германских исследований Института славяноведения РАН*, вып. 2), Москва 2012, с. 216–230.

[2] А. А. Романова, *Почитание святых детей как феномен русской святости в XVII веке*, «Научный диалог», 2016, № 9 (57), с. 206.

[3] И. Чекова, *Първите староруски князе светци (образи, символика, типология)*, София 2013, с. 146.

ские замечания Андрея Михайловича Ранчина[4], опубликованные практически дословно не менее четырех раз и также получившие поддержку[5].

Одновременно выяснилось, что сходство гибели Бориса и Глеба с избиением Вифлеемских младенцев было отмечено, хотя и поверхностно, еще до выявления цитаты из Гомилии Иоанна Златоуста (Прокла Константинопольского) о Ироде и о младенцах в древнерусском *Сказании о Борисе и Глебе*[6]. Обнаружено также еще одно текстуальное подтверждение данной концептуальной модели: Суздальская летопись по Лаврентьевскому списку под 1217 годом, в рассказе об убийстве рязанским князем Глебом Владимировичем и его братом Константином родного брата Изяслава и пятерых двоюродных братьев на княжеском съезде в Исадах, содержит краткое упоминание (в качестве исторического прецедента) об убийстве Святополком Владимировичем своих братьев (т.е. Бориса и Глеба), отсылающее к статье 1015 года *Повести временных лет* (далее – ПВЛ), но в то же время содержащее парафраз заключительного фрагмента переводного проложного чтения Вифлеемским младенцам[7].

Высказанные А. М. Ранчиным замечания связаны с теоретическими и методологическими вопросами общефилологического и собственно лингвистического характера, подлежащими разбору. Рассмотрим их по раздельности.

Языковое (лексическое) заимствование vs литературная цитата

Текстуальная связь *Сказания о Борисе и Глебе* с переводной гомилией Иоанна Златоуста (Прокла Константинопольского) о Ироде и о младенцах

---

[4] А. М. Ранчин, *Борис и Глеб*, (*Жизнь замечательных людей*, вып. 1630(1430)), Москва 2013, с. 202, 285; idem, *Почитание святых Бориса и Глеба: К вопросу об образцах*, [в:] *Тезисы докладов участников VII Международной конференции «Комплексный подход в изучении Древней Руси»*, «Древняя Русь: Вопросы медиевистики», 2013, № 3(53)); idem, *Памятники Борисоглебского цикла: Текстология, поэтика, религиозно-культурный контекст*, Москва 2017, с. 165–166; idem, *К интерпретации небиблейских паремийных чтений Борису и Глебу: Образ Святополка Окаянного*, «Древняя Русь: Вопросы медиевистики», 2020, № 3(81)), с. 89.

[5] S. Griffin, *The liturgical past in Byzantium and Early Rus*, Cambridge 2019 (= *Cambridge Studies in Medieval Life and Thought Fourth Series*, vol. 112), с. 197.

[6] J. Howard-Johnston, *Introduction*, [в:] *The cult of saints in Late Antiquity and the Middle Ages: Essays on the contribution of Peter Brown*, ред. J. Howard-Johnston, P. A. Hayward, Oxford–New York 1999, с. 11.

[7] С. Ю. Темчин, *Суздальская летопись о братоубийстве в Исадах (статья 1217 г.) и проложная статья Вифлеемским младенцам: Святополк Окаянный как иудейский царь Ирод Великий*, «Studi Slavistici», vol. 17/2, 2020, с. 7–13.

представлена московским литературоведом так, словно она имеет чисто лингвистический характер:

> Это редкое слово сырорѣзание (в значении ‘предание преждевременной, ранней смерти’) […] Отрицать влияние одной из проповедей, посвященных вифлеемским младенцам, на житие святых братьев, по-видимому, невозможно. Но из этого нельзя делать вывод, что почитание вифлеемских младенцев явилось образцом при формировании борисоглебского культа […][8].

Как видим, известный специалист по Борисоглебскому циклу называет *Сказание о Борисе и Глебе* житием, но это не принципиально для обсуждаемого вопроса.

Складывается любопытная ситуация: там, где языковед видит литературное явление (дословное цитирование), относящееся к плану содержания, литературовед видит лишь языковое (лексическое) заимствование, касающееся исключительно плана выражения. Более того, фраза «Се нѣсть оубиство, нъ сырорѣзание», определенная как цитата конкретного источника, приводится А. М. Ранчиным в качестве примера характерных для *Сказания* стилистических приемов[9], что было бы невозможно в случае признания ее цитатного характера (т.е. исконной инородности).

Определение статуса указанного слова – языковое (лексическое) заимствование или часть литературной цитаты – непосредственно связано с признанием его имманентности по отношению к *Сказанию о Борисе и Глебе* в первом случае или же, наоборот, его инородности – во втором. Лишь в последнем случае лексема может служить признаком интертекстуальных связей, способных прояснить общую концепцию всего литературного произведения.

В языкознании (и филологических науках в целом) изучение более высоких уровней языка требует одновременного рассмотрения единиц более низких уровней, но не наоборот. Если фонетическое исследование может обойтись без учета составляемых звуками морфов, то изучение последних невозможно без обращения к фонетике (за счет чего и существует морфонология как раздел морфологии). Поскольку текст является высшим языковым уровнем и одновременно единственным способом существования литературного произведения, то аналогичным образом строятся отношения между языкознанием и литературоведением: последнее неизбежно предполагает

---

[8] А. М. Ранчин, *Памятники Борисоглебского цикла*…, с. 165–166.

[9] Ibidem, с. 143.

рассмотрение чисто языковых средств создания литературного текста (за счет чего и возникает смежная по своему положению, но литературоведческая по сути область лингвопоэтики), тогда как лингвистика свободна от необходимости рассмотрения собственно литературных сущностей изучаемых текстов.

Какова же природа установленной связи *Сказания о Борисе и Глебе* с церковнославянским переводом византийской гомилии? Оба произведения содержат одинаковый текстовой фрагмент «Се нѣсть оубииство, нъ сырорѣзание», состоящий из пяти лексем, четыре из которых изменяются морфологически; последние представлены идентичными словоформами, расположенными в той же самой последовательности, связанными друг с другом одинаковыми морфологическими и семантическими отношениями и составляющими полное распространенное предложение с однородными членами того же самого синтаксического строения. Перед нами единица высшего языкового уровня (текста), являющая частью литературного произведения. Здесь можно говорить о лексике не самой по себе, а как частном (лексическом) аспекте анализа литературного дискурса.

Ситуация несводима к тому, что автор *Сказания о Борисе и Глебе* почерпнул редкое слово «сырорѣзание» из церковнославянского перевода византийской гомилии и употребил ее в своем оригинальном произведении. Тождественная фраза двух произведений, несмотря на свой небольшой объем, насколько лингвистически сложна, что, не являясь связанным (фразеологическим) сочетанием слов, полностью исключает вероятность случайного совпадения фрагмента двух произведений, написанных независимо друг от друга.

Поскольку рассматриваемая фраза в церковнославянском переводе византийской гомилии является переводом с греческого (Τοῦτο οὐκ ἔστι φοτοκτονῆσαι, αλλὰ ἀωροτομῆσαι ‘Это (значит) не убивать, а преждевременно резать’), то данный литературный контекст должен быть признан для нее исходным, а наличие того же фрагмента в *Сказании о Борисе и Глебе* – результатом заимствования, причем не непосредственно из греческого, а из уже существовавшего славянского перевода, о чем однозначно свидетельствует тождественное с источником языковое выражение.

Перед нами текстовой фрагмент, свидетельствующий об однонаправленной интертекстуальной связи: церковнославянская версия гомилии о Ироде и о младенцах → древнерусское *Сказание*. Но имеет ли эта связь литературное значение, а если да, то насколько оно концептуально и важно для раскрытия авторского замысла и общего смысла произведения, использующего такую

цитату? Ответу на этот вопрос способствует рассмотрение места заимствованной фразы в контексте *Сказания о Борисе и Глебе*. Она вложена анонимным древнерусским автором в уста своего главного героя – Глеба, который, цитируя византийскую гомилию, имплицитно, но вполне определенно ассоциирует самого себя с Вифлеемскими младенцами, погубленными Иродом.

Поскольку А. М. Ранчин проводит различие между цитатой (функциональным воспроизведением фрагмента чужого текста, отсылающего к своему источнику) и заимствованием (нефункциональным воспроизведением фрагмента чужого текста)[10], то следует специально отметить, что интересующая нас фраза использована в том месте *Сказания*, где Глеб декларирует свой исключительный – двойной – младенческий статус: «Азъ, братіє и зълобіємь, и възрастъмь еще младеньствую. Се нѣсть убінство, нъ сыроръзаніє»[11]. Непосредственное соседство оригинальной (а не заимствованной) декларации своего абсолютного младенчества с воспроизведением фрагмента *Гомилии* Иоанна Златоуста (Прокла Константинопольского) о Ироде и о младенцах не позволяет сомневаться в том, что перед нами именно функциональная цитата, а не случайное текстовое заимствование.

Автор Сказания позаботился о том, чтобы это соотнесение прозвучало в произведении наиболее авторитетным образом: от лица главного героя накануне гибели, в виде самоидентификации. Другое дело, что заметить и оценить такую цитату могли лишь читатели, хорошо знакомые с источником заимствования. Последний предназначался к публичному прочтению за церковной службой один раз в год (29 декабря).

Смысловые схождения

Выявленные смысловые параллели перечислены и оценены А. М. Ранчиным так (для удобства читателя я ввожу в цитату их нумерацию):

> […] [1] убийство, совершаемое правителем; [2] устранение возможного конкурента; [3] поднятие руки на несовершеннолетних как преступление; [4] убийство соплеменником или близким родственником; [5] убийство в разных местах; [6] преступление, совершаемое по дьявольскому наущению; [7] ночное предупреждение (ангел велит Иосифу и Марии бежать с младенцем Христом в Египет, а Передслава ночью извещает Ярослава

[10] А. М. Ранчин, *К интерпретации небиблейских паремийных чтений*…, с. 88–89.

[11] Цитируется по реконструкции приближенно восстановленного оригинала: С. А. Бугославский, *Текстология Древней Руси*, т. 2: *Древнерусские литературные произведения о Борисе и Глебе*, Москва 2007, с. 540.

> о злодеянии Святополка); [8] убийство как богоборческий грех; [9] неизбежность наказания преступника; [10] невинность жертв; [11] вознаграждение непротивленчества Богом; [12] святость как награда за страдание; [13] и младенцы, и Борис и Глеб пострадали за Христа. Но, кроме одного, все эти мнимые соответствия – не более чем «общие места» церковной книжности. Вроде бы единственное исключение – это предупреждение об опасности, однако между явлением ангела Иосифу и вестью Передславы Ярославу и запоздавшим предупреждением Глеба Ярославом просто нет ничего общего[12].

Во-первых, корпус из 13 выявленных параллелей оценен весьма различным образом: я признаю наличие в нем двух часто употребляемых топосов (№ 6, 12), тогда как А. М. Ранчин «общими местами» церковной книжности считает двенадцать соответствий (все, кроме № 7), названных им мнимыми. Исследователь никак не комментирует столь значительную разницу в оценке того же самого материала и не приводит ни примеров, ни иных доказательств топосной природы десяти соответствий, относительно которых мнения разошлись. Он даже не уточняет, какую именно церковную книжность (древнерусскую или вообще европейскую) и какого именно времени (середины XI–начала XII века или же всего Средневековья) он имеет в виду. Возможно, дело тут не в литературной традиции или хронологии, а в различном понимании «общих мест».

Во-вторых, позиция А. М. Ранчина была бы приемлема, если бы он смог привести в качестве примера хотя бы одно произведение любого жанра, кроме произведений Борисоглебского цикла и *Гомилии* Иоанна Златоуста (Прокла Константинопольского) о Ироде и о младенцах, в котором были бы одновременно представлены выделенные мною параллели № 1, 3, 4, 5, 6, 8, 10, 13. Лишь так возможно доказать случайный характер столь многомерного совпадения указанных текстов.

Даже если кому-либо удастся доказать топосную природу всех выявленных параллелей по отдельности, то это не будет иметь решающего значения ввиду их комплексного характера в данном конкретном случае. Наличие в сопоставляемых произведениях даже одного отдельно взятого общего топоса может в некоторых случаях служить текстологической приметой[13]. Это тем более так при общности целого комплекса смысловых аналогий, если

---

[12] А. М. Ранчин, *Памятники Борисоглебского цикла*…, с. 165–166.

[13] См. С. А. Семячко, *Топос как текстологическая примета*, [в:] *Мавродинские чтения 2018: Материалы Всероссийской научной конференции, посвященной 100-летию со дня рождения Владимира Васильевича Мавродина*, ред. А. Ю. Дворниченко, Санкт-Петебург 2018, с. 131–134.

они, как в нашем случае, не являются взаимосвязанными, т.е. сводимыми к одному порождающему механизму, который можно было бы признать случайным совпадением.

Хотя с памятниками Бориглебского цикла сопоставлялись семь византийских текстов, так или иначе посвященных Вифлеемских младенцам, наибольшее количество смысловых соответствий обнаружено в одной относительно краткой *Гомилии* Иоанна Златоуста (Прокла Константинопольского) о Ироде и о младенцах: здесь присутствуют параллели № 1, 3, 4, 5, 6, 8, 10, 13, из которых лишь одна (№ 6) является несомненным топосом. Общность иных семи параллелей не может быть признана случайной (даже если будет доказан их топосный характер) ввиду их комплексного характера и однозначно указывает на конкретное литературное произведение, лежащее в основе древнерусско-библейской аналогии (Борис и Глеб – Вифлеемские младенцы).

В-третьих, одно смысловое соответствие (№ 7) А. М. Ранчин не склонен считать «общим местом»: «Вроде бы единственное исключение – это предупреждение об опасности, однако между явлением ангела Иосифу и вестью Передславы Ярославу и запоздавшим предупреждением Глеба Ярославом просто нет ничего общего»[14]. Однако в критикуемом им тексте не шла речь о предупреждении Глеба Ярославом – этот мотив, не имеющий отношения к делу, добавлен самим А. М. Ранчиным. Такой полемический ход хорошо известен: приписывание критикуемой позиции не относящихся к делу аргументов традиционно используется для ее дискредитации. Вывод о том, что между сопоставляемыми событиями «просто нет ничего общего», стал возможным именно потому, что к проводимому сопоставлению двух ситуаций (вестью ангела Иосифу и Предславы Ярославу) самовольно добавлена третья – не относящееся к делу предупреждение Глеба Ярославом.

В действительности речь идет о следующей параллели: неудаче Ирода, стремившегося, но не сумевшего убить Христа, способствовало ночное знамение ангела Иосифу бежать вместе с Марией и Младенцем в Египет (Мф 2.13) – в разгар борьбы Святополка с младшими братьями Ярослав оказывается вдали от Киева – в Новгороде, где принимает «ночную предостерегающую весть» от своей сестры Предславы: «В ту же нощь приде елу [т.е. Ярославу] вѣсть ис Кыева [в Новгород] отъ сестры его Передъславы: отець ти умерлъ, а Святополкъ сѣдить въ Кыевѣ, убивъ Бориса, а на Глѣба посла; а блюдися сего повелику» (статья 1015 г. ПВЛ)[15].

[14] А. М. Ранчин, *Памятники Борисоглебского цикла*…, с. 166.

[15] Цитируется по реконструкции древнейшего доступного для восстановления текста: С. А. Бугославский, *Текстология Древней Руси*, т. 1: *Повесть временных лет*, Москва 2006, с. 180.

Легко заметить, что это соответствие связано не с Борисом и Глебом, а с Ярославом Мудрым, который поставлен во многомерную аналогию Иисусу Христу: а) в обоих случаях мы видим ночную (т. е. тайную) весть; б) называющую источник угрозы (Ирод – Святополк); в) которым оказывается действующий правитель (иудейский царь – севший на киевское княжение Святополк, ср. «а Святополкъ сѣдить въ Кыевѣ»); г) предписывающую остерегаться его (бежать в Египет – блюдися сего повелику, что предполагает: оставайся в Новгороде); д) ввиду смертельной опасности: предстоящей (Мф 2.13: «ибо Ирод хочет искать Младенца, чтобы погубить Его») – уже имеющей прецеденты («убивъ Бориса, а на Глѣба посла»); е) направленной на адресата ночной вести (Иосифа с Марией и младенцем Иисусом, чтобы обезопасить последнего – Ярослава Мудрого, который совмещает в себе адресата вести и оберегаемое лицо, ср. «а блюдися сего повелику»).

Эта ночная весть оказывается весьма важной, поскольку явно показывает (независимо от того, какова была историческая реальность), что угроза со стороны вокняжившегося Святополка распространялась также на Ярослава Мудрого: Святополк хотел убить также Ярослава (иначе предупреждение Предславы не имело бы смысла), но не сумел этого сделать из-за пребывания последнего в Новгороде – так же, как царь Ирод стремился, но не смог убить Иисуса, уже пребывавшего в Египте.

Разумеется, древнерусские события и даже их представление в письменных памятниках не могут в точности совпадать с библейскими. Речь идет лишь об их апостериорном осмыслении в библейском ключе, для чего нет необходимости в тождестве: вполне достаточно частичной, но концептуальной и опознаваемой аналогии.

Примечательно, что древнерусские памятники середины XI – начала XII века непосредственным образом продолжают ее: в *Слове о законе и благодати* и в ПВЛ Владимир Креститель показан как Иоанн Предтеча[16].

[16] С. Ю. Темчин, *Библейские истоки «предсмертной» фразы киевского князя Владимира Святославича в Повести временных лет*, [в:] *Комплексный подход в изучении Древней Руси: Материалы X Международной конференции (9–13 сентября 2019 г., Москва, Россия)*, ред. Е. Л. Конявская, Москва 2019, с. 196–198; idem, *Владимир Креститель как Иоанн Предтеча в «Слове о законе и благодати» киевского митрополита Илариона*, [в:] *У истоков и источников: на международных и междисциплинарных путях: Юбилейный сборник в честь Александра Васильевича Назаренко*, ред. Ю. А. Петров, Москва – Санкт-Петербург 2019, с. 416–427; ср. С. Ю. Темчин, *Фольклорные истоки «предсмертной» фразы киевского князя Владимира Святославича в «Повести временных лет»*, [в:] *Восточная Европа в древности и Средневековье*, ред. Е. А. Мельникова, *Чтения памяти члена-корреспондента АН СССР Владимира Терентьевича Пашуто*, вып. 32: *Сравнительные исследования социокультурных практик*, Москва 2020, с. 217–222.

В результате три древнерусских произведения древнейшей поры вырисосывают, дополняя друг друга, ту же самую древнерусско-библейскую аналогию, которая относится не к одному какому-либо лицу, а одновременно охватывает многих деятелей и даже топонимы, т.е. является полиактантной (некоторые из этих соответствий хорошо известны): Святополк – Ирод Великий и Ирод Агриппа[17]; Борис и Глеб – Вифлеемские младенцы; Ярослав Мудрый – Иисус Христос; Предслава – явившийся ночью ангел господень; Владимир Святославич – Иоанн Креститель; Новгород – Египет; Киев – Иерусалим[18]; места гибели Бориса и Глеба – пределы Вифлеема.

В указанных древнерусских произведениях эти соответствия не названы, но предполагаются цитированием прецедентного текста – *Гомилии* Иоанна Златоуста (Прокла Константинопольского) о Ироде и о младенцах. Дословная цитата требовалась здесь потому, что связь с гомилетическим произведением была бы не столь заметной читателям, тогда как для соотнесения древнерусской ситуации с Евангелием было достаточно даже аллюзий: они гораздо легче опознавались, поскольку эта новозаветная книга была известна древнерусским читателям лучше всех остальных (не только библейских).

В своей новой работе А. М. Ранчин признал: «Однако, судя по всему, […] для автора Сказания о Борисе и Глебе Святополк соотносился с Иродом Великим, причем злодеяния обоих могли мыслиться как посягательство на Христа»[19]. Здесь мы видим смешение разных частей аналогии: посягательство Ирода на жизнь Христа, избежавшего смерти и воцарившегося – угроза со стороны Святополка Ярославу, оставшемуся в живых и севшему на киевский стол. По этой аналогии, на Христа посягал Ирод, а Святополк – на Ярослава.

Критическая позиция исследователя

Итак, А. М. Ранчин произвел с рассматриваемым материалом несколько процедур:

---

[17] А. М. Ранчин, *Вертоград Златословный: Древнерусская книжность в интерпретациях, разборах и комментариях*, (Новое литературное обозрение, *Научное приложение*, вып. 60), Москва 2007, с. 78; idem, *К интерпретации небиблейских паремийных чтений*…, с. 89–90; И. Н. Данилевский, *Герменевтические основы изучения летописных текстов. Повесть временных лет*, изд. 2-е, перераб. и доп., Санкт-Петербург 2019, с. 114–116, 277; С. Ю. Темчин, *Суздальская летопись о братоубийстве в Исадах*… .

[18] И. Н. Данилевский, *Древняя Русь глазами современников и потомков (IX–XIII вв.): Курс лекций*, изд. 2-е, перераб. и доп., Москва 2001, с. 355–368; В. Ричка, *Київ – другий Єрусалим (з історії політичної думки та ідеології середньовічної Русі)*, Київ 2005.

[19] А. М. Ранчин, *К интерпретации небиблейских паремийных чтений*…, с. 90.

1) представил звучащую в *Сказании* самоидентификацию Глеба с Вифлеемскими младенцами (произведенной посредством точной цитаты из церковнославянского перевода византийской гомилии) в качестве чистого языкового (лексического) заимствования, сведя таким образом выявленную интертекстуальную связь до максимально низкого уровня –заимствования отдельного слова, отказав таким образом этому факту в концептуальной значимости;
2) добавил не относящееся к делу предупреждение Глеба Ярославом к выявленному содержательному соответствию (№ 7), что позволило свести его на нет, не считая при этом «общим местом»;
3) объявил многочисленные смысловые схождения *Сказания о Борисе и Глебе* с византийскими гомилиями о Вифлеемских младенцах, в том числе со *Словом* Иоанна Златоуста (Прокла Константинопольского), «общии местами» церковной литературы.

Исследователь обошел молчанием тот факт, что три древнерусских памятника середины XI – начала XII века (*Слово о законе и благодати* митрополита Илариона, ПВЛ и *Сказание о Борисе и Глебе*), дополняя друг друга, развивают ту же самую полиактантную древнерусско-библейская аналогию, охватывающую сразу нескольких исторических деятелей и даже топонимы.

Любопытно, что автор, специально занимавшийся проблемой взаимного разграничения топосов и цитат[20], в данном случае не признал выявленную цитату и объявил топосами практически все обнаруженные содержательные параллели произведений Борисоглебного цикла с византийскими гомилиями о Вифлеемских младенцах.

В результате остается непонятным, на чем именно основано его признание: «[…] осмысление фигуры отрока Глеба в Сказании об убиении Бориса и Глеба, по-видимому, действительно соотносится с мотивом в одной из переведенных с греческого проповедей, посвященной вифлеемским младенцам. Однако Борис по возрасту так же, как и Святослав, никак не подходит на роль хотя бы «относительного» сверстника жертв Ирода»[21], ведь «[…] достигший взрослых лет Борис, «главный» святой в этой паре, никак не соотносится с новорожденными и годовалами детьми, погубленными Иродом»[22].

Признание Бориса «главным» святым в паре основано на том, что «<м>нение, что культ святых братьев был первоначально глебоборисовским, а не

[20] А. М. Ранчин, *О топике в древнерусской словесности: к проблеме разграничения топосов и цитат*, «Древняя Русь: Вопросы медиевистики», 2012, № 3(49), с. 21–32.

[21] А. М. Ранчин, *Памятники Борисоглебского цикла*…, с. 134.

[22] Ibidem, с. 166.

борисоглебским, не бесспорно»[23], несмотря на то, что «[…] известие Сазавской хроники [т.е. Сазавского продолжения (втор. пол. XII в.) Чешской хроники Козьмы Пражского – С. Т.] о перенесении частиц мощей братьев в Сазавской монастырь свидетельствует все-таки о первоначальном «глебо-борисовском» характере почитания […]»[24].

С другой стороны, исследователь признает молодой возраст Бориса (который был старше Глеба): «Ср. юный возраст Бориса и особенно Глеба и их ранние изображения, где Борис представлен безбородым»[25]; «Я, как и А. Поппэ, склонен доверять указанию борисоглебских житий на юношеский возраст Бориса и отроческий – Глеба»[26]; «В Чтении Нестора и особенно в Сказании о Борисе и Глебе не случайно подчеркнуты молодость Бориса и отроческий возраст Глеба […]»[27].

При этом аналогию с Вифлеемскими младенцами А. М. Ранчин, видимо, готов принять лишь в том случае, если бы молодым князьям на момент убийства было «от двух лет и ниже» (Мф 2.16). Но ведь аналогия предполагает не точное, а концептуальное совпадение, которое заключается не в количестве прожитых лет, а в том, что властвующий правитель стремился убийством ни в чем не повинных молодых людей устранить своего потенциального конкурента, но так и не смог этого сделать.

Формирование и развитие образа Вифлеемских младенцев, евангельское описание избиения которых (Мф 2.16–18) имеет, как известно, легендарный характер[28], растянулось на многие века[29]. В результате их культ вышел за пределы чисто богослужебного почитания и церковного искусства, охватив

---

[23] Ibidem, с. 415.

[24] Ibidem, с. 416.

[25] Ibidem, с. 166.

[26] Ibidem, с. 209, прим. 30.

[27] Ibidem, с. 243.

[28] П. Е. Люкимсон, *Царь Ирод*, (*Жизнь замечательных людей*, вып. 1729(1529)), Москва 2015, с. 213–214.

[29] Ch. Raynaud, *Le massacre des Innocents: évolution et mutations du XIIIe au XVe s. dans les enluminures*, [в:] *Le corps et ses énigmes au Moyen Âge: Actes du colloque (Orléans 15–16 mai 1992)*, ред. B. Ribémont, Caen 1993, с. 157–183; P. A. Hayward, *Suffering and innocence in Latin sermons for the Feast of the Holy Innocents, c. 400–800*, [в:] *The Church and childhood: Papers read at the 1993 summer meeting and the 1994 winter meeting of the Ecclesiastical History Society*, ред. D. S. Wood (*Studies in Church History*, vol. 31), Oxford 1994 с. 67–80; idem, *Demystifying the role of sanctity in Western Christendom*, [в:] *The cult of saints in Late Antiquity and the Middle Ages: Essays on the contribution of Peter Brown*, ред. J. Howard-Johnston, P. A. Hayward, Oxford–New York 1999, с. 132–135; M. J. Mans, *The early Latin Church Fathers on Herod and the Infanticide*, [в:] *Hervormde teologiese studies*, vol. 53, No 1/2, 1997, с. 92–102; S. Oosterwijk, *"Long lullynge haue I lorn!": The Massacre of the Innocents in word and image*, [в:] *Medieval English Theatre*, vol. 25, 2003, с. 3–53.

также литургическую драму и исполнявшиеся на народном языке мистерии, и неоднократно использовался в Западной Европе в качестве параллели при описании и/или осмыслении реальных исторических лиц и событий:

1) различных детей-мучеников, которые обычно бывали намного старше Вифлеемских младенцев, как, например, двенадцатилетний Вильям из Норвича (†1144);
2) Крестового похода детей 1212 г.;
3) убийства «принцев в Тауэре» (1483): Эдуарда V и Ричарда Грея, сына и пасынка английского короля Эдуарда IV;
4) Варфоломеевской ночи во Франции (1572)[30].

Для нас особенно интересно убийство потенциальных наследников английского престола Эдуарда и Ричарда (на момент убийства им было 13 и 26 лет соответственно), типологически весьма близкое убийству Бориса и Глеба (они были примерно того же возраста), а также более раннего Крестового похода детей, в котором принимали участие совместно молодые люди и подростки[31]. Эти западноевропейские параллели показывают необоснованность сомнений в применимости того же агиографического образа Вифлеемских младенцев к Борису и Глебу ввиду их немладенческого возраста.

«Принцы в Тауэре» Эдуард и Ричард не были канонизированы, но эта типологическая параллель любопытна не только использованием образа Вифлеемских младенцев для ее описания и осмысления, но и ретростективной дискредитацией и умышленным очернением возможного заказчика их убийства Ричарда Глостера (будущего Ричарда III), проведенной Джоном Россом в его *Истории королей Англии* (рубеж 1480/1490 гг.): дьявольская сущность будущего убийцы якобы проявилась еще до его рождения, поскольку тот «пребывал в материнской утробе два года и появился на свет с зубами во рту и волосами до плеч»[32], что живо напоминает историю раз-

---

[30] S. Oosterwijk, *"Litel Enfaunt That Were But Late Borne": The image of the infans in Medieval culture in North-Western Europe*: Thesis submitted for the degree of Doctor of Philosophy at the University of Leicester, Leicester 1999, с. 174–178.

[31] *G. Dickson, Children's Crusade: Medieval history, Modern mythistory,* Basingstoke – New York 2008, с. 33–35, 137–138; S. Kangas, *The Slaughter of the Innocents and the depiction of children in twelfth- and thirteenth-century sources of the Crusades*, [в:] *The use of the Bible in crusader sources*, ред. E. Lapina, N. Morton, Leiden – Boston 2017 (*Commentaria. Sacred Texts and Their Commentaries: Jewish, Christian and Islamic*, vol. 7), с. 74–101.

[32] Е. Д. Браун, *Ричард III и «принцы в Тауэре»: рождение легенды*, [в:] *Предательство: опыт исторического анализа*, (*Одиссей: человек в истории-2012*), ред. А.О. Чубарьян, [Москва] 2012, с. 122.

вития легенды о Святополке Окаянном как «сыне двух отцов»[33]. Да и сюжетная канва обоих историй оказывается во многом схожей: как захвативший английский престол Ричард III был побежден в битве на Босвортском поле (1485) и посмертно «обличен» в убийстве «принцев в Тауэре» прибывшим из Франции Генрихом Тюдором, ставшим в результате Генрихом VII, так и захвативший киевский престол Святополк Владимирович был побежден в битве на реке Альте (1019) и посмертно «обличен» в убийстве Бориса и Глеба прибывшим из Новгорода князем Ярославом Владимировичем, ставшим в результате единовластным правителем Киевской Руси (при всем различии степени обоснованности прав на престол у Генриха Тюдора и Ярослава Мудрого). Если *История королей Англии* Джона Росса, демонизировавшая рождение Ричарда III, была политически ангажированной в пользу короновавшегося Генриха VII, то превращение под пером древнерусских книжников Святополка Владимировича в рожденного от «двух отцов» Святополка Окаянного было политически ангажированным в пользу вокняжившегося в Киеве Ярослава Мудрого.

На Руси почитание Вифлеемских младенцев было не так хорошо отрефлексировано, как в Западной Европе или Византии, но все же широко известно: их легендарное избиение описывалось в Евангелии от Матфея, их память регулярно отмечалась 29 декабря с использованием переводной византийской гомилетики и гимнографии, русские паломники игумен Даниил (нач. XII в.) и Антоний Новгородец (ок. 1200) уделили должное внимание их мощам, которые после VII века были перенесены из Вифлеема в Константинополь и положены в храме Богородицы в Халкопратии, в приделе во имя ап. Иакова, брата Господня[34]. Широкое распространение культа Вифлеемских младенцев в народе отражают восточнославянские фольклорные вертепные представления о царе Ироде[35].

Агиографический образ Вифлеемских младенцев как концептуальная основа древнерусского культа свв. Бориса и Глеба, выявляемый благодаря интертекстуальным (отнюдь не чисто языковым) связям, наглядно показывает, что осмысление собственной истории в Киевской Руси шло в рамках общеевропейских тенденций.

---

[33] С. Ю. Темчин, *Сын двух отцов: киевский князь Святополк Окаянный как второй Каин*, [в:] *Forma formans: Studi in onore di Boris Uspenskij*, ред. S. Bertolissi, R. Salvatore, vol. 2, Napoli 2010, с. 177–186.

[34] О. В. Л., А. А. Лукашевич, *Вифлеемские младенцы*, [в:] *Православная энциклопедия*, т. 8, ред. Алексий II, Москва 2004, с. 604.

[35] А. Ф. Некрылова, Н. И. Савушкина, *Народный театр*, Москва 1991, с. 300–316.

SUMMARY

Sergei Temchin
Saints Boris and Gleb and the Holy Innocents: between linguistics and literary studies

Keywords: Kievan Rus hagiography, Boris and Gleb, Holy Innocents, John Chrysostom, Proclus of Constantinople, literary citations, intertextuality

The author examines the use of the rare OSC lexeme 'syrorězanie' in the anonymous *Narration on Boris and Gleb* in order to determine its linguistic or literary status: lexical borrowing vs part of a literary quotation. The definition of this status is directly related to the possibility to admit its immanence to the *Narration* in the first case or, alternatively, its secondary nature in it. Merely in the latter case can the lexeme serve as a sign of intertextual connections that can help clarify the general concept of the *Narration on Boris and Gleb*. This question arose in connection with A. M. Ranchin's critical remarks on the idea that the hagiographic image of the Holy Innocents served as the conceptual basis for the Kievan cult of Sts Boris and Gleb. These criticisms are discussed in order to verify them.

Latopisy Akademii Supraskiej
11

Мария Спасова
ORCID 0000-0001-5697-3918
Великотърновски Университет „Св. Кирил и Св. Методий"

Децата в *Книгата Григорий Цамблак* – божествен промисъл и святост

Ключови думи: Григорий Цамблак, омилетика, промисъл, святост, предобраз, пророчество, ветхо- и новозаветен цитат

Останѣте дѣтии и не браните имъ. прити къ мьнѣ. таковъıхъ бо ѥстъ церствие небское (Мт 19:14)[1].

Идеята 11. том на „Latopisy Akademii Supraskiej" да бъде посветен на светостта на децата в православната духовна култура, е плодотворна, защото предполага целенасочен тематичен прочит на различни по жанр текстове, в които е показана детската святост. Когато започвах да ексцерпирам материала по заявена от мен тема *Децата в* Книгата Григорий Цамблак – *божествен промисъл и святост*, нямах реална представа колко широко място ѝ е отредено в проповедите на митрополит Григорий Цамблак. За избора ми има още едно немаловажно основание. През зимата на 2019–2020 се навършиха 600 години от кончината на митрополит[2] Григорий Цамблак: **҃лѣ. ҂ѕ. цкз҃.** (6927): **Тоꙗ же зимы оуꙋмре григорей митрополитъ цамъблакъ на кїевѣ. родомъ болгаринъ книженъ ѕѣлѡ ѩзоученъ оуво вѣ книжной моудрости всѧцѣй ѩз дѣст-**

[1] В. И. Ягичъ, *Quattuor evangeliorum versionis palaeoslovenicae: Codex Marianus glagoliticus – Памятникъ глаголической письменности: Маріинское четвероевангеліе*, Berolini – Санктпетербургъ 1883, с. 67.

[2] В насловите на проповедите приложенията към името на Григорий Цамблак относно митрополията, която оглавява, варират: **Григорїе архиепипа рѡсиска́го; Григориѧ архиепипа киевъско́й всеѧ роуси (Григорїе Цамбла сло сїе нагроное, бывы митрополи кїевꙋ і всеа дръжавы литѡскыа).** През последните десетилетия името Григорий Цамблак се придружава от приложенията Западноруски митрополит/Киевски и Западноруски митрополит.

ва. и҆ мнѡ́го писанїа сотвори́въ ѻ҆стави[3]. Освен това Григорий Цамблак е „…не само водещ писател в българската литература, но заема и централно място влитературата на *Slavia orthodoxa*"[4]. Доскоро повечето от неговите проповеди, които са значителна част от творческото му наследство, бяха недостъпни за специалисти, които не са слависти[5]. Липсваше дори дипломатическо издание на *Книгата Григорий Цамблак*[6], включваща в различните преписи между 17 и 21 проповеди (най-често – 18). По същество това е първият ръкописен сборник, който съдържа събрани съчинения на един единствен славянски автор. Съставен е вероятно в Русия към първата половина на XV в. През 2019 г. излезе от печат *Книгата Григорий Цамбак* с 18 проповеди, издадени по най-ранния и҆ руски препис в ръкопис № 31, ф. 199 (сбирка на П. П. Никифоров), към средата на XV в., 271 листа, Руската държавна библиотека (РГБ). Текстът на проповедите е отпечатан както на езика на оригинала, така и в превод на съвременен български език, което адресира изданието към по-широка аудитория, а не само към филолози слависти и към богослови. Изданието включва встъпителна студия[7].

През последните десетилетия научният интерес към хомилетичното наследство на Григорий Цамблак се засили. Изследванията на различни автори на отделни негови проповеди очертаха различния подход и различната методология при проучването им, а това доведе и до различни оценки и изводи в публикациите им. Единно е становището обаче, че проповедите не

---

[3] *Русский лицевой летописный свод XVI века*, том 7: Остерманов втори том, Библиотека РАН, № 31, 7. 30-2, л. 864.

[4] F. J. Thomson, *Gregory Tsamblak: The Man and the Myths*, „Slavica Gandensia", 1998, vol. 25, nr 2, c. 116.

[5] Преди няколко десетилетия Великотърновският университет „Св. Св. Кирил и Методий" планира критично издание на Събрани съчинения на митрополит Григорий Цамблак, но то все още не е реализирано.

[6] Дълги години самата аз употребявах названието *Книга Григория Цамблака*, но след като задълбочено проучих източниците, установих, че насловът на сборника с проповеди е *Книгата Григорий Цамблак*. В инвентарен опис на ръкописите в библиотеката на Кирило-Белозерския манастир до 1480 г. под № 91 присъства **Книга Григорїи Самвлакъ** от XV в. с 18 слова, собственост на инока Герман Подолни, която в 1802 г. е била унищожена (Ю. К. Бегунов, *Творческое наследие Григория Цамблака*, Велико Търново 2005, с. 17, 345). В Приложение III у Н. Дончева-Панайотва са включени снимки на страниците от същия опис, на които се споменава сборникът с Цамблакови проповеди, и на тях ясно се чете **Книга Григо||рїи Самвлакъ** (л. 130б –131а) и **Книга Григорїи Самвла҃ъ** (л. 144б) (Н. Дончева-Панайотова, *Григорий Цамблак и българските литературни традиции в Източна Европа XVII–XVII в.*, Велико Търново 2004, с. 453–455). В юлския том на Успенския комплект на Велики чети-минеи (ГИМ, Син 996, 1546 г.) в оглавлението след дата 31 юли е посочено: **да в тъй҃ минѣи кни́га григо́реи са҃влакъ** (л. 4б).

[7] М. Спасова, *Книгата Григорий Цамблак*, София 2019.

следва да се приемат за „оригинални“ творения, защото за християнското Средновековие понятието оригинално в съвременното му значение е неприложимо към хомилетичния жанр. Според общата оценка на изследвачите на неговото литературно наследство той е най-плодовитият и талантлив средновековен писател и проповедник в *Slavia orthodoxa/Slavia slavonica*[8]. Няма съмнение, че писателят Григорий Цамблак следва византийските и славянските литературни традиции и познава задълбочено най-ярките образци на ранно- и късно християнските съчинения. Това се доказва и от резултатите от проучванията на негови отделни проповеди през последните десетилетия[9]. Творчество на проповедника Григорий Цамблак не само че се вписва, но и ярко се откроява в източнохристиянската хомилетична традиция. Характерно за неговите проповеди е, че в тях се съдържат ексцерпти от творби на видни хомилетици, екзегети, агиографи, химнографи. Той заимства от различни по жанр съчинения ексцерпти от тълкувания върху библейски книги, теми, алюзии, изречения, образи, символи, епитети, сравнения и метафори. Всичко това е основание някои изследвачи да считат проповедите му за компилации[10]. Всъщност те са в духа на средновековната литературна традиция

[8] За основанията *Slavia slavonica* да замени конфесионалното *Slavia orthodoxa* у У. Р. Федер, *Версии или текстове? Княжият изборник и Изборникът на грешния Йоан и техните роднини*, „Старобългарска литература“, 2019, кн. 59–60, с. 200, бел. 4.

[9] Изследванията на проповедите на митрополит Григорий Цамблак през последните две десетилетия са посветени на тези проблеми: A. Angusheva-Tihanova, *The Mount Reflecting Heaven: The Sermon on the Transfiguration by Gregory Camblak in the Context of Byzantine and Medieval Slavic Literature*, „Byzantinoslavica“, 2004, 62, с. 217–238; А. Ангушева-Тиханова, М.-А. Джонсън, М. Димитрова, *Атонската редакция на библейските перикопи и Словото на Кирил Александрийски за пророк Даниил в творбата на Цамблак за тримата отроци в пещта и Даниил*, [в:] **Пѣниє мало Гєѡргию**. *Сборник в чест на 65-годишнината на проф. дфн Георги Попов*, София 2010, с. 309–335; А. Ангушева, М. Димитрова, *Словата за пророк Илия от Климент Охридски и от Григорий Цамблак в контекста на библейските текстове и византийската традиция (интертекстови полета и стратегии на подбора)*, [в:] *Християнска агиология и народни вярвания. Сборник в чест на ст.н.с. Елена Коцева*, съст. А. Милтенова, Ел. Томова, Р. Станкова, София 2008, с. 370–403; Д. Кенанов, *Поглед към богословието на Книга Григория Цамблака*, [в:] *Tradycje bizantyjskie. Romantyzm i inne epoki*, Warszawa 2014, с. 284–324; С. М. Шумило, Я. С. Олексенко, *Метафори-символи у творах митрополита Григорія Цамблака*, [в:] *Поетика церковної прози (XI–XX ст.). Збірник статей з літературознавства*, сост. С. М. Шумило, Чернігів 2014, с. 83–93; А. Бояджиев, Григорий Цамблак, *Слово за преподобните отци и жени в Сирна събота*, [в:] *Vis et sapientia: studia in honorem Anisavae Miltenova. Нови извори, интерпретации и подходи в медиевистиката*, София 2016, с. 626–643; А. Ангушева-Тиханова, *Григорий Цамблак и византийското наследство: екзегеза и диегеза в късносредновековната балканска риторическа традиция*, [в:] *Сребърният век: нови открития*, съст. А. Милтенова, София 2016, с. 113–133.

[10] По-подробно по този въпрос вж. М. Спасова, *Книгата...*, с. 26, бел. 119.

и са резултат от съставителство – при това не произволно, а съобразено със строгите изисквания, постановени с решения на църковни събори[11]. Проповедите на Григорий Цамблак притежават специфични стилно-езикови особености, които ги „авторизират“, и ги правят „разпознаваеми“: а) съчетаване на агиографски, риторични и химнографски елементи, което само привидно придава на проповедта жанрова хибридност, а всъщност това подчертава своеобразието на авторския му почерк; б) „синкопен“, „неравноделен“ ритъм и динамичност на стила му, който се дължи на редуване на периоди и ко́лонни структури с наративни части, на инверсии и ἀπόστασις, на паралелни конструкции за съпоставяне и противопоставяне; в) хармонично съчетаване на художествените изразни средства, характерни за високия стил, с разговорни елементи (дори с „вградени“ блокове пряка и непряка реч, които са своеобразен „диалог“ с персонажите в проповедта, а това поражда усещането за живо общуване на проповедника с християнската аудитория); г) авторски екзегетични етюди, с които осветява от необичаен (а понякога и неочакван!) ракурс смисъла на отделни места от Свещеното писание, което е доказателство за богатата му богословска ерудиция. Разбира се, това са мои отделни наблюдения, които придобих, докато подготвях за издаване проповедите от *Книгата Григорий Цамблак*. Вярвам (и се надявам!), че интересът на изследвачите към литературното наследство на митрополит Григорий Цамблак ще се засили, след като вече са издадени текстовете на 18-те негови проповеди в *Книгата Григорий Цамблак*.

Григорий Цамблак разработва и утвърждава идеята, че децата са изразители на божествения промисъл поради своята святост, праведност, невинност и чистота. Той развива тази идея въз основа на подбрани библейски цитати от Ветхия и Новия завет, като не пропуска да изтъкне единството на двата завета. Извлича от Свещеното писание и включва в проповедите си най-ярките старозаветни примери за деца, предобрази на новозаветни лица и събития, но тълкуванията му на цитатите от Ветхия завет винаги са в новозаветен дух.

Основната цел на тази разработка е да се анализират онези места в проповедите от *Книгата Григорий Цамблак*, в които е изложена и убедително е разработена идеята за децата като божествен промисъл и за тяхната святост.

В **сло́во в нѣ́лю вер҇вноую** въз основа на библейски цитати от Стария и Новия завет е представена всеобщата възхвала на Бога словесно, картинно и образно, изтълкувана като божествен промисъл и пророчество: **и҆зъ ѹ҆стъ**

[11] За компилация и съставителство: Ibidem, с. 17–19.

мла́денець и҆ съсоу́щїихъ съверши҄ еси хвалоу́ (**Из устата на младенци и кърмачета Ти си стъкмил похвала**[12]). В проповедта е показано осъществяването на старозаветното пророчество, че прославата на Бога и на Неговия Син Иисус Христос чрез децата е от века и до века, т.е. тя е и новозаветна. Ярката картина е широко разгърната върху метатекста на старозаветния цитат Пс 8:3 и на новозаветния – Мат 21:15–16. Григорий Цамблак строи структурата и съдържанието на проповедта, като „раздробява" цитатите на части, подобни на мозаечни късчета, и върху фрагментите от библейските стихове (и то избирателно, а не последователно!) „композира" цялостното „мозаечно пано" чрез новозаветна екзегеза:

> дѣти а҆́вїе слышаше, п҆саломьскаа и҆ пр҃роуьскаа зовоу́щаа. и҆ с҃на д҃вдова, є҆же паче т҃ѣ хаплѧше, и҆ ц҃рѧ і҆з҃лю въспроповѣдоу́ющи… неи҆скоусозловны́ младенець възрастоу́ бл҃ть даѥ҃ того въспѣти. ѡ҆во о҆́во пр҃роуьство и҆сполнѧѧ гл҃ющее. и҆зъ о҆́стъ мла́денець и҆ съсоу́щїихъ съверши҄ еси хвалоу́. ѡ҆во же и҆ т҃ѣ съ преоу́множенїемъ посрамлѧꙗ. понеже т҃ѣ дѣти, ѡ҆сана вопїахꙋ. ѡ҆ни же кр҃тъ готовлѧахꙋ. незлобивїи и҆ правїи прилѣплѧахоу сѧ гв҃и, и҆ о҆учителїе же и҆ старци гнѣвомъ распыхаахоу сѧ. познаваахоу дѣти и҆́же тѣхъ въ матернихъ ютроба́ ѡ҆живлѧю́щаго, фарисеѥ же и҆ законници не приемлѧхоу и҆́же тѣхъ въ єгѵ́птѣ праѡ҆ц҃а ѿ работы и҆зкавлѣшаго·

> И още повече, когато чуваха децата да Го наричат **Син Давидов**[13] както в псалмите и пророчествата, и за Цар Израилев да Го провъзгласяват – това най-много ги разяждаше… На непорочните младенци дава благодат да Го възпяват: от една страна, сбъдваше пророчеството, казващо: **Из устата на младенци и кърмачета Ти си стъкмил похвала** (Пс 8:3 – Мт 21:16), а от друга страна, твърде много ги посрамваше, понеже техните деца викаха **осана**, докато те подготвяха кръста. **Непорочните и праведните се приобщаваха** (по Пс 24:21) към Господа, а учителите и старците се разпалваха от гняв. Децата познаваха Този, Който им даваше живот в майчините утроби, а фарисеите и законниците не приемаха Този, Който избави техния праотец от робството в Египет[14].

С тази разгърната бинарна противопоставителна конструкция се постига апотеоз на прославата на Бога от устата на децата, които – по божествен промисъл! – изричат псаломски и пророчески слова и провъзгласяват Сина Божи за Цар Израилев. Цамблак постига художествена образност и ритмичност на текста чрез словесното си умение да строи антитезни редове, със-

[12] Примерите се дават по *Книгата Григорий Цамблак* (М. Спасова, op. cit.). Библейските цитати на съвременен български са по превода на Светия синод на БПЦ по изданието от 1998 г.

[13] Библейските цитати на съвременен български са маркирани в получер курсив.

[14] М. Спасова, op. cit., с. 149, 150.

тавени от ритмични синтактични структури с ярки метафори и сравнения. С това се постига и силното внушение на идеята за божествения промисъл, изявен чрез децата, за победата на светостта над греха, на любовта, невинността и чистотата – над злобата, коварството и ненавистта: **того въспѣти — тѣ посрамлѧꙗ; ѡсана вопїахꙋ — крⷭ҇тъ готовлѧахꙋ; незлобивїи и правїи — оучителїе же и старци; прилѣплѧахоу сѧ гв҇и — гнѣвомъ распыхаахоу сѧ; познаваахоу дѣти… ѡживлѧющаго — фарисеѥ же и законници не приемлѧхоу… изгавльшаго.**

Във Ветхия завет обещанието за раждането на дете се дава на бездетни родители, праведни пред Бога и непорочни, които отправят към Него горещи молитви за рожба и към които Бог благоволява. В *Книгата Григорий Цамблак* липсва слово за празника Рождество Христово, но в **сл҃о на рж҃тво прⷭ҇тꙋа и крⷭ҇тлѧ іѡ҃анна и в слово на всеꙋⷭ҇ное рж҃тво преⷭ҇тыѧ в҃уц҃а наша б҃ца** косвено се свидетелства за зачатието на Иисус, Сина Божи.

Григорий Цамблак, който не пропуска да изтъкне, че Ветхият завет съдържа предобразите на новозаветните лица и събития, в **сл҃о на рж҃тво прⷭ҇тꙋа и крⷭ҇тлѧ іѡ҃анна** – първия новозаветен пророк, припомня и за родените **ѿ обѣтованїѧ** Исаак, Самсон и Самуил:

> **рожденъ бы і҆саакъ ѿ стареуьскы авраамлиі ꙋреслъ и неплодныѧ сарꙋры, и ѿ обѣтованїѧ… і҆саакъ оꙋво еже ѡ немъ исполнити сѧ ѡбѣтованїю даръ приѧтъ. и еже ц҃ремъ ѿ него изыти. ѿ егоже и х҃с по плоти.**
>
> Исаак беше роден от Авраамовите старчески чресла и от бездетната Сарра по обещание… Исаак, който прие дара, че което му бе обещано, ще се изпълни, и че от него ще се родят царе (от него е и Христос по плът)[15].
>
> **и ѿ обѣтованїѧ рожнъ бысть и самѱонъ крѣпкыи ѡнъ въ ѵ҃лцѣхъ… самѱонъ еже соудити і҆и҃лю. еже назареи быти. еже иноплеменникы побѣжати.**
>
> И Самсон, силният сред човеците, също по обещание беше роден… Самсон – че ще съди Израил, че ще бъде назарей, че ще побеждава чужденците[16].
>
> **ѿ обѣтованїѧ подобно роди и анна млⷭ҇твенаго плода самоꙋила… еже ѿ младенъства данъ быти гв҇и еже помазовати ц҃рѧ еже звати сѧ зрѧи прѣнѧꙗ**
>
> И Анна роди Самуил, молитвения плод,… който от младенческа възраст ще бъде даден на Господа, че ще помазва царе, че ще се нарича „виждащият предстоящото“[17].

[15] М. Спасова, op. cit., с. 190.
[16] Ibidem.
[17] Ibidem.

Благородни, праведни пред Бога и непорочни са Захария и Елисавета, и двамата застарели и бездетни поради безплодието на Елисавета:

> Бы҃ ре҃ въ днехъ и҆ро́да ц҃ра і҆ѹдеискаго. с҃щенникъ нѣкыи и҆менемъ ѕахарїѧ. ѿ е҆фимерїѧ а҆вїа. и҆ жена е҆го ѿ дщерїи а҆а҆ро́новѣ. и҆ и҆мѧ е҆й҆ е҆лисаветь. бѧхоу же пра́ведни ѡ҆бой пр҃ѣ б҃гомъ. хо́дѧще въ всѣ ѕаповѣдѣ и҆ о҆правдании гн҃ихъ беспорочни. и҆ не бѣша и҆ма чѧда. понеже е҆ли́саветь бѧше неплоды. и҆ о҆бой ѕаматѐрѣвша въ днехъ свои́хъ бѣста.
>
> В дните на Ирода, цар иудейски, имаше един свещеник от Авиевата смяна, на име Захария; а жена му беше от дъщерите Ааронови, и името ѝ – Елисавета. И двамата бяха праведни пред Бога, постъпвайки безпорочно по всички заповеди и наредби Господни. Те нямаха чедо, понеже Елисавета беше безплодна, и двамата бяха в напреднала възраст (Лк 1:5–7)[18].

Връзката между старозаветните младенци Исаак, Самсон и Самуил, родените ѿ о҆бѣтованїѧ, и между младенеца Йоан, ѿ о҆бѣтованїѧ ро́жденыи, и Иисус, Син Божи, заченат от Дух Свети и роден от непорочна девица, е Ангелът вестител, пратеникът Божи: той не само известява за благоволението на Бог Отец, но и пророкува за божествения промисъл и светостта на младенците, които ще се родят. Ангелът известява Захария, че молитвата му е чута и че Елисавета ще му роди син, който ще се нарича Йоан: „ще върви пред Иисуса и ще бъде велик пред Господа“:

> ре҃ же к немоу а҆нг҃лъ. не бои сѧ ѕахарїѧ, поне҃ ѹ҆слы́шана бы҃ мл҃тва твоѧ. и҆ жена твоѧ ро́ди҃ тебѣ с҃на. И҆ наречеши и҆мѧ е҆моу і҆ѡа́ннъ. і҆с҃оу во пре҃и҆де҃ дх҃омъ и҆ силою и҆лїиною. ѡ҆братити срца҃ ѡ҆ц҃мъ на чада и҆ непоко́ривыѧ въ разоу҃ пра́ведны҃. ѹ҆готовати г҃ви люди съвершены, и҆ не е҆ди҃ ты҃, но҃ мнѡѕи ѡ҆ рожьствѣ е҆го въздра҃ѹ́ѥ сѧ. воудѐ во вели҃ пр҃ѣ б҃гомъ. и҆ вина и҆ сике́ра не и҆мать пити. и҆ м҃ногы ѿ с҃новъ і҆ѕл҃въ ѡ҆брати҃ къ г҃оу б҃гоу и҆хъ·
>
> **А Ангелът му рече: не бой се, Захарие, понеже твоята молитва биде чута, и жена ти Елисавета ще ти роди син** (Лк 1:13)… **И ще го наречеш с името Иоан**, (Лк 1:13) **ще върви пред Иисуса в духа и силата на Илия, за да обърне сърцата на бащите към чедата, и непокорните към разума на праведните, за да приготви Господу народ съвършен**. (Лк 1:17) И не само ти, но **мнозина ще се зарадват за раждането му,** (Лк 1:14) **защото той ще бъде велик пред Господа; няма да пие вино и сикер,** (Лк 1:15) **и мнозина синове Израилеви ще обърне към техния Господ Бог** (Лк 1:16)[19].

[18] Ibidem, с. 189.
[19] Ibidem, с. 192, 195.

Една от най-силните и въздействащи картини, „нарисувани“ със слово, е сцената на срещата на Мария и Елисавета, при която по неописуем и чудесен начин се изявява първото пророчество на младенеца Йоан (шестмесечен още в майчината си утроба!), познал своя Владика: „*Царя, обличащ се в багреницата на плътта в Мариината утроба сякаш в чертог някакъв*“:

таѧ҆ше сѧ мцⷭ҇ь пѧ҆ дон҆де же и҆ марїѧ ѕаѹ҆а҃. и҆ не к҆ томоу проѵеѥ въѕможно бѧше
є҆и таити сѧ. не ток҆мо ѿ надоѥнїа ѹре́внаго, но҆ и҆ ѿ вѕыграниѧ младен҆цю. бы҆
во рѣ҆ ꙗ҆ко ѹ҆слыша є҆лисаветь цѣлованїе ма́рїино. в҆ѕыгра сѧ младен(ьц)ь въ
ѹревѣ є҆ѧ. По́ѕна ра҆ своѥго влк҆оу. видѣ войство ѥго ц҃рѧ въ багрѧницю пло́ти
ѡ҆блаѹаща сѧ. ꙗ҆ко҆ в҆ ѵертоѕѣ нѣкоѥ҆ ложеснъ марїинѣ, и҆ весь нѣкако любо-
прѧше сѧ къ и҆сходоу. є҆л҆ма҆ семоу время не оу҆ пришло бѧше и҆ ѧѕыкъ не еще
вѣщающь и҆мѧше. и҆граѥ҆ во въ ѹревѣ то́моу кла́нѧꙗ сѧ. мт҃ри же даѥ҆ своѥго
ꙗѕыка даръ прⷪ҇рѹьствовати и҆ почести ц҃ревоу мт҃ре пришѣ҆шоую. а҆ще во ѡ҆нъ не
вѕыграл сѧ бы є҆лисаветь не и҆сполнити сѧ хотѧше дх҃а ст҃а. тѣм҆же ꙗ҆же ѿ неѧ
къ мр҃їи гл҃и і҆ѡа́ннови бѧхоу. ѿ ѹюдесе съвершенъ прⷪ҇рокъ бѧше. не еще ѹювьст-
ва совершена и҆мѣѧ младенець, ни҆ є҆ще на въздоухъ дохоуноувъ. кто́ ви́дѣ и҆
ли слы́ша мла́ден҆ца прⷪ҇рка. не на роукахъ. не в҆ пелена҆. не ѿдоєна. но҆ въ ѹревѣ.
шестомѣсѧуна. тогда во и҆ дх҃а ст҃го и҆сполни сѧ є҆гда и҆ вѕыгра сѧ. а҆ є҆деже дх҃ъ
всѧ съвер҆шена соу҆. дѣ и҆ствомъ є҆го и҆ недостатⷪ҇наа прелагаема на съвершенїе…
Ї҆ѡа́нъ же и҆ и҆с҆ ѹрева мт҃рнѧ дх҃а ст҃го и҆сполненъ. и҆ симъ тамо помаѕанъ прⷪ҇рокъ,
и҆ прⷪ҇комъ печа҆. и҆ не дремлѧ ниже дрѧ́хлоуѧ в҆ толикыхъ ѹре́ва мокротахъ. но҆
водрьствоуѧ и҆ и҆здалеча ѕрѧ҆ мт҃рїю но́симаго г҃а. и҆ и҆ѕгран҆ми всемоу мироу ра҆ѕ҆ть
блг҃овѣстоуѧ́ше. и҆ скакан҆ми ꙗ҆ко ѻ҆ѣ҆ми блг҃одаренїѧ и҆сповѣдоуа҆ше на сп҃сенїе
ꙗѕыко҆ пришед҆шомоу

Бидейки жена целомъдрена, срамуваше се, че е заченала на старини. Таеше се пет месеца, докато и Мария зачена. И след това вече беше невъзможно да се крие не само заради подуването на корема, но и заради играенето на младенеца: **Когато Елисавета чу поздрава Мариин, проигра младенецът в утробата ѝ** (Лк 1:41) Позна рабът своя Владика, видя неговото войнство – Царя, обличащ се в багреницата на плътта в Мариината утроба сякаш в чертог някакъв, и всячески се стремеше да излезе. Но понеже неговото време все още не беше дошло и още нямаше вещаещ език, играе в утробата, покланяйки Му се. На майката дава дара на своя език да пророкува и да почете дошлата майка на Царя. Ако той не беше проиграл, Елисавета нямаше да се изпълни с Дух Свети (по Лк 1:41). Затова думите ѝ към Мария Йоанови бяха. О, чудо! Младенецът беше съвършен пророк преди още да има съвършени възприятия, преди още да е вдишал глътка въздух. Кой е видял или чул младенец пророк! Не на ръце, не в пелени, не откърмен, а шестмесечен в утроба. Защото тогава с Дух Свети се изпълни, когато проигра. А където е Духът, всичко е съвършено. Чрез неговото действие и несъвършеното се превръща в съвършено… А Йоан от майчината утроба беше изпълнен с Дух Свети и от Него там беше помазан за пророк и за печат

на пророците. Не дремеше, нито скърбеше сред такава мокрота на утробата, а бодърстваше. И виждайки отдалече от майка Си носения Господ, с играенето на целия свят радостта възвестяваше и с подскачанията сякаш с песни благодарствени изповядваше дошлия за спасение на народите[20].

Григорий Цамблак е перифразирал пророчеството на Ангела от евангелския текст и го е превърнал в предсказание, произнесено от Захария: след като му „*се развързват уста и език и проговаря*“, пророкува първо за Господ, Бог Израилев, а след това и за сина си Йоан (по Лк 1:64–79).

Что оу́бо ста́рець прⷪ҃роуьствоуеть ѡ҆ і҆ѡ҃аннѣ. и҆ ты̀ ѡ҆тро́уѧ пророкъ вышнѧго нарѣ҃ши сѧ. прѣ҃идеши бо прѣ҃ лицемъ гн҃имъ оу҆готова҃ пꙋти є҆ (!)… ел҃ма бо оу҆бо і҆ѡа҃ и҆ х҃с въ є҆дино времѧ ꙗ҆вити сѧ хотѣхоу къ і҆и҃злю҃. ѡ҆въ оу҆бо мало по прежѣ҃ въ поустыни и҆ѡ҆дановѣ проповѣдоуѧ крⷭ҃нїє пока́нїѧ. х҃с же по єже ѿ него крⷭ҃тити по градо҃ и҆ весе҃ оу҆уѧ. и҆ проповѣдоуѧ ꙗ҆вѣ цр҃твїє нбн҃оє, сего ра́ди и҆ въ єдино ѡ҆ ѡ҆боихъ прⷪ҃роуьствоуеть ст҃ль· но҃ понеже хотѧше на і҆ѡр҃данѣ ѡ҆цѣ свѣдѣтельствовати ст҃на къ люде҃, ѡ҆бразнѣ и҆ ꙁахарїѧ своего ст҃на свѣ҃тельствоуеть. и҆ понеже странно роженїє ѡ҆тро́уѧ и҆мѧше. и҆грѧ и҆ прⷪ҃роуьствоуѧ въ чревѣ. ѡ҆ пришествїи ма́рїинѣ си́це ниутожѐ невѣрно́ и҆ ѿ ѡ҆ца̀ гла́голаны̑ к҃ немоу разоумѣти по рж҃твѣ ꙗ҆ко и҆сполнено соуще дꙋха ст҃го. <…> Прѣ҃идеши бо прѣ҃ лицемъ гн҃имъ оу҆гото́вати по́ути є҆го. прѣ҃идеши ре҃ и҆же прежѣ҃ тебе соу́щомоу. и҆ при́сносоущномꙋ.

Какво всъщност пророкува старецът (Захария) за Йоан? **И ти, младенецо, ще се наречеш пророк на Всевишния, защото ще вървиш пред лицето на Господа, за да приготвиш Неговите пътища.** (Лк 1:76)… Понеже Йоан и Христос по едно и също време щяха да се явят на Израил – единият малко по-рано в Йорданската пустиня, проповядвайки кръщението на покаянието, Христос пък – след като се кръсти от него, по градове и села учейки и проповядвайки открито Царството небесно, затова и едновременно за двамата пророкува свещеникът. Но понеже на Йордан Бог Отец щеше да свидетелства на хората за Сина, символично и Захария за своя син свидетелства. И понеже детето имаше необичайно раждане, играещо в утробата и пророкуващо за идването на Мария, така не се счита за невярно и нищо, изречено от бащата към него след раждането, защото е изпълнено с Дух Свети... **Ще вървиш пред лицето на Господа, за да приготвиш Неговите пътища** (Лк 1:76). Ще вървиш пред Този – рече, – Който съществува преди тебе и Който съществува вечно[21].

С телесното израстване на младенеца Йоан съизмеримо расте и благодатта. Светостта е чистота и праведност и затова Йоан осъзнато се откъсва от

[20] Ibidem, с. 198–200.
[21] Ibidem, с. 201, 203.

злобата на света, за да бъде достоен за пророк на Месията, за да бъде прието с вяра неговото свидетелство за Христа:

> ѡ҆тро́уѧ же растѧше и҆ крѣплѧше сѧ дх҃омъ. и҆ бѣ̀ в поустынѧ̑ до ꙗвленїѧ его къ і҆и҃лю. По є҆лико оуво тѣло̑ растѧше, и҆ дх҃вное дарованьє прие҆мѧше. ра́щенью телесноѡ́мꙋ, съпротѧжоуѡи сѧ бл҃ти. донъдеже моужа съвершена то́го възрасти, и҆ дх҃овна всего оу҆строи. и҆ крпѣплѧше сѧ дх҃омъ. ди́влю сѧ помышлѧѧ и҆ и҆нъ ѿ и҆ного выва́ю. ка́ко ѡ҆троуѧ мт҃рнѧго съсца ли́шено. и҆ пеленнаго ѻ҆дѣѧнїѧ, жестость стерпѣ поустынноую. но̑ дх҃ъ томоу сосець бѧше и҆ ѡ҆дѣѧнїє. и҆ проуѧаго попеченїѧ мт҃рнѧго мѣсто и҆сполнѧаше. и҆ бѣ̀ въ поустынѧ̑. и҆ поуто̀ ре҃ в поустынѧ̑. ꙗ҆ко да не причасте҃ боуде҃ и҆же въ мирѣ зло́бамъ. ꙗ҆ко да достоиновѣренъ боуде҃ ѿ поустынѧ ꙗ҆вль сѧ къ і҆и҃лю. ꙗ҆ко да бл҃гоприѧ́тно боуде҃ є҆гово свѣдѣтельство ѡ҆ х҃ѣ. ꙗ҆ко да ѹ҆т҃нъ боуде҃ всѣмъ ѿ крайнѧго поустыньства. ѿ ѻ҆дѣѧнїѧ. ѿ нестѧжанїѧ. ѿ пи́ща безпищныѧ. ꙗ҆ко да ѡ҆блицителенъ боуде҃. ꙗ҆ко да не на лица зри҃. и҆ достои҃ съ мнѡ́зѣмъ ѡ҆пасствѡ̑ бж҃твна҃ ѡ҆ного мо́ужа смо́трити житїє. ка́ко въ є҆стьствѣ ѹ҆лꙋ́ьстѣ бѣ̀, и҆ выше ѹ҆лка пребыванїє҃ зрѧ́ше҃.

А младенецът растеше и крепнеше духом и остана в пустинята до деня, когато се яви на Израил (Лк 1:80). Докато телом растеше, и духовен дар приемаше: телесното израстване и благодатта бяха съизмерими, докато той не израсна до зрял мъж. И той израсна напълно духовен и се укрепваше духом. Дивя се, когато си мисля, и извън себе си съм: как младенец, лишен от майчина гръд и от завивките на пелените, изтърпя суровите условия на пустинята? Но Духът гръд и одеяние му беше вместо останалите майчини грижи. И остана в пустинята. И защо рече в пустинята? За да не бъде съпричастен на злобата в света, за да бъде достоен да му повярват, когато от пустинята се яви на Израил; за да бъде добре прието неговото свидетелство за Христа; за да бъде почтен във всичко – заради пълното пустинничество, заради одеянието, заради безкористието, заради храната, непригодна за ядене; за да бъде изобличителен, за да не гледа на лице (по Деян 10:34) и да заслужи с много предпазливост да види житието на божествения мъж: как в телесно естество беше, а свръхчовешкото присъствие се виждаше[22].

Григорий Цамблак съставя великолепна възхвала за Йоан Кръстител, изградена като разгърнат период от елиптични изречения, включващи поетични образи, символи и метафори, познати от християнската литературна традиция, без да са заимствани пряко от конкретен византийски или славянски образец:

[22] Ibidem, с. 204. Повече за аскетическия живот и пустинничеството на Йоан Кръстител, преди да се яви на Израил, вж. в: Ibidem, с. 204–205.

ІѡА҃, и҆же ѿ прⷪ҃рка прⷪ҃рокъ. сщ҃енниѹьскыхъ и҆ престарѣвшихъ сѧ ѹре́слъ, сщ҃нѣвшаꙗ и҆ младаѧ ѿрасль. неплодныѧ и҆ старица са҃ бг҃оданныи и҆ мно́гоплодныи. Ішаннъ дроугыи и҆льѧ, поустыньства токмо ѡ҆бразомъ. житїе́м же и҆ достоиньство҃ и҆ того и҆ всѣ превъзшедыи. звѣзда пра҃вѣвосїѧвающїѧ пра́ведномоу слн҃цю. го́рлица поусты́ннаа весноу пра҃вѣвъзвѣщавающїа спⷭ҃ительноую. дроугъ жениховъ и҆же въ ѹревѣ и҆гра́ꙗй. и҆ в пⷭ҃стыни вопиѧ покаите сѧ, и҆ въ а҆дѣ бл҃говѣствоуꙗи. Ішаннъ, и҆же ѿ ѻ҆бѣтованїѧ ро́жа҃еныи. и҆же рожа҃нїемъ своимъ ѡ҆ч҃е разрѣши безъгласїе и҆ матернее неплодїе.

Йоан, от пророка – пророк, от свещенически и престарели чресла – пресвещена и млада издънка; от бездетна и старица – многоплодна градина, от Бога дарена; Йоан – втори Илия (само с примера на пустинничеството, с житието и достойнството), надминал и него, и всички други; звездата, изгряла преди Слънцето на правдата; гургулица пустинна, предизвестила спасителната пролет; приятелят на младоженеца (Йо 3:29), проиграл в утробата (по Лк 1:41) и вопиещ в пустинята покайте се (Мт 3:2), благовестващ и в ада. Йоан, роденият според обещанието, който с раждането си премахна бащината немота и майчиното безплодие[23].

Пряка връзка със словото за раждането на Йоана Кръстител има слово на всеѹ҃ное рж҃тво прест҃ыѧ в҃ц҃а наша бц҃а, в което въз основа на библейски цитати се представя сбъдването на предреченото от ветхозаветните пророци и патриарси за раждането на богоотроковицата Мария, Приснодевата, майката на Царя, чрез която се осъществява Боговъплъщението[24].

Бездетните Йоаким и Анна ѿ ѻ҆бѣтованїѧ по благоволение и милост Божия и като сбъдване на великия Божи промисъл раждат дъщеря си Мария:

Іа҃кимъ и҆ а҆нна… ро́диша на҃. ѿ неплоныхъ бокоу живоносноую вѣтвь. ѿ соухаго корене са҃ бг҃оданныи хотѧщїи плодоносити миръ и҆и҃зрлю и҆ спⷭ҃енїе ꙗзыко҃;

Йоаким и Анна… родиха за нас от безплодни утроби – живоносна клонка; защото направиха да израсне за нас от сух корен – градина, от Бога дарена, която ще носи мир на Израил и спасение на народите;

призрѣ҃ гⷭ҃ь на смиренье́ ваше, и҆ на сѣтованиѐ ваше ѹ҆милѝ и҆ млⷭ҃твы ѹ҆слы́ша. ѿꙗтъ поношенїѐ весѹадиꙗ. в ризѹ҃ веселиꙗ ѡ҆блече бл҃гоѹадїѐмъ.

[23] Ibidem, с. 188.

[24] В проповедта почти липсва наративен текст, когато се представя мотивът за бездетството. Цамблак го е вплел в риторичен период за Йоаким и Анна и за раждането на Мария. В словото хармонично се обединява риторично, химнографско и екзегетично. Повече по този въпрос вж. Ангушева-Тиханова, *Григорий Цамблак и византийското наследство: екзегеза и диегеза…*, с. 120–121.

Погледна Господ към вашето смирение и към скръбта ваша, смили се и молитвите чу. Премахна охулването на безчедието и в одеянието на радостта ви облече чрез благочедието[25].

Роденото дете от Йоаким и Анна е свято не само защото те самите са благочестиви и праведни, но и защото са „*издънка на царско благородство*“:

ї҆ѡ҆а́кымъ и҆ а҆нна, пра́веднаа и҆ бг҃омоудраа. съпроугъ бг҃осъставленыи. ї҆ѡ҆ди́ни вноуци и҆ дв҃дви. бл҃горо́дїѧ цр҃ьскаго ѿро́ди. мѡѷсеи́скыхъ преданїи теплїи хранителе. а҆враа́мови вноуци и҆ хоу҃ бг҃оѡ҆ц҃и.

Йоаким и Анна, праведни и благочестиви, съпружеска двойка, от Бога съчетана, внуци Иудини и Давидови, на благородство царско – издънки, на Мойсеевите предания – ревностни пазители, Авраамови внуци и на Христа – прародители[26].

Григорий Цамблак възхвалява Йоаким и Анна, защото девицата, родена от тях, е част от Божия промисъл и ще стане „обиталището на Царя”, Който ще обнови „*овехтялото от страсти човечество*”:

паче вс҃ѣ коли҃ѣ бл҃висте сѧ паче патрїархъ и҆ прѡ҃рокъ възвелиуи҃те сѧ. ѿ родов бо пронареченной, и҆ ѿ прѡ҃ провозвѣщеной, родителе бысте всебогатий. въ нѧже вселит сѧ бг҃ъ. растоуенаꙗ собрати і҆сра҃ева. и҆ стр҃тми ѡ҆ветшавшее ѡ҆бновити ѹл҃вуьство҃. поне҃ приꙗ҆тилище хѡ҆тѧше бы҃вати҃ бж҃тва пр҃снѡдв҃а́ мр҃ї́а, ѿ начала и҆ свы҃ше божественїи прѡ҃роци. ѡ҆вы҃ оу҆во ѡ҆бра́зы. ѡ҆вы же гл҃ы сию҆ прорекоша. є҆сть же и҆ ѿ патрїархъ и҆ праведны҃, и҆же гаданми сию҆ пре҆написаша. тако бо достоꙗ҆ше селенїю цр҃ев҄ѹ пре҆възвѣщеноу бы҃ти.

Повече от всички човеци вие се прославихте! Повече от всички колена благословени бяхте! Повече от патриарсите и пророците се възвеличихте, когато родители пребогати станахте на предречената от родовете, на предвестената от пророците! В нея Бог ще се всели, разпиляното на Израил да събере и да обнови овехтялото от страсти човечество. И понеже вместилище на Бога щеше да стане Приснодева Мария, от началото още и свише я предрекоха божествените пророци: едни впрочем чрез образи; други пък – със слово. И измежду патриарсите и праведниците има такива, които предварително чрез пророчества я описаха, защото така подобаваше: обиталището на Царя предизвестено да бъде[27].

В **похва́лное ст҃омоу прѡ҃рокꙋ и҆ бг҃ови́цю и҆лїи** се съдържа епизод, който предобразява Възкресението Христово и е изтълкуван от Цамблак като пряка

[25] М. Спасова, op. cit., с. 282, 283.
[26] Ibidem, с. 290.
[27] Ibidem, с. 283.

връзка между Ветхия и Новия завет: смъртта и съживяването на сина на вдовицата от Сарепта Сидонска. Когато детето умира, ожесточението на пророка се смекчава, той се обръща с покайна и гореща молитва към Бога. Екзегезата на Григорий Цамблак за смисъла и значението на епизода е напълно в новозаветен дух[28]. Тълкуването има два важни аспекта: от една страна, Бог откликва на молбата на пророк Илия и това е изява на Божието милосърдие, човеколюбие към страдащите и дълготърпеливост към непреклонността на пророка, а от друга страна, съживяването на мъртвото дете предобразява Възкресението Христово:

> оумили сѧ пр҃оркъ. в раскаѧнїе прїиде. позна ꙗко ѻтрока смертьи тъи есть виновенъ. сътѣскни сѧ ѿвноутрь ѡблиуенїемъ съвѣсти. ѿвнѣ же глы вдовыѧ. и болѣзнѣ испоусти гла҃. се бо є҃ еже гле҃ възпи. молвоу дшевноую показа. оумилено провѣща, и рє҃. оувы мнѣ гн҃и свидѣтелю вдовица оу неѧ же азъ живоу с нею. ты свѣтельствова рє҃ тоу боѧщоу сѧ тебе. и ꙗко къ своеи рабѣ посла мѧ. и нн҃ѣ ѡзловилъ еси и мене с нею, оуморивъ сн҃а еѧ мене ра҃. и доуноу на ѡтроꙗвлає҃. и ꙗко кромѣ еже въ тѹ исповѣданїѧ, невъзможно вѣуныи полоучити живо҃. и призва гн҃а и рє҃. призва рекшаго и еще глющоу ти, рекоу се прїидо. призва рекшаго, без мене не можете творити ниуьсоже. и призва гн҃а и рє҃. гн҃и бж҃е мои. да възвратит сѧ оубо дѹша ѻтроуища сего во нь. слезно провѣщанїе. моленїѧ глъ. гн҃и бж҃е мои. твоѧ волѧ да боудє рє҃. понеже азъ ра҃ твои, и снъ рабы твоеѧ, въ ихже хощеши свои долготерпѣнїемъ промышлѧти. всѧ бо хощеши млт҃и исполнити. ꙗко є҃ствомъ блгъ и млт҃въ, тоуїю не презри прошенїе мое, аще и азъ преслоушахъ повелѣваюшоу ти. но да възратит сѧ дша ѻтроуища сего во нь. да прославит сѧ рє҃ имѧ твое моего гн҃а и бг҃а, въскрсшоу ѡтрокоу твои призванїемъ. да боудеть сеи ѡтрокъ начало въскрнїѧ мртвыи вѡ ѡбраз твои. понє и ты первѣнець из мртвыи боудеши. да познають вси ꙗко престоуплениє оуво смерть исходатаи. твоѧ же благость въскрсенїе.

Умили се пророкът и се разкая, разбра, че за смъртта на момчето той е виновен, притесни се вътрешно от изобличението на съвестта, а външно – от думите на вдовицата, и изпусна болезнен стон (защото това означава „възъпи“). Душевен смут показа, жалостно извика и рече: Горко ми, Господи, свидетелю на вдовицата, у която аз живея заедно с нея. Ти свидетелства – рече, – че тя се бои от Тебе, и ме изпрати като при Своя рабиня. И днес наскърби и мене с нея, като умори сина ѝ заради мене (по 3 Цар 17:20). И три пъти духна върху момчето – на Троицата тайнството показвайки и че извън нейното изповедание е невъзможно вечен живот да се получи. И призова Господа. Призова изреклия: Докато ти още говориш, ще ти река

[28] Новозаветното в тълкуването се отнася за тайнството на Троицата, без чието изповедание не можеш да получиш вечен живот, и за възкресението на момчето като начало на възкресението на мъртвите по Негов образ: престъплението е изходатайствало смъртта, а Неговата милост – възкресението.

„дойдох“ (по Ис 65:24); призова изреклия: **Без мене не можете да вършите нищо** (Йо 15:5). И викна към Господа и каза: Господи, Боже мой! **Да се върне душата на това момче в него** (3 Цар 17:20)! Плачевен възглас, молитвени думи изрече: **Господи, Боже мой**, … **да бъде Твоята воля** (Мт 6: 9–10), понеже аз, Твоят раб, и синът на Твоята рабиня, за всичко чрез Своето дълго търпение ще се грижиш, всичко ще изпълниш с милост, защото по природа Си благ и милостив, само не отхвърляй моята молба, макар че аз не послушах, когато Ти повеляваше, но да се върне душата на това момче в него, да се прослави името Твое – на моя Господ и Бог, като възкръсне момчето чрез Твоето призоваване. Да бъде това момче, началото на възкресението на мъртвите по Твоя образ, понеже и Ти ще бъдеш първият (възкръснал) от мъртвите. Да разберат всички, че престъплението е изходатайствало смъртта, а Твоята милост – възкресението[29].

Макар и привидно „встрани” от темата, ще се спра на случки и епизоди, свързани с деца, за които се проповядва в Книгата Григорий Цамблак.

Загубата на дете

В словото ѻ ѹ҆сопшиѩ Цамблак е включен епизод за ранната смърт на знатен, красив, добродетелен и високообразован юноша, за когото близките неутешимо скърбят:

но҃ ю҆нъ бѧше ре҃ ю҆ноша. и҆ в самомъ е҆ства цвѣтѣ. красенъ посре҃ совъзрастный҃. въ ꙗ҆жденїи. въ борбахъ. въ игра҃. въ сло́весѣ наказа҃. въ ѿвѣтѣхъ и҆скоусенъ. ѹ҆ченїе и҆звыклъ бѧше высо́коє. всѣ҃ и҆же в полатѣ ю҆ны҃ превъсходѧше и҆ телесною лѣпотою. и҆ дш҃евною добротѣтелїю.

Млад беше, казва, юноша в самия разцвет на живота; цветущ сред връстниците си; в ездата, в борбите, в състезанията, в речите изкусен; в отговорите опитен – високо образование беше получил; всички младежи в палата превъзхождаше по телесна красота и по душевна добродетел[30].

Епизодът само на пръв поглед е „притчов”, защото всъщност християнската теза, че с҃мрть сонъ и҆ ѿ тро́ѹдовъ покои е҆, тук е представена в чисто човешки аспект: болезнена и неутешима за близките е преждевременната смърт на дете. След като припомня думите на Соломон, че причината за смъртта на юношата е да не зло́ба и҆змѣнить разоума е҆го, екзегезата на Григорий Цамблак е, че тази смърт също е промисъл Божи:

[29] Ibidem, с. 245–246.
[30] Ibidem, с. 85.

достоить ра́довати сѧ па҃, понеже въ та́ковомъ въсхыщенъ бы҃ възра́стѣ, невѣдомое бо къ прежнїи҆ то́говы жи́зни. съмнѣнїе подаваѧше. да не по со́ломѡ̀ноу зло́ба и҆змѣнить разоума е҆го. и҆лѝ ле́сть пре́вратить д҃шꙋ е҆го. се́го ра҃ въсхыщенъ бы҃. пре́ставленъ бы҃.

Подобава повече да се радваме, че е бил грабнат в такава възраст, когато не познава съмнението за прежното в неговия живот, за да не би злобата – според Соломон – да промени неговия разум или коварството да разврати душата му. Заради това бе грабнат и бе преселен[31].

От друг аспект е представено отношението към живота и смъртта в похвалное ст҃ымъ великомꙋ́нко҆. четыредесѧтимъ. Най-младият от 40-те мъченици (майката се обръща към него с отроче) е изваден от езерото преди останалите, пощаден от мъчителите заради младостта и красотата му. Майката му с последни сили го вдига на раменете си и сама го връща в колата с труповете на останалите негови състрадалци. Цамблак утвърждава християнското разбиране за смъртта в името на Христа като победа над смъртта и като врата към вечния живот:

е҆диного же токмо преже҆ ꙗко҆ ѣ҆ѣ҆ и҆з воды и҆зѧша. пощадѣваше ра҃ ѡ҆браза красоты и҆ ю҆ности, мнѧще того хо́тѧща быти жива. и҆ понеже на колеса възложиша блж҃наа ѡ҆на тро́ꙋпїѧ ѡ҆строꙋпльшаа врага. и҆ к рѣцѣ въвергноути и҆дѧхоу, и҆ ѡ҆нъ ѡ҆ставленъ на мѣстѣ лежаше. прише҆ ꙗже того мт҃ти рожѣшїѧ. ѡ҆брѣтае҆ дышꙋща. ко́лесо҆ съ моученикы ѿше҆ши҆… а҆вїе ꙗко того видѣпоуто ѿ дроуговъ и҆ ѿ състрадале҆ и҆ господїи ѡ҆сталъ еси ре҆ ѡ҆ ѻ҆троче. поуто подвигоу спо҆бль сѧ ѿ вѣнець ѡ҆стае҆ши. поуто поучинꙋ преплоувъ въ при́станище в҃нити не хощеши. и҆ коупно словесы въмоуживши е҆ство и҆ за роукы е҆мши. возложи на свою ра́моу. и҆ текоущи е҆лика тои подаваѧше си́ла дондеже ко́леса достигъ. възложи тамо сн҃а рек҃ши. се҆ нн҃ѣ что добро и҆ли что кра́сно. но҆ еже жити братїи вкоупѣ. послѣдꙋи прочее ча҃ до́брѣ ѿ и҆хже злѣ и҆зоста҃ бѧше.

Само единия преди тях извадиха от водата, понеже го пощадиха заради красотата на лицето и младостта, очаквайки, че ще живее. И понеже натовариха на коли блажените трупове, изранени от врага, и към реката тръгнаха да ги изхвърлят, а той лежеше на мястото, където беше оставен, дойде родната му майка и го намери още дишащ, а колите с мъчениците бяха вече отминали… щом го видя, рече: „О, чедо, защо си изостанал от приятелите, от състрадалците и от господарите? Защо, удостоил се с подвиг, от венеца се отказваш? Защо, морето преплувал, в пристанището не искаш да влезеш?". И с думите едновременно, всички сили като събра, хвана го за ръцете, вдигна го на раменете си и тичайки, колкото ѝ позволяваха силите, настигна колата и положи там сина си, като рече: „*Колко хубаво и колко*

[31] Ibidem.

приятно е братя да живеят наедно! (Пс 132:1) Последвай разумно, чедо, тези, от които неразумно беше изостанал…”[32].

Децата в семейството

Григорий Цамблак е наставник, който изтъква, че християнска добродетелност се възпитава от ранна възраст в семейството, ако то е благочестиво и праведно. Той маркира важността на темата за живота и възпитанието на децата, без да я разгръща изчерпателно. В жив, одухотворен образен епизод Цамблак разказва за драматичната съдба на децата, когато между родителите липсват разбирателство и любов:

> что́ же и҆же въ съпрѧженїи бра́ка, а҆ще не по а҆пл҃оу тѣхъ боудеть лю́бовь и҆ є҆диномыслїє. ко́торое велѝство зло́бы та́ковомоу томленїю ра́вно боудѣ҃. є҆диномоу ѿлкꙋ ра́здѣлѧемоу на многы ча́сти. и҆ боудета ѡ҆ба ре҃ пи́санїє въ пло҃ є҆динꙋ. ѿсюдꙋ, нѐнависть. соу́дове. прѧ̑. ѿ ѻ҆бою стра́ноу рожѐный ча́домъ стра̑нїє. ѡ҆въ во̀ оу҆бѡ̀, ра́ди жѐны си̑ ѿвра́щаєт сѧ. ѡ҆ва же ра̑ моужа сихъ ѿрѣваѥ҃. стѧжанїѧ оу҆малѧют сѧ. при́быто҃ не приходи҃. и҆бо̀ домоу вла̑ка сїѧ ѡ҆ставль межо̑оусобнои внемлѥ҃ бра́ни. на двѐ и҆стѣ̑ѩнїє бываєть. ꙗ҆ко ѡ҆ю́жаѧ ѻ҆бои̑ своѧ кра́дꙋть. н҃ѣ та́мо слы́шати на́шаа. но̑ сїє моє. ѡ҆но твоє

Ами тези, които са обвързани в брак, ако – според апостола – между тях няма любов и единомислие, коя грамада от злоба ще бъде равна на подобно мъчение, когато един човек е разкъсван на много части? И ще бъдат двамата – казва писанието – една плът (1Кор 6:16). И след това – ненавист, съдилища, разпри, за родните деца от две страни страдание: единият впрочем заради жена си се отвръща от тях, тя пък заради мъжа си ги отблъсква; придобитото намалява, приходи няма, защото стопанинът на къщата като ги изостави, междуособна битка подхваща. Разхищенията са на две страни: и двамата своето крадат, сякаш е чуждо. Там не се чува „наше“, а „това е мое“, „онова е твое“[33].

Безнравствена майка – покварена дъщеря

В сло́во на оу҆сѣ́кновенїє гла́вы ѵт҃наго и҆ сла́внаго прⷪ҇рка и҆ пр҃тѵѧ и҆ кр҃тлѧ і҆ѡ҆анна почти кинематографично и много зрелищно е разгърнат епизодът, почиващ върху евангелския текст Мт 14:3–11. Цамблак показва колко ужасна е последицата за дъщеря, чиято майка е безнравствена: дъщерята на Ироди-

[32] Ibidem, с. 138–139.
[33] Ibidem, с. 84.

ада е **ѕлыѧ л҃вица ѕлѣишаѧ ски́мна.** Поради ограничението за обема на статията няма възможност да се приведе по-значителен текст като илюстрация, но достатъчно е да се извлекат и да се успоредят сравненията и епитетите, с които Цамблак характеризира Иродиада и родната ѝ дъщеря от Филип, брата на Ирод Антипа[34]:

> ***Иродиада***: **ѡ̑ лоукавыѧ жены** (о, лукава жено!); **тоѧ же** (на Йезавел) **прелоукавааѧ вн8ка; лоукавои женѣ; тоѧ́ и҆рѡ́дїады тоѧ мер҃скыѧ тоѧ прелюбодѣица; ѡ҆ новаа і҆е҆ѕавель;**
>
> ***дъщеря ѝ***: **т҃8 самоуѥ плѧсавшоуѥ. т҃оу самѹѥ скакавшоуѥ. в неи же дїаволъ и҆ плѧсаѧ и҆ скаѧ; скверна́а ѡ҆на и҆гралница; ѿ є҆же плѧсати роукама ѡ҆бнаженыма до лак҃теи и҆лї и҆ множае и҆ нѣкыѧ гла́сы ѹ҆хыщреныѧ па҃ неже є҆ствены испоѹщати и҆ сло́веса по҃бнаа симъ прилагати и҆ є҆дино ѿ ѻ҆бой҃ страсти творити възгорѣнїе ѿ є҆же и҆звивати сѧ и҆ въскацати и҆ гла́вѣ сѣмо и҆ ѻ҆намо ѡ҆бращати сѧ и҆ власовъ съ є҆диненїю на многы раздѣлѧти сѧ ѹѧсти і҆аже всѧ бѣсноующих сѧ соу҃ а҆ не цѣломѹдръствоующихъ; ѡ҆ вестоудъныѧ ѡ҆ны; скверн҃ѣи ѻ҆троковици; ра́ди и҆гранїѧ блѹднаго; вестоудною ѡ҆троковицею; всескверна́а ѡ҆на блоудными рѹкама ст҃ѣнноуѥ гла́воу прїемши; ѕлыѧ л҃вица ѕлѣишаѧ ски́мна; ѡ҆ плѧсавице неѹистаа.

Въпреки че изследването не е с лингвистична насоченост, интересно е да се отбележи поне с какви лексеми се назовават децата в проповедите от Книгата Григорий Цамблак. Оказа се, че в тях се регистрират почти всички познати в старобългарския книжовен език думи, с които се именува дете според неговата възраст и пол. Броят на употребите на словоформите от тези думи в Книгата Григорий Цамблак е изненадващо голям[35]:

> **отрокъ** [(**28**) 20б16, 28б10 sq., 76а22 sq., 90б17, 96б7, 102б2 sq., 113а13, 128б1, 156а5, 160б1, 163а16, 165б9, 193а2, 193б1 sq., 193б6, 205а9, 205б9, 205б16, 206а11, 206б22, 206б23, 207б12, 208а15, 210б10, 240а23, 241а11, 268а14, 270б10];
>
> **ѹѧдо** [(**27**) 4б17, 17б6, 19а14, 23а13, 28а1, 28а2, 36а6, 43б9, 48а14, 61а5, 72б12, 81а10, 102б14, 109а2, 109а3, 112а14, 112а15, 133а4, 133б19 sq., 135а4, 135а11, 136а12, 140а9, 158а13, 191а9, 203а15, 254а9];

---

[34] Понеже Цамблак се придържа строго към евангелски текст, в който не се споменава името на дъщерята на Иродиада и Филип, той не употребява името Саломе, макар че става ясно, че познава хронографските съчинения, в които името ѝ е споменато.

[35] Азбучният указател на лексиката на 18-те проповеди в *Книгата Григорий Цамблак* е от личния ми архив. В квадратни скоби за думата се дава индекс, който включва фреквентност, номер на листа а/б и номер на реда, а думите с пренос имат знак sq.

отроуѫ [(**14**) 61^{б}6, 63^{б}12, 72^{а}7, 102^{б}2 sq., 163^{б}16, 164^{а}2, 164^{а}7. 164^{а}10, 167^{а}17, 164^{б}2, 164^{б}11, 166^{а}4, 167^{а}6, 268^{а}14]; **младеньць** [(**9**) 39^{а}13, 80^{а}4, 112^{б}21, 112^{б}24, 162^{а}22, 162^{а}1, 162^{б}1, 163^{б}6, 164^{а}4]; **отроковица** [(**6**) 29^{а}15, 236^{а}8, 237^{а}17, 239^{б}4 sq., 248^{б}10 sq., 251^{б}23]; **дѣти** (**мн.**) [(**5**) 60^{а}12, 112^{б}8, 113^{а}3, 113^{а}7 sq., 234^{а}18]; **отроуище** [(**5**) 206^{б}9, 206^{а}23 sq., 206^{б}19 sq., 207^{а}14; 207^{б}8 sq.]; **юноша** [(**5**) 49^{б}1, 184^{б}22, 192^{б}13 sq., 266^{б}22, 267^{а}13]; **богоотроковица** [(**3**) 244^{а}10 sq., 246^{б}1 sq., 251^{б}24]; **въноука** [(**3**) 232^{а}16, 233^{а}7 sq., 243^{б}7 sq.]; **вънокъ** [(**5**) 25^{б}9 sq., 26^{б}11, 251^{б}1, 257^{а}18, 257^{а}20 sq.].

Не посочвам индексите за **дъщи и сынъ**, понеже употребите им са многобройни. Не привличам и други начини за назоваване на деца (напр. чрез символи и метафори) или чрез други части на речта, употребени като съществителни имена (напр. чрез прилагателни и причастия: **юнъıи** ‘юноша, младеж’[36], **съсъıи** ‘младенец; сукалче’[37]; **съсѫщеи** мн.ч. ‘невръстни, неопитни хора’[38] и много други).

Проповедите на митрополит Григорий Цамблак са словесна съкровищница, от която всеки може да почерпи нещо, от което се нуждае в своето християнско битие. И тъжното е, че цели шест века те не бяха достъпни за християните, които се нуждая от словесен хляб, засищаш душата и хранещ ума.

[36] *Старобългарски речник*, т. 2, София 2009, с. 1222.

[37] *Старославянский словарь (по рукописям X–XI веков)*, ред. Р. М. Цейтлин, Р. Вечерка, Э. Благова, Москва 1984, с. 668.

[38] *Старобългарски речник…*, т. 2, с. 864.

РЕЗЮМЕ

Мария Спасова

Дети в *Книге Григория Цамблака* – божественный промысел и святость

Ключевые слова: Григорий Цамблак, проповеди, промысел, святость, прообраз, пророчество, ветхозаветные и новозаветные цитаты

В данной статье анализируются пассажи из проповедей, содержащихся в *Книге Григорий Цамблак*, в которых раскрывается идея о том, что дети являются выразителями божественного промысла по причине своей святости, праведности и чистоты. Ветхозаветные цитаты, в которых упоминаются дети, а также связанные с ними пророчества являются метатекстом, на основании которого митр. Григорий Цамблак строит свои проповеди. Он обосновывает и доказывает свой тезис о том, что эти дети ѿ обѣтованиꙗ, что они воплощают божественный промысел и являются прообразами новозаветных лиц и событий. Во всех эпизодах, в которых раскрывается и обосновывается данная идея, Цамблак неизменно и постоянно подчеркивает единство Ветхого и Нового заветов. В статье приводятся примеры из проповедей, связанных с рождением *по обетованию* Исаака, Самсона, Самуила, Йоана Крестителя, Богородицы и Иисуса Христа. Талант проповедника Григория Цамблака проявляется в его художественном умении сочетать риторическое с повествовательным и гимнографическим. Богатый «цветной» язык и манера повествования помогают ему рисовать яркие и образные картины, сочетающие в себе высокий художественный стиль с разговорными элементами, а речевые конструкции, яркие метафоры и символы, а также вплетенные в текст гимнографические строки дополнительно «оживляют» ритм текста, делая его динамичнее.

Помимо заявленной темы не менее важными оказываются проблемы, связаные с детьми в семье, с воспитанием их в добродетели, с пагубным и развращающим влиянием неблагочестивости на их души.

В проповедях представлены (при этом в активном употреблении!) почти все лексемы, которыми в старых славянских текстах называют детей, учитывая их пол и возраст.

Latopisy Akademii Supraskiej
11

Мария Шнитер
ORCID 0000-0002-4260-1694
Пловдивски Университет „Паисий Хилендарски“

Съмрьть млнцемь ѿрада и покои юсть – чинът за младенческо погребение – един опит за литургичен и антропологически анализ

Ключови думи: погребение на деца; грях; ръкописни евхологии; есхатологичен оптимизъм

Смъртта на дете е едно от събитията, които неизбежно поставят на изпитание християнската вяра в Божието милосърдие и справедливост. Да се намери убедително оправдание за подобно злощастно събитие е сериозно предизвикателство пред богословите в миналото и днес. Прието е да се вярва, че страданието и смъртта на децата не могат да се обосноват с извършените от тях грехове (защото самото понятие грях е несъотносимо с детската възраст); извършването на грях предполага осъзнаване на нормата и нейното съзнателно престъпване – поведение, неприсъщо на деца[1]. Широко е популярно разбирането, че страданията и смъртта на децата са наказание за греховете на техните родители, макар че евангелският текст изрично отхвърля такава интерпретация в епизода за изцелението на слепородения: „Учениците Му Го попитаха и казваха: Рави, кой е съгрешил, тоя или родителите му, за да се роди сляп? Иисус отговори: нито тоя е съгрешил, нито родителите му, но това биде, за да се явят делата Божии върху му” (Ин 9:2–3). Този пасаж, който очевидно влиза в известно противоречие със старозаветното „Аз съм Господ, Бог твой, Бог ревнител, Който за греха на бащи наказвам до трета и четвърта рода децата, които Ме мразят” (Изх. 20:5), поражда серия от

[1] Тук няма да навлизаме в проблематиката на детската психология, за да коментираме на каква възраст децата стават способни да осъзнават както нормата, така и нарушаването ѝ, виж то темата Стаматов (2004), Стаматов, Сарийска, (2014); само ще отбележим, че според повечето ръкописни преписи чинът за погребение на дете се извършва до седемгодишна възраст; само в единични случаи се посочва 3 години като граница между „младенчеството“ и живота на възрастен.

тълкувания. Според православното разбиране наказанието все пак не може да бъде незаслужено; затова учениците са имали равни основания да предположат като верни и двата варианта на обяснение на наказанието за грях (и за самия слепороден, и за родителите му); в случая се предполага по-скоро, че „Бог предвижда злото като свободно действие на човека, не желаейки, разбира се, неговото извършване, и понеже всяко земно наказание се явява като награда за греха и преход за освобождаване от него, то Той и **праща наказание преди греха** [...]"[2] (подч. мое, М.Ш.) Следвайки тази логика, би трябвало да предположим, че децата, умиращи в невръстна възраст, биха израстнали като злодеи, престъпници и непоправими грешници, затова божествената промисъл „спасява света" от тях, като изпреварва събитията[3]. Разбира се, подобна хипотеза е изцяло неприемлива в рамките на християнската любов към ближния, според която непоправими грешници няма, а шанс за опрощаване на греховете има до последния момент на земния живот. Според приетото днес схващане на православната църква незаслуженото страдание е по-скоро Божие **изпитание за вярата** (на страдащите? или на околните?), даващо ни възможност да докажем пълното приемане на волята Божия и смирението пред невъзможността да постигнем „*неведомите пътища на Неговите мисли*".[4]

Един по-„оптимистичен" и утешителен, макар и донякъде излизащ извън границите на приемливата интерпретация вариант на разбиране на детската смърт предлага евангелският разказ за общуването на Христос с децата: „И донасяха при Него деца, за да се докосне до тях [...] и им рече: оставете децата да дохождат при Мене и не им пречете, защото на такива е царството Божие. Истина ви казвам: който не приеме царството Божие като дете, той няма да влезе в него. И като ги прегърна, възлагаше върху им ръце и ги благославяше" (Мк 10:13-16). Този симптоматичен епизод се използва като аргумент за очакването, че децата – бидейки безгрешни като ангелите – са призовани непосредствено в царството Божие, без да преминават през митарствата и следсмъртните изпитания на обикновените грешници и в този смисъл са „избрани от Бога" да се присъединят към него, с което са им спес-

[2] Хр. Попов, *Ръководство за изясняване Четириевангелието и Книга Деяния Апостолски*. (Трето фототипно издание). София 1991, с. 275.

[3] Поразително е типологичното сходство между подобно тълкуване и евгеничните тенденции на модерната пренатална диагностика.

[4] Свр. Исаиа 55:8–9: „Моите мисли не са ваши мисли, нито вашите пътища са Мои пътища, казва Господ. Но както небето е по-високо от земята, тъй Моите пътища са по-високо от вашите пътища, и мислите Ми – по-високо от вашите мисли".

тени както неизбежните мъки на земното съществуване, така и съмнението относно съдбата на душите им след смъртта. Подобно тълкуване е общоприето в средновековното общество и ние можем да открием серия от ярки примери за дълбочината на това схващане. Може би един от най-познатите е от житието на св. Иван Рилски, където се разказва историята за неговия племеник, желаещ да се присъедини към чичо си в монашеското уединение в пустинята, но взет обратно от баща си. По молитвата на светеца детето е ухапано от змия и умира, преди да се върне обратно в „света". „И светият отец чу за детето, и прослави бога и рече: „Господи, приеми праведната душа да почива с Авраам и Исаак и Яков!"[5].

В съответствие с това схващане е изграден и текстът на последованието за погребение на дете. Изворите демонстрират изключителна последователност в съхраняването на текста, който според литургистите е оформен като самостоятелен чин около XI век[6]. Значителна част от познатите ми южнославянски требници включват чина за погребване на младенци непосредствено след обичайния чин за мирянин. Срещаме го в двадесетина преписа в ръкописи от края на XV до края на XVIII век. Честотата на появата на това последование в ръкописната традиция е свидетелство за безспорно системната му употреба; при високата детска смъртност в домодерната епоха това едва ли е изненадващо.

Разбира се, изпълнението на църковния ритуал за погребение се допуска само ако починалото (дете) преди това е приело тайнството кръщение и следователно има запазено място в „Книгата на живота".

Във връзка с това и по повод възникващите разнообразни рискове около раждането, е създаден специфичен ритуал за съкратено кръщение, което може да бъде извършено от всеки християнин, включително от жената, бабувала при раждането[7]. Този ритуал има статута на тайнство, независимо че може да бъде извършен извън храма и не от свещенослужител. Понякога този чин се използва и при нужда от спешно кръщаване на умиращ възрастен.

Съкратеното кръщение съществува в различни варианти. Този от тях, който предполага участието на свещеник, е включен в съвременния Треб-

[5] *Стара българска литература*, т. IV: *Житиеписни творби*, съст. и ред. Кл. Иванова, София 1986, с. 125–126.

[6] Арх. Авксентий, *Литургика*, ч. 2, 2007, с. 277; според това изследване дотогава за погребване на деца се е използвал по-рано оформеният чин за погребение на монаси; паралелът между „ангелоподобните" монаси и безгрешните младенци заслужава специален анализ.

[7] А защо не и от лекаря, асистирал раждането в модерна клиника?

ник[8]. В него са отпаднали някои от основните елементи на пълния чин – напр. „чин на наричане име на детето в осмия ден", „чин на оглашение", отричането от Сатаната, специалното освещаване на водата и т.н. Ритуалът започва с обичайните въвеждащи молитви и възгласи. Следва молитвата „Господи Боже Вседържителю, Създателю на всичката видима и невидима твар […]". Тя е достигнала до нас в древни гръцки и сирийски редакции и до днес е в употреба при сиро-яковитите. Следва структурата на евхаристийната молитва и в текста ѝ намираме отгласи от древни молитви за освещаване на водата („[...] Ти си раздвоил морето, във водата си строшил главите на змейовете [...] Погледни, Господи, към това Твое създание и тая вода, и дай ѝ благодатта на изкуплението, благословението на Йордан. Направи я извор на нетление [...]"), които представляват функционално съответствие на отпадналите елементи в пълния чин на Кръщението. Отправя се молитва „чрез тая вода [...] да се пресътвори кръщаваният […] да се облече в новия [човек] [...] да бъде участник във възкресението [...]" След тази подготовка във водата се излива елей, детето се потапя трикратно и се произнася ритуалната формула с перформативна функция. Помазването се извършва непосредствено след това и отново само с произнасяне на финалната формула („Печат на дара на св. Духа. Амин").

В Требника изрично е отбелязано, че при липса на свещеник кръщението на заплашен от смърт (дете или възрастен) може да бъде извършено и от мирянин, включително и жена, единствено с потапяне в (или дори поръсване с) чиста вода[9] и произнасяне на формулата „Кръщава се рабът Божий в името на Отца, Сина и Светия Дух". Особено важно в случая е, че извършеното по този начин кръщение се смята за валидно, и ако се случи кръстеният да оживее (вярва се дори, че това е последно средство за спасение на тялото, не само на душата!), той не бива кръщаван отново, а само се довършва ритуалът, като се четат част от пропуснатите молитви.

В описания съкратен вариант на кръщението отпадат почти всички незадължителни елементи на ритуала и остават само тези, без които той не би могъл да се приеме за извършен. Освен това – и в това се състои една от същностните разлики между източната и западната църковна традиция – именно чрез съкратеното кръщение и възможността то да се извърши от мирянин се подчертава разбирането на православието, че **не свещеникът извършва кръщението, а чрез него то се извършва**.

---

[8] *Требник*, изд. Св. Синод на Българската църква, София 1981, с. 69–73.

[9] В екстремни случаи се допуска и т. нар. „сухо кръщение", без вода.

Ще насочим отново вниманието си към чина за младенческо погребение, като разгледаме четири ръкописни варианта на текста от XVI-XVII век, запазени в сбирката на Народната библиотека „Иван Вазов“ в Пловдив (=НБИВ)[10], в съпоставка със съвременния вариант в Требника на Българската Православна Църква и с някои отпратки към изданието в Требника на митр. Петър Могила[11].

При анализирането на данните от ръкописните извори веднага привлича вниманието фактът, че в тях липсва познатата ни от чина за мирско погребение триделна структура, включваща ритуални текстове и действия, извършвани в дома на починалото дете, в храма и пред гроба. Текстът е сравнително кратък и монолитен. Достъпните ни за момента четири преписа свидетелстват за относително устойчива структура на последованието.

Чинът започва със сравнително пространно въведение, включващо комбинация от псалми (Пс. 19 – *Да те чуе Господ в скръбен ден*…, Пс. 141 – *С гласа си викнах към Господа*… и Пс. 90 – *Който живее под покрива на Всевишния*...), последвано от тропар на осми глас *Иже глубинами мудрости...*, и слава; следва богородичен *Тебе град и [пристанище]*...[12], катизма 17 *Блажени непорочните* с припева *Благословен еси,* тропар *Святых лик* гл. 8**.** Дяконствата и молитвата *Боже на духовете и на всяка плът* са както при мирското погребение, следвани от седален *Упокой Спасе наш...* и богородичен *Иже от девы (возсиявый миру).*

В НБИВ 83(52), 86(46) и 149(319) следва Пс. 8 (Господи, Боже наш! Колко е величествено Твоето име по цялата земя.... из устата на младенци и кърмачета Ти си стъкмил похвала...). Текстът на този псалм обикновено се включва (наред с Пс. 80 и 83) в групата на т. нар. хвалебни, предназначени „за началника на хора“ и изпълнявани „на гетско свирало”[13], т.е. с музикален съпровод. Централна тема на трите псалма е търсенето на Божията благодат и възхвалата на съвършеното Божие творение. Изборът на Пс. 8 за последованието на детско погребение вероятно може да се обясни с позоваването на „младенци и кърмачета”; децата са не само перфектен пример за съвършен-

[10] Ръкописи с номера 52)83), ff. 228v-235r от XVI в.; 86(46), ff. 100r-106r, 87(50), ff. 160v-165r и 149(319), ff. 117r-122r от XVII в.

[11] Петр Могила, *Требник,* т. 1 с. 649 сл. <https://azbyka.ru/otechnik/books/file/10260-Требник-Петра-(Могилы)-Часть-1.pdf> [17.10.2020].

[12] С тази лексика сравнително рядко срещан, намираме го в *Требника* на Могила на с. 591, съвременна версия – в Требник, 276.

[13] Т. нар. „Gittith” – строй или интонация; етимологията от „Gath” – ‘преса за вино’ може би насочва към употребата на този вид пеене по време на гроздобера и свързаните с това благодарствени химни.

ството на творението (поради физическата, емоционалната и интелектуалната си хармония); тяхната възхвала, макар и от така крехки „инструменти", е убедителна поради несъмнената си спонтанност, която ще засрами всеки „враг и мъститель". Забележително е, че употребата на Пс. 8 в чина за погребение на дете постепенно поема върху себе си целия носен от ритуала смисъл, така че в съвременния български требник този псалм вече изцяло е изместил комбинацията от Пс. 19, 141 и 90, срещани в ръкописната традиция, или от Пс. 19, 24 и 141, която е запазена в Требника на Петър Могила.

В четирите разглеждани преписа следва Канон на осми глас, който според арх. Авксентий е „написан специално по този повод"[14]. Той се състои от 9(8) песни[15], с по три стихири плюс богородичен. Основен мотив в първата песен е появата на Христос в човешки облик като младенец и кръстната Му смърт заради спасението на човеците, мимолетната слава (*като трева и сянка*) на „земнородните" и надеждата починалото дете да се присъедини към светиите и да се изправи пред „доброто лице" на Господа. Третата песен развива мотива за преходността на земните радости и насочва вниманието към детето: се бо съ нами вче́ра бесе́дова сего́ле́же безъдѣшнаа […] кра́сны̑ образомь нн҃ѧ некра́сень ле́жить мрь́твь мт҃рь нера́дникъ и знае́мы̑. Четвъртата песен се обръща към Божията милост от името на самия младенец – *лишен от земните блага по Твое повеление, не ме лишавай и от небесните!* и завършва с молитва към Богородица за утешение на скърбящите. Петата песен е предвкусване на небесното блаженство, очакващо починалото дете. Шестата напомня, че то е преминало през житейската мълва без злоба и се е избавило от бурите, и препраща към утехата, дадена от Христос на Марта и Мария, за да измоли същата утеха за скърбящите. Следват дяконствата с обичайния поминален кондак на осми глас со ст҃ыми оупоко́и, Х҃рте, и икоса, с изрично указание, че са същите като в мирското погребение. Седмата песен се връща към мотива за утешението, от което се нуждаят родителите, и напомня, че младенецът ще обитава вь ѩ҆дрѣ̑ праве́дни̑, за да завърши с напомнянето за преходността на земната слава. Осмата песен доразвива същия мотив и отново измолва небесните щедрости и райската храна за младенеца. Деветата песен за сетен път напомня, че царете и силните на деня ще имат същата съдба като нищите, за да стигне до кулминация във формулата съмрьть мл҃нцемь ѿрада и покои ѥсть –

[14] Цит. съч., с. 277.

[15] В ръкопис 83(52) между листове 231 и 232 липсва лист, на който са били осма и девета песен, но като цяло в четирите преписа текстът е идентичен, ако изключим някои езикови варианти.

твърдение, чиято емоционална неприемливост би трябвало да е редуцирана чрез досегашните аргументи.

Позволих си този подробен „преразказ“ на канона за погребение на младенец, защото доколкото ми е известно той не е бил досега обект на специално изследване. Текстът не съвпада с поместения в съвременния български Требник, нито с преведения от гръцки канон в Требника на Могила (макар че и в трите случая канонът е на осми глас)[16].

Следва прокименът на гл. 6 (*Блажен е пътят, по който вървиш днес, душо*...) и апостолско четиво – 1 Кор. 15:39–45, което е различно от включеното в мирското погребение и е фундаментално за християнското осмисляне на смъртта и възкресението (*сее се в тление – възкръсва в нетление*...). Различно е и евангелското четиво – вместо обичайното Йн 5:24–30, тук намираме Йн 6:35–39 (*Аз съм хлябът на живота*...). Стихирите, които заместват „надгробното ридание“, са определени като ѕѣло красны и като ст҃ры цѣлованїю. Те са на осми глас и си заслужава да цитираме поне първата (по ркп. НБИВ 87(50), f. 164r):

Кто вьсплаче'т се че́до сла́дкое ѿ жи́тїа се́го плачевно́е ти прѣставле́нїе•
ꙗ҆́ко мл҃нць ю҆́нь ѿ мт҃рены҆ ꙗ҆дрь •
ꙗ҆́ко пти́ца ско́ро и҆зле́те къ сьзда́телю вьсѣ прибѣгль е҆сѝ
О҆́ че́до кто̀ не пла́читсе зре́щи бл҃гообразнаго́ ти ли́ца•
Ѹвѣдаема же ꙗ҆́ко ро́са кра́сна и҆сче́зе ←

Следващите стихири доразвиват мотива за смъртта на младенците като „венец на чистотата“, чрез който тленният земен образ се замества от божествената красота, а детето се включва в небесното войнство на ангелите и се весели в лоното на Авраам.

Последованието завършва с молитвата Хране́и мл҃нцемь гдь • вь ни҃ꙗ́шнѣ вѣ́цѣ, запазена и в сегашния вариант на текста[17].

Както става ясно от това проследяване, в XVI-XVII век в южнославянска среда изглежда е имало достатъчно устойчив текст на чина за младенческо погребение. При разглеждането на четирите преписа се установяват сравнително малко различия, които като правило не засягат основната структура на ритуалното действие. Прави впечатление липсата на Пс. 8 в ркп. 87(50) от XVII век, което подсказва, че описаното заместване на комбинацията от

[16] Публикуването на пълния текст на канона и анализът на неговата история ще бъдат обект на отделно изследване.

[17] *Требник*, с. 296–297.

Пс. 19, 141 и 90 от Пс. 8 е преминало през период на колебание относно състава на последованието.

В същото време в средата на XVII в. е отпечатан забележителният свод от евхологични текстове, съставен от киевския митрополит Петър Могила (= Мог.). Включеното в първия том на това издание последование за младенческо погребение е значително по-обемисто от описаните дотук и включва както подробни напътствия към свещеника относно случаите на погребване на деца, не приели кръщение, така и дефиниция на самото понятие „младенец" (= *дете, които се кърми с мляко*) и „отроче" (= *дете от момента, когато започне да говори, до навършване на 7 години*)[18]. Поучението подчератава факта, че макар да не са имали време да заслужат Божието царство с добри дела, след като чрез кръщението са омити от прародителския грях, починалите младенци са „непознали греха", и затова ще наследят Царството Божие. Последованието има характерната и за мирското погребение триделна структура, включваща ритуални действия (и текстове), изпълнявани в дома на починалия, в храма и пред гроба.

Тук за първи път срещаме молитвата *Господи Иисусе Христе Боже наш! Ти си обещал да дадеш царство небесно*..., която ще се повтори многократно в последованието и която ще намери място и в съвременния чин. Основен мотив в нея е даденото от Бога „нелъжливо обещание" на онези, които са се „родили от вода и Дух" да получат небесното царство. Със своя есхатологичен оптимизъм тази молитва е една от характерните съставки на Младенческото погребение, която го различава от преобладаващо покайните текстове в погребението на миряни.

Комбинацията от псалми тук е различна (19, 24, 141), а след нея започва канон, за който е изрично известено, че е и҆з҃ Гре҆ческагѡ но҆во на Сла҆вѧнскїи Ꙗзы҆къ преве҆деный҆ и който не съвпада нито с познатия ни от ръкописните извори, нито с този в съвременния Требник, макар да е също на осми глас. След третата и след шестата песен се повтаря отново молитвата *Господи Иисусе Христе Боже наш! Ти си обещал да дадеш царство небесно*… Следва комбинацията от апостолско и евангелско четиво (1 Кор. 15:39–45, Йн 6:35–39), която вече познаваме от ръкописните версии. Стихирите „на последное целование" са сходни по тематика и внушения в описаните в по-ранните ръкописи. Отново се срещаме с мотива за смъртта на детето като „слава" – избегнало житейските злини и изкушения, то бърза към небесния покой, за да се

[18] Заслужава да се отбележи, че в рамките на тази дефиниция изглежда кърменето е продължавало докато детето проговори, т.е. докъм 2,5-3 годишна възраст.

възрадва с небесна радост в „недрата Авраамови" и да лицезре и възликува с Божествената красота...

Вариантът на последованието в Мог. предполага включването освен на дякон, също и на певци. Той е много по-пълен и сложно структуриран от сравнително „скромния" ритуал в разгледнатие ръкописни требници. Разбира се, остава въпросът дали във всяка бедна селска енория е било практически осъществимо изпълнението на такъв обогатен с песнопения и поучения ритуал. Отделен и също не обсъден тук ще остане и проблемът за съчетаването на последованието с паралелно протичащите фолклорни поминални обреди, които със сигурност в повечето случаи са играли ролята ако не на „конкуренция", то поне на компонент, допълващ случващото се в обредното времепространство.

Триделната структура на последованието е запазена и в съвременния вариант на Требника (=Тр.). Тук то е със значително разширен обем (както в сравнение с ръкописните варианти, така и с версията в Мог.). Предполага включването на свещеник, дякон и певци.

И така, след пристигането на свещеника **в дома** и обичайното начало, се започва с познатия ни тропар на осми глас Глꙋбинѡ́ю мꙋдрости..., и богородичния Тебе́ ѝ стѣ́нꙋ ѝ приста́нище и҆́мамы... Специфична разлика откриваме в дяконската ектения, където на мястото на „...и да му се прости всяко волно и неволно прегрешение..." се чете „н ѡ є҆́же по неложномꙋ Своемꙋ ѡбѣщанїю небеснома Своемꙋ ц҃рствїю того сподобнтн", т.е. измолването на опрощение за всички извършени грехове се замества с убеждението, че даденото от Бога обещание за приемане на децата в небесното царство е истинно. Вместо централния текст в мирското погребение Боже на духовете и на всяка плът..., тук следва молитвата *Господи Иисусе Христе Боже наш, Ти си обещал да дадеш царство небесно на ония, които са се възродили от вода и Дух и се преселват при Тебе в невинна възраст*..., която вече коментирахме като конституентна за последованието в Мог. Така още с началото на ритуала се въвежда убеждението, че царството Божие е обещано на невинните младенци и изпълнението на това обещание е сигурно, а очакването за вечния небесен живот измества ужаса пред осъждането за греховете след смъртта. Молитвата липсва в достъпните ми ръкописни евхологии и вероятно е привнесена в славянския юг наред с проникването на старопечатни руски евхологични текстове и последования. Следващият възглас (*защото Ти си възкресението*...) и отпустът (*Христос, истинският наш Бог*...) са идентични с мирското погребение.

Втората част на чина се изпълнява **в църква** и започва с Псалом 8, който днес вече окончателно е изместил по-ранните комбинации от псалми, и кой-

то със своя възторжено-хвалебен тон се намира в противовес на скръбното настроение. Следва отнова канон на осми глас, който обаче не съвпада по текст с нито един от описаните дотук два молебни канона за починали младенци. В него отново и отново се напомня „нелъжливото обещание" за Божието царство, дадено от Христос за младенците, непознали греха. Затова за „неразтлѣннаго млнца" се измолват небесни чертози и светъл покой. Седалният на шести глас след третата песен е идентичен с този в мирското погребение (Вонстинꙋ сꙋета всуеска, жнтїе же сѣнь и сонїе...), но песните на канона въвеждат темата за скръбта по починалото дете като скръб не за него, а по-скоро за собствените грехове (Не младенцы плачемъ, но сами себе наипаче возрыданимъ согрешающїи всегда...), които ще ни попречат да станем „жители на рая". Това изместване на акцента към общото за погребалния чин покайно настроение е сякаш опит да се намери приемлив „психологически аргумент" на скръбта в контекста на обещаното на мъртвото дете небесно блаженство.

Разбира се, за да се приеме раздялата с детето без скръб се изисква особена нагласа – едва ли има друго събитие, което да подлага вярата в Божието милосърдие на по-голямо изпитание. Хвалението на волята Божия по повод смъртта на деца е изключително присъщо на светците и съставлява една от техните атрибутивни характеристики; но обикновеният вярващ неминуемо е разколебан във вярата си, когато вижда незаслуженото детско страдание и смърт. Поминалният канон в последованието се опитва да подкрепи вярата, като описва **преминаването от земния живот към смъртта като непосредствен преход от временния към вечния живот**. Затова шеста песен е благодарствена: „Лишилъ еси благъ земныхъ Твоего млнца, да небесныхъ Твонхъ благъ сего причастника покажеши, непреступльшаго божественное Твое повелѣнїе: славимъ Твонхъ, Блже, сꙋдебъ глꙋбинꙋ безмѣрнꙋю." Дяконската ектения след шеста песен е различна от използваната в мирското погребение; в нея липсват молбите за опрощаване на греховете и се моли „според Своето нелъжовно обещание да го сподоби с небесното Си царство". Следва отново молитвата *Господи Иисусе Христе Боже наш! Ти си обещал да дадеш царство небесно*..., ключова за богословското осмисляне на случващото се.

След възгласа се четат икоси, съставляващи централна част в богословското осмисляне на ритуала. В тях още отначало се оповестява, че те ще служат „вместо надгробно ридание" и ще възгласяват „алилуия!". Следва кратко описание на родителската скръб при раздялата с мъртвото дете (*Голяма е скръбта, която изпълва сърцата им поради децата*...) и донякъде парадоксалният завършек *Затова, когато си спомнят за техните думи, нека пеят: алилуия!* Лежащото в ковчега дете се призовава: *Защо не говориш тъй,*

както си ни говорил и тъй мълчиш... (тази част има своите преки паралели в текстовете на фолклорните надгробни оплаквания), но след нея следва неочакван обрат: ...*и не казваш с нас: алилуия!*. Следва молитва от името на самото дете за утеха на тъгуващите родители: *Но Ти, Господи, Който се роди от Майка-Девица, влей прохлада в утробата на майка ми и ороси сърцето на баща ми, за да пеят: алилуия!* Това преобръщане на оплакването в благодарствен химн внася коренно различно разбиране за смисъла на случващото се. На мястото на естествената човешка мъка от раздялата с любимото дете се възвестява възторженото очакване на обещаното Божие царство, в което за младенците е запазено място наред с праведниците. Седмата песен на канона продължава същата тема, като обвинява скърбящите в грях (Скорбн вниновное показꙗсѧ..) и настоява, че смъртта трябва да се посрещне с „радостн н веселїѧ". Осмата е посветена на радостта от вечния живот „в лоното на Авраам", а отчаянието е осъдено на „люто осъждане". Последната, девета песен на канона е призив към Христос да облекчи страданията на родителите и да приеме блажения младенец „ꙗкѡ ѵнстꙋю… птнцꙋ въ гнѣзда нб҃наѧ".

Цялостното настроение на канона се различава коренно от покайно-поминалния характер на текстовете в мирското погребение. Смъртта на детето се полага в контекста на устойчивата вяра в „непоколебимото обещание" за младенците, дадено в евангелския стих. Върху тази вяра се гради и парадоксалното от гледна точка на естествената човешка емоция хваление на волята Божия.

Следващият след канона прокимен на шести глас *Блажен е пътят, по който вървиш днес, душо*... е общ структурен елемент в ритуала, който актуализира разбирането за смъртта като преход към вечния живот. Избраните за младенческото погребение апостолско и евангелско четиво – очаквано – се различават от тези в класическото погребение. Апостолският текст от 1 Кор. 15:39-45 има устойчиво присъствие в последованието и вече беше коментиран като задаващ парадигмата за осмислянето на смъртта като преход от тление към нетление, от безчестие към слава, от немощ към сила.

Специален интерес представляват включените в последованието в Тр. евангелски четива. На мястото на общото за ръкописната традиция и Мог. Йн 6:35–39, тук имаме Мк 10:13–15 и Лк 18:26–27. В този текст за първи път се срещаме с мотива *оставете децата да дохождат при Мене*..., който напълно логично намира мястото си в контекста на детското погребение и е донякъде удивително, че липсва в по-ранните версии, където обещанието за следсмъртно възкресение е по-универсално ([...] *да не погубя нищо, а да го възкреся в последния ден*). Финалът на евангелското четиво „невъзможното

за човеците е възможно за Бога" – формулира най-ясно очакванията и надеждите на християните за съдбата им след смъртта.[19]

След дяконската ектения *Помилуй нас Боже*... (обща с обичайната) следва (очаквано) молитвата *Господи, Който пазиш младенците в сегашния живот*... – кратко синтезираща специфичния смисъл на погребението на дете, която е устойчив елемент на последованието във всички разглеждани тук варианти. Стихирите на осми глас за „последно целование" отчасти повтарят познатите ни от ритуала на мирското погребение, но отчасти са специфични и довеждат до предел горестта от раздялата; бихме открили техни функционални паралели в текстовете на фолклорните жалейки, макар че за разлика от крайното отчаяние в традиционното оплакване, тук общата тоналност все пак остава в рамките на спокойната философска печал: „О, мое чедо, кой няма да заплаче за твоето печално преселване от този живот... Защото както корабът не оставя следи, тъй също и ти бързо изчезна от очите ми...". Отпустът е стандартен.

Ритуалът **на гроба** възпроизвежда текстовете, четени в дома на покойното дете. Ритуалните действия са аналогични на извършваните при възрастен. Според требника на Могила на гроба не се четат никакви текстове, а само се посипва пръст с формулата „*Господня е земята*...", след което свещеникът си тръгва „*благодарейки на Бога*".

Цялостната триделна структура на чина за погребение в съвременния Требник е аналогична с тази в мирското погребение. Извършваните ритуални действия в дома, в храма и на гроба не се различават нито по последователност, нито по смисъл. Разликата се състои в съдържанието и обема на текстовете, които са частично създадени специално за „младенческото" погребение и които като цяло **не съдържат покайни елементи**. Основната тема в химнографските и евхемните текстове е Божията милост.

За да завършим анализа на последованието за погребение на дете нека обобщим.

Ритуалът е специфична смес между задължителните елементи на освещаване и отпращане на мъртвото тяло, (имащи смисъла на деструкция на човешката общност с произтичащите от нея кризи, пораждащи тревога и печал) и специфичните за „детското" погребение елементи на хвалебно очакване на обещания вечен живот в лоното на Авраама, които изместват покайно-поминалните аспекти в „класическия" ритуален текст. По удивителната

[19] Според *Требника* на Могила на това място се чете друго евангелско четиво – Ин 6:35–39, което по-общо тематизира възкресението в последния ден.

логика на вярата смъртта на невинното дете се интерпретира като радостно събитие, затова на мястото на скръбта, покрусата и покаянието срещаме светла тъга от раздялата, но и радост от възнасянето на душата му към Бога „*като чиста птица към гнездото небесно*". Така възможно най-угнетяващото в човешкия живот – смъртта на дете – се превръща в повод на благодарност към Бога за неговия промисъл и милост.

Доколко така изграденият текст успява да промени отношението на живите към смъртта е въпрос на по-задълбочен анализ на рецепцията му и психологическите последици от това най-тежко изпитание на вярата. Засега само ще констатираме, че в ритуала за погребение на дете имаме пореден пример за това как „ритуалът влиза в конфликт с искреността"[20], за да предложи на хората начин за справяне със сложните изпитания на нашия фрагментиран свят.

SUMMARY

Maria Schnitter

Съмрьть млнцемь ѿрада и покои ѥсть –

The Rite for Infant Funerals – an Attempt for Liturgical and Anthropological Analysis

Keywords: infant funeral; sin; manuscript euchologies; eschatological optimism

The special rite for the burial of children up to 7 years of age (the so-called „Infant Funeral") is part of a complex system of worldviews, liturgical traditions, and folklore practices. These are all bound in one ritual complex whose aim is to „normalize" the event by embedding it in the context of Orthodox Christian understandings of death, redemption, and retribution in the afterlife. The proposed study uses source material from South Slavic euchologies from the XVI–XVII century to the present. It attempts to trace transformations in the liturgical context as well as sociocultural norms relevant for the understanding of childhood and death from the premodern to the modern eras.)

[20] A. Seligman, R. Weller et all, *Ritual and its Consequences. An Essay on the Limits of Sincerity*, Oxford 2008.

Latopisy Akademii Supraskiej
11

Alicja Z. Nowak
ORCID 0000-0001-5549-7550
Uniwersytet Jagielloński

Myśl pedagogiczna w prawosławnych drukach XVI–XVII wieku w metropolii kijowskiej – wybrane przykłady

Słowa kluczowe: dziecko, oświata, druk, podręcznik, paratekst

W metropolii kijowskiej w drugiej połowie XVI wieku rozwinęło się prawosławne szkolnictwo oraz drukarstwo. Powstające wówczas ośrodki oświatowe potrzebowały wykształconych kadr, a także ksiąg, które mogłyby stać się podstawą nauczania. Pierwsze centrum naukowo-akademickie i wydawnicze, a następnie także oświatowe zorganizował kniaź Konstantyn Ostrogski około 1576 roku w Ostrogu. Dziesięć lat później drukarnia i szkoła powstały z inicjatywy świeckich mieszczan zrzeszonych w cerkiewnym bractwie lwowskim oraz wileńskim. W kolejnych latach wiele podobnych placówek tego typu w innych miastach[1].

Najstarsze drukowane elementarze, które wykorzystywano do domowej i szkolnej nauki czytania ukazały się dzięki działalności moskiewskiego typografa Iwana Fedorowa. Inicjator drukarstwa na ziemiach ukraińskich w 1574 roku wydał we Lwowie *Bukwar*, a cztery lata później uzupełnioną jego reedycję w Ostrogu. Wśród dodanych przez Fedorowa elementów w drugiej edycji znajdziemy m.in. greckojęzyczne wersje modlitw i słynną pracę bułgarskiego mnicha Chrabra *O piśmie* (**Сказанїе како состави ст҃ыи Кирилъ Философъ азъбꙋкꙋ, по ꙗзыкꙋ словеньскꙋ и книги преведе, ѿ гречесъкихъ на словеньскїи ꙗзыкъ**, k. 48–57)[2]. Zdaniem ba-

[1] Na ten temat por. V. Nosilia, *Oświata ruska na ziemiach wschodnich Rzeczypospolitej w XVII wieku*, [w:] *Między Wschodem a Zachodem. Prawosławie i unia*. (*Kultura Rzeczypospolitej w dialogu z Europą. Hermeneutyka wartości*, t. 11), red. M. Kuczyńska, Warszawa 2017, s. 141–173; por. także wybrane artykuły z tomu *Szkolnictwo prawosławne w Rzeczypospolitej*, red. A. Mironowicz, U. Pawluczuk, P. Chomik, Białystok 2002.

[2] Tekst w języku polskim: *Pasterze wiernych Słowian: Święci Cyryl i Metody,* tłum. A. Naumow, Kraków 1985, s. 26–31.

daczy, w kolejnych stuleciach oba elementarze stanowiły inspirację dla tej kategorii drukowanych pomocy naukowych[3].

Tytuły większości późniejszych edycji z przełomu XVI/XVII w., wśród których najwięcej było wileńskich, niosły informację o młodych adresatach prac: „дѣтемъ хотѧщимъ разꙋмети писанїе", „Младоѣны Отрочатомъ". Zdecydowanie więcej informacji na temat odbiorców ksiąg, a także wiele wskazówek dotyczących ich przeznaczenia, znajdziemy w ramie wydawniczej elementarzy, gramatyk, leksykonów i innych publikacji religijnych. Komentarz wydawcy, redaktora, autora, drukarza był szczególnie cenny w drukach pełniących różnorakie funkcje. Niekiedy przemowy, listy dedykacyjne i pozostałe parateksty zawierały elementy laudacyjne. Pochwała odnosiła się zarówno do osób, które trudziły się, aby dzieło powstało i dotarło do czytelnika w formie druku, jak i samych ksiąг, oraz wiedzy, którą dystrybuowały.

Elementarz przygotowany we Lwowie (1574), pierwsze tego typu wydawnictwo w metropolii kijowskiej, był drukiem niewielkiego formatu (8) i objętości (40 stron). W jego ramie wydawniczej Iwan Fedorow – typograf i redaktor – umieścił informacje dotyczące pochodzenia tekstów zawartych w pracy („ѿ бж҃твенны апл҃ъ и бг҃оносны ст҃ыхъ оц҃ъ оученїѧ и преподобного оц҃а нашего Іоан҃на Дамаскина ѿ грамматикїи мало нѣчто") oraz jej dydaktycznego przeznaczenia – młodemu odbiorcy („ради скораго младенческаго наоученїѧ")[4].

Oprócz materiału gramatycznego, który, według posłowia, miał pochodzić z dzieła Jana Damasceńskiego[5], w drugiej części książki znalazły się modlitwy, które służyły za tekst dydaktyczny, a jednocześnie religijny, do zapamiętania i rozwijania dziecięcej pobożności. Należy podkreślić, że ówczesne pomoce dydaktyczne łączyły dwa cele: pedagogiczny (naukę czytania, pisania i podstaw gramatyki) i formowanie religijne. Dlatego w skład elementarza weszły modlitwy odmawiane o różnych porach dnia: *Królu niebieski*, *Modlitwa Pańska*, nicejsko-konstantynopolitański symbol wiary, *Ослаби, прости, віднусти* (pokutna modlitwa Jana Zło-

[3] W XVI–XVIII wieku, a i później, bukwary ukazywały się w wielu innych drukarniach, zdaniem Jarosława Isajewicza wszystkie nawiązywały do pracy Iwana Fedorowa, por. Я. Ісаєвич, *Першодрукар Іван Федоров і виникнення друкарства на Україні*, Львів 1983, s. 75–83; О. Клименко, *Перші друковані кириличні букварі та їх вплив на становлення і формування навчальної книги в Україні,* „Вісник Львівського університету. Серія книгознавство" , 2006, вип. 1, s. 41–54.

[4] *Буквар Івана Федорова*, oprac. В. Німчук, Київ 1975.

[5] Wasyl Nimczuk przywołał artykuł Vatrosława (Ignacego) Jagicia, (И. В. Ягич, *Рассуждения южнославянской и русской старины о церковнославянском языке*, [w:] *Исследования по русскому языку*, т. I, ч. III. СПб., 1885–1895), wedle którego przypisywana Janowi Damasceńskiemu gramatyczna praca *O ośmiu częściach słowa* w istocie powstała w Serbii w XIV w. i jest tłumaczeniem wcześniejszego kompilacyjnego opracowania w języku greckim, por. В. Німчук, *Визначна пам'ятка вітчизняного друкарства*, [w:] *Буквар Івана Федорова*, s. 89, <http://litopys.org.ua/>.

toustego 7.), Modlitwa do Najświętszej Trójcy (*Всесвятая Тройце*, *Премудрости Наставниче* – kondak, ton 7 niedziela seropustna), Pozdrowienie Anielskie (*Богородице Дѣво*), modlitwa Włodzimierza Monomacha[6], Bazylego Wielkiego (modlitwa przed snem, powieczerze) i Manassesa, króla judejskiego[7]. Porządek występowania modlitw w elementarzu był zbliżony do układu z czasosłowa[8], a ich obecność w księdze godzin kanonicznych miała na gruncie południowo - i wschodniosłowiańskim długą tradycję[9].

W tej części pracy Fedorow umieścił również skierowane do dzieci i wychowawców sentencje z *Księgi przysłów* (22–24, 29) oraz *Mądrości Syracha* (30) na temat korzyści z nauki i o problematyce moralno-etycznej. Były one obecne najpierw we wczesnochrześcijańskiej literaturze pedagogicznej[10], a następnie w wielu rękopiśmiennych księgach ruskich, które dotyczyły wychowania (np. w *Domostroju*). Biblijne cytaty z ksiąg mądrościowych Starego Testamentu umieszczali w bukwarach także ich ruscy redaktorzy i wydawcy, m.in. Tymofij Werbycki (1627)[11]. Obok starotestamentowych wersetów przywoływano cytaty z Nowego Testamentu. We lwowskim elementarzu znalazły się te z listów św. Pawła do Efezjan (6,1–4), Kolosan (3,12b–16), *Pierwszego listu do Tesaloniczan* (5,14–23). Wypisy ze względu na treść dzielą się na te skierowane do młodych odbiorców i, znacznie liczniejsze, do ich rodziców, służące jako skarbnica porad dla wychowawców i źródło gotowych pouczeń.

Bukwary były przeznaczone dla tych, którzy rozpoczynali naukę, a zatem głównie dla dzieci: „перваго ради оучєнїѧ дѣтськаго" – jak czytamy we wstępie ostrogskiego elementarza Iwana Fedorowa[12]. Niekiedy ten cel i odbiorcę wskazywano w kolofonie, co ilustruje m.in. informacja przekazana przez Tymofija Wer-

[6] Modlitwa została dołączona w latopisach do *Pouczenia dla dzieci* (tzw. *Testamentu Włodzimierza Monomacha*), Я. Ісаєвич, *Першодрукар Іван Федоров…*, s. 64. Kniaź nie był autorem tekstu skompilowanego z fragmentów wielkopostnych modlitw i służb, por. M. Корзо, *Украинская и белорусская катехетическая традиция конца XVI–XVIII вв.: становление, еволюция и проблема заимствований*, Москва 2007, s. 510.

[7] Pieśń pokutna, modlitewne wyznanie grzechów biblijnego króla Manassesa, zachowały się w *Didaskaliach* (III w.) i *Konstytucjach Apostolskich* (IV w.), tekst i omówienie A. Suski, *Modlitwa Manassesa (wstęp, przekład z greckiego, komentarz)*, „Studia Theologica Varsoviensia" 20, 1982, nr 2, s. 201–215.

[8] Ibidem.

[9] В. Німчук, *Визначна пам'ятка вітчизняного друкарства…*, s. 91.

[10] I. Marrou, *Historia wychowania w starożytności*, tłum. S. Łoś, Warszawa 1969, s. 456.

[11] Por. także skład bukwara wileńskiego z 1596 r.: *Кніга Беларусі 1517–1917. Зводный каталог*, red. Г.Я. Галенчанка et al., Мінск 1986, nr 46.

[12] Fotokopia wstępu elementarza, por. Я.Д. Ісаєвич, *Літературна спадщина Івана Федорова*, Львів 1989, s. 111.

byckiego w elementarzu kijowskim z 1627 roku: „**Благодатїю всесилнаго Бг҃а, во просвѣщенїе разꙋма, возрастꙋ маденческомꙋ народꙋ рꙋсїйскагѡ сїѧ напечатасѧ въ градѣ Кіевѣ** […]”[13].

Początkowo program nauczania dzieci zakładał kurs wstępny z nauką czytania tekstów z tzw. małego czasosłowa (wersja krótka) i psałterza, gdy jednak pojawiły się drukowane elementarze, zalecano kontynuowanie edukacji, wykorzystując cerkiewne księgi dopiero po opanowaniu podstawowego materiału. Pierwsze miejsce elementarzowi wśród innych ksiąg ważnych dla budowanego przez prawosławnych w Rzeczpospolitej systemu nauczania wyznaczał Melecjusz Smotrycki. W przedmowie do nauczycieli szkolnych, która poprzedzała jego popularną przez dziesięciolecia *Gramatykę* z 1619 roku (Jewie)[14] radził zachować odpowiedni, wynikający ze stopnia trudności i poziomu wiedzy ucznia porządek nauczania:

> Dla dzieci rozpoczynających naukę bukwar z tej przedłożonej gramatyki pochodzący należy wykorzystywać, aby nawyki gramatyczne z lat dziecięcych wraz z nauką języka nabywały. Po czasosłowie i psałterzu (które opuszczone być nie mają), niechaj owa gramatyka z wykładem czyli z przykładami zastosowania jej z pożytkiem nastąpi[15].

Sekcja elementarzowa była integralną częścią gramatyki Smotryckiego, ale tego typu dodatek mógł pojawić się w nieco mniej oczywistym otoczeniu. Przykładem posłużyć może publikacja bractwa wileńskiego św. Ducha zatytułowana: *Czasownik, a w nim elementarz do nauki dla dzieci chcących rozumieć słowo pisane* (1596)[16]. W istocie księgi cerkiewne takie jak czasosłow i psałterz wykorzystywano do nauki, zanim pojawiały się elementarze i inne podręczniki. Polifunkcjonalną księgą na gruncie słowiańskim był psałterz z dodatkami (tzw. psałtir’ sledowannaja), z czasosłowem i innymi tekstami, nieznany w greckim Kościele[17]. W metropolii

[13] Bukwar dostępny w internecie pod adresem: <http://litopys.org.ua/verbbuk/ver02.htm>.

[14] Gramatykę Smotryckiego wykorzystywano w nauczaniu języka cerkiewnosłowiańskiego przez ponad półtora stulecia. H. Chodurska, *Ogólna charakterystyka druków Wielkiego Księstwa Litewskiego*, [w:] *Najstarsze druki cerkiewnosłowiańskie i ich stosunek do tradycji rękopiśmiennej*, red. J. Rusek, W. Witkowski, A. Naumow, Kraków 1993, s. 196.

[15] „**Дѣткамъ оучитисѧ починаючимъ Бꙋкварь зъ той ґраматїки вычерпненый, абы склоненїѧмъ ґра҃матичнымъ зъ лѣтъ детинныхъ зъ мовою заразъ привыкли, до выꙋченъѧ подаванъ нехай бꙋдетъ. По Часослова҃ за҃ и ѱалтыри (которыи ѡпꙋсканы быти не маютъ) бы оученъю сѧ оваѧ ґрамматі́ка зъ выкладомъ, то есть, зъ показованъемъ и оужыванъемъ ей пожиткѡ҃ настꙋпитъ**”, **Мелетїй Смотриский, Ꙋчителемъ Школымъ Авторъ**, [w:] **Грамматі́ки Славенскиѧ правилное Синтагма, Єве** 1619, k. 3v–4. Gramatyka jest dostępna na stronie <http://litopys.org.ua/index.html>.

[16] *Часовник в нем напреди азбуки к научению детем хотящим разумети писание*, podaję za: *Кніга Беларусі 1517–1917*…, nr 46.

[17] Z. Jaroszewicz-Pieresławcew, *Druki cyrylickie z oficyn Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI–XVIII wieku*, Olsztyn 2003, s. 150.

kijowskiej ukazało się kilka tego typu psałterzy, którym wydawcy nadawali bardzo różne tytuły[18].

Psałterz, który był księgą o ugruntowanej pozycji podręcznika do nauki czytania, występował także w wersji krótszej, specjalnie opracowanej w celach dydaktycznych (psałtyr uczebna). Pierwsza wersja psałterza do nauczania została wydrukowana w 1517 r. w Pradze przez Franciszka Skorynę, następnie powtórzona w Wilnie w 1522 r. Językiem tego druku był cerkiewnosłowiański, w przeciwieństwie do języka innych opracowanych i wydanych przezeń ksiąg biblijnych. Ruski językowo był natomiast paratekst – objaśnienia na marginesie praskiego *Psałterza*[19] – oraz przedmowa. To za jej pośrednictwem autor przekładu i wydawca wychwalał psalmy, nazywając je „tarczą przeciw biesowskim nocnym mrzonkom i strachom, pokojem w codziennych troskach i pracach". Dla ludzi młodych miały być one „ochroną i radością", zaś dla małych dzieci „początkiem wszelkiej dobrej nauki"[20]. Edukacyjną wartość psałterza wspominał także Iwan Fedorow w przedmowie wydrukowanego w Zabłudowie wraz Piotrem Mścisławcem, *Psałterza z czasosłowem* (1570)[21].

O wielofunkcyjności psałterza i szerokim kręgu jego odbiorców, wśród których są również dzieci, wspominali także inni wydawcy. W liście dedykacyjnym z *Psałterza* wileńskiego (1593) Leon Mamonicz pisał w formie wyznania:

> […] trudziłem się gorliwie, aby księgę tę psałterz […] wydrukować na cześć i chwałę Pana Boga i dla ludu chrześcijańskiego do czytania i zrozumienia, i dla dzieci chętnych do dobrej nauki i braci mojej w chrześcijaństwie, ku pożytecznemu pouczeniu ich w nauce słowa boskiego[22].

W przedmowie drukarz zamieścił apologię psałterza, zbliżoną do tej, jaka znalazła się w paratekście praskiej edycji Skoryny. Nazywał księgę m.in. orężem

---

[18] Na ten temat por. А. В. Вознесенский, *Служебная Псалтирь в восточнославянском книгопечатании XVI–XVIII вв.*, „Труды Отдела Древнерусской Литературы", 1996, t. 50, s. 217–218; por. także Z. Jaroszewicz-Pieresławcew, op. cit., s. 150.

[19] Przykłady komentarzy F. Skoryny por. Arleta Szulc, *Leksykalne i słowotwórcze zróżnicowanie cerkiewnosłowiańskich psałterzy redakcji ruskiej z XI–XIX wieku*, cz. 1 *Zrożnicowanie leksykalne*, Toruń 2000; cz. 2: *Zróżnicowanie słowotwórcze*, Toruń 2001.

[20] F. Skoryna, *Przedmowa do Psałterza*, [w:] *Franciszek Skoryna z Połocka. Życie i pisma*, tłum. i red. M. Walczak-Mikołajczakowa, A. Naumow, Gniezno 2007, s. 93.

[21] Fotokopia wstępu elementarza, por. Я.Д. Ісаєвич, *Літературна спадщина …*, s. 87.

[22] „[…] съ ѕсердне понѕдисѧ, сїю книгѕ глемѕю ѱалтыр [...] выдрѕковати на честь и хвалѕ Гдѕ Бгѕ и людемъ хрстїанъскимъ кѕ читаю и разѕменїю, а младецемъ добро хотѧщимъ ѕчитїсѧ, братїй моей во Хрїстїанъстве, кѕ полѣномѕ и навце слова бжественаго наставлению", Л. Мамоничъ, Блгородномѕ і млтию Ха Бга нашего ѡкрашеномѕ его мл̃ти пнѕ Лѕкашѕ Ивановичѕ Мамоничѕ, старосте дисненьскомѕ и скабномѕ Великого Кнѧства Литовъского и прѡѧ Пнѕ моемѕ млтївомѕ, [w:] Ѱалъми Два Прка, и црѧ, Вилно 1593; por. fotoprzedruk listu dedykacyjnego w zbiorze *Прадмовы і пасляслоўі паслядоўнікаў Францыска Скарыны*, red. А. І. Мальдзіс, Мінск 1991, s. 151–152.

w nocnych cierpieniach, pokojem dla duchowych trudów, chwalił za moc odganiania demonów i przywoływania aniołów. Wedle tej laudacji, najmłodszych czytelników księga miała utwierdzać w wierze („**младенцемъ ѹтвержєнїє**”)[23]. Fragmenty pochwały z psałterza wileńskiego powtórzył Josyf Kiriłłowycz w prefacji psałterza kijowskiego z 1624 roku[24]. Skoryna podkreślał, że psalmy „ciało pieśnią weselą”, a jednocześnie „dusze uczą”[25]. Mieściło się to w starożytnym kanonie ethosu muzycznego, który przyjmował, że każda muzyka wpływa na postępowanie człowieka i na kształtowanie jego charakteru[26]. Być może połocczanin inspirował się pismami Jana Złotoustego, który często zachęcał swoich wiernych do śpiewania w różnych okolicznościach życia wraz z rodzinami oraz do uczenia dzieci i młodzieży pieśni religijnych (głównie psalmów, ale także hymnów), wyliczając niezliczone korzyści z tego wynikające[27]. W homiliach komentujących listy św. Pawła do Kolosan i do Rzymian opisywał ze szczegółami dydaktyczno-wychowawczą wartość psalmów, które uczą cnoty i odpowiedniego postępowania, ale także przynoszą wiedzę, stanowiąc źródło odpowiedzi na wiele dziecięcych pytań dotyczących praw natury, astronomii i innych[28]. Franciszek Skoryna – biblista – w oparciu o przykłady z ksiąg Pisma św. rozwinął tę myśl pedagogiczną, przystosowując ją jednocześnie do aktualnego szkolnego programu siedmiu nauk wyzwolonych[29]. Polecał swoją edycję także uczniom, których zainteresowania wykraczały poza wskazany cykl nauczania, pokazując uniwersalizm Biblii, odnoszącej się do każdej dziedziny życia[30] i nio-

[23] **Л. Мамоничъ, Предословиє въ книгѹ сїю гл҃емѹю Ѱалтыръ**, [w:] **Ѱалъми Дв҃а Прр҃ка, и цр҃ѧ, Вилно** 1593; por. *Прадмовы…*, s. 155.

[24] **І. Кѵрилловичъ, Предословїє въ ѱалтыръ, и къ читателю**, [w:] Хв. Тітов, *Матеріяли для історії книжної справи на Вкраїні в XVI–XVIII в.в. Всезбірка передмов до українських стародруків*, Київ 1924, s. 90.

[25] F. Skoryna, *Przedmowa do Psałterza…*, s. 93. E. Niemirowski zwrócił uwagę, że być może są to słowa inspirowane przekonaniami Arystotelesa na temat roli muzyki w wychowaniu. Е. Л. Немировский, *Псалтирь…*, s. 72. O opiniach Arystotelesa dotyczących tematu zob. S. Longosz, *Śpiew w rodzinie środkiem wychowania w pedagogii św. Jana Chryzostoma* († 407), „Roczniki Nauk o Rodzinie” 56, 2009, s. 43–47.

[26] Ibidem, s. 41–54.

[27] Ibidem, s. 54.

[28] Pochwałę nauczania poprzez śpiew psalmów głosił Jan Złotousty, nawiązując do biblijnych słów św. Pawła z Listu do Kolosan (3,16) w traktacie *O wychowaniu dzieci*: „Naucz więc syna chwalić Pana w psalmach, aby nie miał czasu i ochoty do brzydkich piosenek i złych rozmów”, św. Jan Chryzostom, *O wychowaniu dzieci*, tłum. W. Kania, [w:] św. Jan Chryzostom, *O małżeństwie, wychowaniu dzieci i ascezie*, Kraków 2002, s. 85.

[29] A. Naumow, *Skoryna o edukacji*, [w:] idem, *Domus Divisa. Studia nad literaturą ruską w I Rzeczypospolitej*, Kraków 2002, s. 195–198.

[30] Ibidem, s. 198–199.

sącej naukę „dla młodzieży i ludzi prostych", dla mądrych zaś i nauczycieli będącej „powodem do podziwiania"[31].

Także inne księgi z materiałem śpiewanym mogły być wykorzystywane w celach dydaktycznych. W przedmowie lwowskiego *Ośmiogłaśnika* z 1671 roku braccy autorzy przekonywali, że krótsza i prostsza wersja oktoicha (niedzielna) jest przystępna młodemu odbiorcy i będzie wartościowym źródłem wiedzy „dzieci uczących się w szkołach". Dzięki niej nabiorą dobrych nawyków, skłonności do pobożnych uczynków, będą od najmłodszych lat wdrażać się w życie liturgiczne Cerkwi:

> Uważam, że nie należy uczyć małych dzieci od razu z większych i zbyt trudnych ksiąg, ale mniejszymi do większych ich przysposabiać, dlatego dla dzieci w szkołach się uczących tenże *Szestodnew* wydaliśmy, aby do pobożnych postępków i cerkiewnego porządku nawykali podążając ku zbawieniu, jako Nauczyciel Narodów naczynie wybrane głosi w przypowieściach: „Synu mój, nie lekceważ karania Pana, nie upadaj na duchu, gdy On cię doświadcza" (Hbr 12,5)[32].

Nauka zaszczepiana dziecku od najmłodszych lat zakorzenia się w jego umyśle do tego stopnia, że pozytywne jej rezultaty dostrzec można nawet u osób w wieku podeszłym. Trwałość tej nauki porównywano do liścia wiecznie zielonego lauru, zaś dzieci, podatne na kształtowanie – do plastycznego wosku. Były to argumenty obrazowe, a same metafory popularne w piśmiennictwie chrześcijańskim:

> A zwłaszcza gdy z młodych lat nauczy się snadnie kto czegoś dobrego, to pamiętać może do starości swojej, co Prorok Boży w psalmodii swojej poświadcza tymi słowami: „Boże, Ty mnie uczyłeś od mojej młodości, i do tej chwili głoszę Twoje cuda aż do starości i wieku sędziwego" (Ps 71,17). Młodość bowiem niczym wosk roztopiony, na którym, co zechcesz, wyobrazić możesz i jak drzewo laurowe nieustannie zielone, tak więc za młodu w pobożności i postępkach chrześcijańskich nauka przez człowieka nabyta, zawsze kwitnąć będzie, a i na stare lata nie zwiędnie[33].

---

[31] F. Skoryna, *Przedmowa do Biblii*, s. 41.

[32] „Оуважаемъ, ижъ и дѣтей молодыхъ болшыми зъ разꙋ притрꙋднѣйшаѧ въ наꙋцѣ ѡбтѧжати Книгами, але меншыми до болѣшꙋ приспособлѧти наꙋкъ — подобнѣйшаѧ, длѧ того и длѧ дѣтей въ школахъ оучачꙋсѧ сей Шестодникъ реченный выдалисмо, абы побожныꙋ постꙋпковъ навыкаючи, и въ цр҃ковнꙋ Бж҃твеннꙋ Правилѣ лѣта свои кꙋ сн҃ꙋ вчесне и годне заправлѧли, ꙗко Ꙋч҃тель Нарѡдовъ Госꙋдъ избранъ проповѣдꙋетъ зъ Причтей: «Сн҃ꙋ мой не пренемагай наказанїѧмъ Гн҃ѡмъ, ниже слабѣй ѿ негѡ ѡбличаемъ»". Бл҃гочестивомꙋ и христолюбивомꙋ и православномꙋ Церкве Восточной Чителникови, миръ, здравіе и спасенїе, ѿ Бг҃а Оц҃а нашегѡ, и Гдⷭ҇а Іс҃ъ Хрⷭ҇та, вл҃гъ временныхъ и вѣчныхъ Воздателѧ, [w:] Октѡихъ сирѣчъ Осмогласникъ. Твореніе Прп҃б Оц҃а Іѡанна Дамаскина и прⷭ҇б Ѳ Оц҃ъ, Львовъ 1671, k. 3.

[33] „Я звлаща гды зъ молодыꙋ лѣтъ наꙋчитисѧ снаднѣй кождый чого доброго и памѧтати до старости своей можетъ, що Прⷭ҇рокъ Бж҃ій въ ѱалмодїей своей посвѣдчаетъ въ тые слова: «Бж҃е мой ꙗже наꙋчилъ мѧ еси ѿ юности моеѧ и до нн҃ѣ возвѣщꙋ чꙋдеса твоѧ, и даже до старости и матерства».

Celem nauczania w świetle omawianego pratekstu było zarówno opanowanie konkretnej wiedzy, jak i osiągnięcie zbawienia, co zostało wyrażone dwukrotnie. Po raz pierwszy – w formie rady dla rodziców, aby ich miłość przejawiła się staraniem o religijną formację dziecka, która zaowocuje wychowaniem wiernych synów Świętej Wschodniej Cerkwi Prawosławnej i przyszłych mieszkańców Królestwa Niebieskiego:

> I nie przypadkiem rodzice powinni kochać swoje dzieci nie dla innej przyczyny, ale żeby dzięki dobrym i duchowo pożytecznym naukom stały się Królestwa spadkobiercami i dziedzicami, a że wiek dziecięcy samemu Zbawicielowi naszemu Jezusowi Chrystusowi był i jest umiłowany, rozumiemy z tego, że gdy uczniowie Jego wzbraniali przynoszącym dzieci dostępu do Jezusa, wówczas On „widząc to, oburzył się i rzekł do nich: *Pozwólcie dzieciom przychodzić do Mnie, nie przeszkadzajcie im; do takich bowiem należy królestwo Boże* (Mk 10,14). I odsłonił przed nimi ukrytą mądrość, która również jest w Ewangelii opisana: „On przywołał dziecko, postawił je przed nimi i rzekł: *Zaprawdę, powiadam wam: Jeśli się nie odmienicie i nie staniecie jak dzieci, nie wejdziecie do królestwa niebieskiego* (Mt 18,2–3)[34].

To przesłanie zostało powtórzone w wypowiedzi skierowanej bezpośredniego do rodziców. Autor apelu zastrzegał, że nie występuje w roli pouczającego, ale przychylnego doradcy, który pragnie wyrazić szczerą troskę o należyte prowadzenie dzieci ku zbawieniu[35]. Jak widać, przedmówcy lwowskiego *Oktoicha* poświęcili wiele uwagi religijnemu kształtowaniu dzieci, zawracali uwagę na odpowiedzialność rodziców przed Bogiem. Jednak dla rozwoju myśli pedagogicznej w metropolii kijowskiej o wiele ważniejsza była praca wcześniej wydana w typografii brackiej. W 1609 roku opublikowano we Lwowie dzieło w pełni poświęcone tematyce

---

Молодостѣ вовѣмъ ꙗко воскъ растоплен҄ный, на которо҆ що зхощешъ вышбразити можешѣ, и ꙗко древо Лавръ оуставичне зеленѣетѣ, такъ зѣ молодꙋ вѣ побожности и постꙋпка҆ х҃рт҃іанскі҆, набытаа вѣ чл҃кꙋ наꙋка завше процвитаетъ, и вѣ старости лѣтъ неꙋвѧдаетѣ", Бл҃гочестивомꙋ и христолюбивомꙋ…, k. 3.

[34] „И не ѿ речи Родичо҆ належи҆ любити чада своѧ, не длѧ чого инного варзѣй, єдно абы зѣ доврыхъ и дш҃еполезныхъ наꙋкъ, сталисѧ ц҃рствїа оуго҆никами и наслѣдниками, который то вѣкъ отрочатей и самомꙋ Сп҃сителеви нш҃емꙋ Іс҃ Хр҃тꙋ былъ и є҆ т҃ любимый, зѣ бж҃твеннаго Є҆вл҃їа Єго Ст҃го выроꙋзмѣваемѣ, ґды Ꙋч҃ници Єго, приносѧщі҆ дѣти прещахꙋ Іс҃ же видѣвъ негодова и рече имѣ: Оставите дѣтей приходити къ мнѣ и не браните имъ, тацѣхѣ бо є҆ т҃ Ц҃рствїе Бж҃їе, и оны҆ ѿкрываетсѧ, ꙗже оутаенное є҆ т҃ ѿ прем҃ры҆ ꙗко и выжей тамже вѣ Є҆вл҃їи ѡписано, ижъ прїемъ отроча постави є посредѣ оуч҃никъ свой и ѡвемъ є рече имъ: иже аще єдино таковы҆ отрочатъ прїиметѣ въ имѧ мое, мене прїемлѣ҃ […]", Бл҃гочестивомꙋ и христолюбивомꙋ…, k. 3.

[35] „Родителїе не хощемо ва҆ быти оучител҄ми, але толко зѣ любве желае҆, внимати ꙗкѡ любити си҆ образо҆ чада подобаетъ, возлагайте ср҆цъ ваши рꙋцѣ, на глава҆ х҃ и вѣнчающе и҆ бж҃веннаго оученїа, оучащесѧ авовѣмѣ Догматѣ ст҃ы҆, черпаю҆ ѿ Оц҃а нб҃нагѡ ѿ Источника животнагѡ бл҃венїе, абысѧ стали Ц҃рквѣ Ст҃ой Восточной Православной вѣрными го҆ными и послꙋшными сн҃ами, а пото҆ ц҃рствїа нб҃наго сподобили", Бл҃гочестивомꙋ и христолюбивомꙋ…, k. 3v.

wychowania dzieci z tytułem **Иже въ Свѧтыхъ Оц҃а нашего Іωанн҃а Златоустаго Бесѣда избраннаѧ, ѡ въспитанїи чадъ**. Tytuł jest nieco mylący, ponieważ nie było to tłumaczenie słynnego działa Jana Chryzostoma *O próżności i wychowaniu dzieci*, ale praca dotycząca pedagogiki, będąca, jak pisali redaktorzy, kompilacją różnych homilii i mów św. Jana. Wydanie zawiera także wybrane fragmenty prac Bazylego Wielkiego. W krótkim wprowadzeniu przedstawiono zagadnienia podjęte w pracy (m.in. o obowiązku wychowywania dzieci, o szacunku wobec rodziców, o naśladowaniu cnotliwych rodziców), wskazano jej odbiorców: rodziców i dzieci[36]. Tekstom towarzyszą ciekawe, zarówno prozatorskie, jak i wierszowane parateksty autorstwa intelektualistów z metropolii kijowskiej. Jest to pierwsza publikacja zawierająca szerszy materiał o charakterze poradnikowym przeznaczony dla rodziców. Podobnie jak w przypadku innych omawianych wydań, zawiera teksty, które służyć mogły nauczaniu dzieci. Analizie pedagogicznej myśli zawartej w tej publikacji, ustaleniu pochodzenia tekstów patrystycznych, autorstwa tłumaczeń i paratekstowych komentarzy, dotyczących pedagogiki poświęcę osobną uwagę w odrębnym artykule.

Informacje z karty tytułowej druku lwowskiego z 1609 roku nie pozwalają ustalić prawdziwej zawartości publikacji. Nie zawsze jest to możliwe nawet w oparciu o materiał paratekstowy. Przykładem posłużyć może najstarsza cyrylicka drukowana księga – *Oktoich* Szwajpolta Fiola z 1491 r., w składzie której znalazła się praca przypisana Janowi Złotoustemu pod tytułem *Słowo Jana Złotoustego o tym jak rodzice powinni dyscyplinować dzieci* (k. 166v–167)[37]. Zawarte w tym pouczeniu zalecania składają się głównie z wypisów z biblijnych ksiąg mądrościach i innych źródeł, przypisanych temu słynnemu i cieszącemu się autorytetem Ojcu Kościoła. Nie był on zwolennikiem zalecanych w tym *słowie* cielesnych kar dla dzieci[38]: „**Казни сн҃а своего ѿ оуности его и покоить тѧ на старость твою и дасть дꙋши**

[36] „**Ꙗко подобаетъ родителемъ древнимъ Ст҃ымъ подражати, ꙗже ѡ чадехъ. И ꙗкоже не доврѣ въспитавше ихъ сѫдъ подъимоутъ родителїе. И ѡ еже изъ млада подати ꙗ въ навыченїе писанїй, ꙗко семоу выбаемꙋ виновни сꙋтъ родителїе еже доврѣ имъ выти. И ѡ повиновенїй чадъ къ родителемъ. И ꙗко никаѫже полза родителей имѣти ст҃ыхъ и сихъ не подражати добродѣтели. Сложенное слово ѿ различныхъ бесѣдъ. Иже въ ст҃ыхъ оц҃а нашего Іωанна Златоустаго. Въ общоую полꙋ родителемъ же и дѣтемъ**", **Иже въ Свѧтыхъ Оц҃а нашего Іωанн҃а Златоустаго Бесѣда избраннаѧ, ѡ въспитанїи чадъ, Львовъ** 1609, k. 1 r.–v.

[37] J. Rusek, *Oktoich Szwajpolta Fiola a rękopiśmienne Oktoichy w księgozbiorach polskich*, [w:] *Najstarsze druki cerkiewnosłowiańskie…*, s. 38.

[38] Jan Chryzostom pisał o groźbie kary cielesnej, która odnosi pedagogiczny skutek i o bezcelowości bicia dziecka, które karane ustawicznie w ten sposób, uczy się gardzenia biciem. Jak pisał „Dziecko winno bać się, ale nie winno być bite", Jan Chryzostom, *O wychowaniu dzieci*, tłum. W. Kania [w:] św. Jan Chryzostom, *O małżeństwie, wychowaniu dzieci i ascezie*, Kraków 2002, s. 84.

твоеи красотоу. Не ѡслаблѧй младеньцѧ, аще бѡ и жезломъ биеши его, нѫ не оумретъ нѫ здравѣе боудеть”[39].

Księgi, które były w użytku Kościoła (także państwa) stały się wielofunkcyjne już w średniowieczu. Dlatego rolę podręcznika mogły pełnić księgi cerkiewne, zwłaszcza wielokrotnie drukowane w metropolii kijowskiej czasosłowy, psałterze, oktoichy czy też ewangelie pouczające[40]. W drugiej kolejności wydano także elementarze i gramatyki, które zawierały starannie dobrane wypisy m.in. z Pisma św. i wymienionych ksiąg. Jednocześnie ich pojawienie się spowodowało korektę programu nauczania, który przewidywał, że staną się one podstawą nauczania początkowego. Analiza treści pedagogicznych, które w postaci paratekstu towarzyszyły edycjom ksiąg szkolnych i cerkiewnych pokazuje, że pierwszy etap kształcenia dzieci, obejmował, podobnie jak w czasach starochrześcijańskich, przekazywanie wiedzy i umiejętności, a jednocześnie kształtowanie pobożności. Dlatego większość komentarzy w formie przedmów, posłowi i innych elementów dodatkowych była zaadresowana do wychowawców, rodziców, głównie ojców i pełniła funkcję przewodnika po księdze, wskazując zawarty w niej materiał, jego funkcję, przeznaczenie, sposób wykorzystania (np. kolejność ksiąg) i wpływ na młodego ucznia. Ważnym elementem tego opisu była pochwała księgi i wiedzy, która „czyni człowieka godnym tego miana” („презъ ню чл҃къ чл҃комъсѧ находитъ”)[41] i która powinna być nie tylko źródłem nabywanej przez dzieci i młodzież mądrości i umiejętności, ale istotnym wprowadzeniem na drogę życia, wiodącą do dobrej wieczności („абы з҆ добры҆ и дш҃еполезны҆ наѹкъ, сталисѧ цр҃твїа оуг҃ониками”).

[39] *Oktoich* jest dostępny pod adresem: <https://dlib.rsl.ru/viewer/01003441720#?page=332> [10.12.20].

[40] Z. Jaroszewicz-Pieresławcew, op. cit., s. 177.

[41] Por. „Звлаща над҆ все хотѧчи оуважати,// Жебы васъ зараз҆ в҆ наоукѹ заправовати.// С которой ꙗкъ з҆ жродла все доброе походитъ, // И презъ ню чл҃къ чл҃комъсѧ находитъ. Котроую такъ наддеръ Ст҃ы҆ поважаютъ,// Же злоты҆ оуроженѧ҆ называютъ”, На Злотоѹстаго и до Чителникѡвъ, [w:] Иже въ Свѧтыхъ Оц҃а нашего Іѡанн҃а Златооустаго…, k. 3v.

SUMMARY

Alicja Z. Nowak

Pedagogical Thought in Orthodox Prints – Selected Examples (16th–17th Centuries Kyiv Metropolitanate)

Keywords: child, print, education, textbook, paratext

Orthodox education and printing developed in the Kyiv Metropolitanate in the second half of the 16th century. Educational centers that were established at that time needed educated human resources and books that could become the basis of education. At that time the role of a textbook played Church books (psalters, orologions, oktoechos), which became multifunctional already in the Middle Ages and also first printed primers and grammars, containing carefully selected excerpts, e.g. from Holy Scripture and other religious books.

The analysis of the pedagogical content that accompanied the editions of school and church books in the form of a paratext shows that the first stage of educating children, as in old Christian times, involved the transfer of knowledge and skills, and at the same time – shaping of piety.

Therefore, most of the comments in the form of preface, letters of dedication and other additional elements were addressed to educators, parents, mainly fathers, and served as a guide through the book, indicating the material contained therein, its function, purpose, use (e.g. order of books) and possible impact on young student.

ГРАММАТІКА·
Ꙗ҆лбо,
сложе́нїе Пи҃сменꙗ, хотꙗ́
щимъсꙗ оу҆чи́ти Слове́нь
скаго ꙗ҆зы́ка· Младолѣ́ны҃
О҆трочатомъ.

Karta tytułowa: Грамматіка ал҆бо Сложенїе Писмена, хотꙗщимъсꙗ оучитисꙗ Словеньскаго ꙗзика Младолѣны҃ Отрочатомъ, Вилно 1621 (fot. dostępna na stronie <https://espreso.tv/article/2014/12/17/smotryckyy__brama_vchenosti_chastyna_i>).

Latopisy Akademii Supraskiej
11

Biskup Andrzej (Borkowski)
ORCID 0000-0001-6431-9932
Chrześcijańska Akademia Teologiczna

Cele edukacyjne i wychowawcze nauczania religii prawosławnej w szkołach w latach 1918–1932

Słowa kluczowe: katecheza, nauka religii, Kościół prawosławny

Po okresie destabilizacji Kościoła prawosławnego w Rzeczypospolitej na skutek działań wojennych, należało zwrócić szczególną uwagę na systematyczną katechizację dzieci i młodzieży. Trudne położenie Kościoła prawosławnego w państwie wymagało od duchowieństwa zwrócenia szczególnej uwagi na kwestie wychowania odpowiedzialnych i w pełni świadomych jego członków. Wszędzie zauważano upadek autorytetu Kościoła, rozluźnienie dyscypliny cerkiewnej, obojętność w sprawach wiary, osłabienie ducha miłości chrześcijańskiej i wzrost nieprawości. Powyższe warunki sprzyjały szerzeniu propagandy ateistycznej i sekciarskiej. Dlatego niezmiernie ważne było wychowywanie dzieci w duchu odpowiedzialności i obowiązku obrony wiary Chrystusowej. Systematyczna, prawidłowo zorganizowana i przeprowadzona katechizacja najmłodszych była jednym z pewnych środków zachowania i zabezpieczenia przyszłości Kościoła prawosławnego. Czasowo temat artykułu został ograniczony do okresu kształtowania się statusu prawnego nauczania religii prawosławnej w niepodległej Polsce, tj. do momentu wydania ustawy o ustroju szkolnictwa w 1932 roku[1].

[1] W literaturze przedmiotu nie znajdujemy oddzielnych opracowań poświęconych nauczaniu religii prawosławnej w II Rzeczypospolitej. Artykuły A. Mironowicza, *Szkolnictwo prawosławne w Rzeczypospolitej*, [w:] *Szkolnictwo prawosławne w Rzeczypospolitej*, red. A. Mironowicz, U. Pawluczuk, P. Chomik, Białystok 2002, s. 18–39 oraz J. Tofiluka, *Prawosławne szkolnictwo w okresie międzywojennym*, „Elpis" 8, nr 13/14, 2006, s. 75–85, poruszają wyłącznie kwestię szkolnictwa teologicznego. W przypadku Kościoła katolickiego autorem, który szerzej zajmował się zagadnieniem katechizacji w okresie międzywojennym jest ks. prof. dr hab. Jan Szczepaniak. Spod jego pióra wyszło kilka prac poświęconych temu zagadnieniu, zob. J. Szczepaniak, *Troska Kościoła o nauczanie i wychowanie religijne w szkole w latach 1918-1927*, Kraków 1997; idem, *Kształcenie i formacja katechetów Kościoła*

Uchwalona przez Sejm 17 marca 1921 r. Konstytucja marcowa przyznawała mieszkańcom kraju prawa i swobody obywatelskie[2], zaś art. 111 gwarantował wszystkim wolność sumienia i wyznania[3]. Konstytucja określała także prawne zasady nauczania religii zawarte w art. 120, które przewidywały obowiązkowe nauczanie tego przedmiotu w szkołach publicznych oraz przekazanie związkom religijnym nadzoru i kierownictwa nad procesem dydaktycznym, z zastrzeżeniem naczelnego prawa nadzoru dla państwowych władz szkolnych. Artykuł 120 Konstytucji rozwijał okólnik Ministra Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego (dalej: WRiOP) z 1927 r. skierowany do Kuratorium Okręgów Szkolnych w sprawie nauki religii w publicznych szkołach powszechnych[4].

---

rzymskokatolickiego w Polsce w latach 1918–1939, Kraków 1999. Z nowszych publikacji należy wymienić: R. Polak, *Religia rzymskokatolicka w szkołach II Rzeczypospolitej*, Lublin 2007; A. Zakrzewska, *Edukacja religijna dzieci i młodzieży szkolnej okresu międzywojennego źródłem humanizacji życia społecznego*, „Pedagogia Christiana" 2/30, 2012, s. 47–68.

[2] Zob. *Historia państwa i prawa Polski 1918–1939*, cz. 1, red. F. Ryszka, Warszawa 1962, s. 118–128.

[3] *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z 17 marca 1921 r.*, DzURP, 1921, nr 44, poz. 267, s. 653–655. Zob. D. Krześniak-Firlej, *Nauczanie religii rzymskokatolickiej w prawodawstwie państwowym i kościelnym Drugiej Rzeczypospolitej*, „Studia Pedagogiczne. Problemy Społeczne, Edukacyjne i Artystyczne" 14, 2003, s. 243–269.

[4] Dziennik Urzędowy Ministerstwa WRiOP z 1927 r., nr 2, poz. 32. Celem odpowiedniego zabezpieczenia nauki religii młodzieży szkolnej, należało stosować się do następujących postanowień okólnika:

„1. W każdej publicznej szkole powszechnej, w której liczba dzieci szkolnych pewnego wyznania wynosiła co najmniej 12, miano zapewnić im naukę religii w 2 godzinach tygodniowo w szkole miejscowej, bądź też przy sprzyjających warunkach w najbliższej szkole sąsiedniej.

2. W miejscowościach, gdzie było więcej publicznych szkół powszechnych, można było kierować młodzież, należącą do tego samego wyznania, do jednej szkoły. Gdy liczba dzieci jednego wyznania, uczęszczających do różnych publicznych szkół powszechnych, wynosiła w sumie co najmniej 12, wówczas należało urządzić dla tych dzieci naukę ich wyznania w jednej ze szkół w wymiarze 2 godzin tygodniowo, w porze oznaczonej na podstawie wzajemnego porozumienia się kierowników zainteresowanych szkół tak, aby wszystkie dzieci szkolne danego wyznania miały możność korzystania z nauki religii.

3. Jeżeli w szkole liczba dzieci, należących do pewnego wyznania, była znaczniejsza, wówczas dla nauki religii należało utworzyć, uwzględniając dzieci szkolne z różnych klas (oddziałów), specjalne grupy, liczące w zasadzie nie więcej, niż po 40 dzieci, i dla każdej grupy przeznaczyć po 2 godziny nauki religii w tygodniu. Zasadę podziału dzieci na grupy i ilość grup ustalało w każdym poszczególnym wypadku Kuratorium na podstawie wniosku inspektora szkolnego.

4. Katalogi i świadectwa szkolne, dotyczące postępu uczniów w poszczególnych przedmiotach nauki, miały zawierać także oceny z nauki religii. Od rodziców (względnie prawnych opiekunów) dzieci szkolnych, które z powodu braku warunków nie otrzymywały nauki religii w szkole, kierownicy szkół mieli żądać przedstawienia zaświadczenia właściwej zwierzchności duchowej, stwierdzającego, że dziecko otrzymało naukę religii w domu i z jakim skutkiem. Na zasadzie takiego zaświadczenia, które dołączano do katalogu szkolnego, należano wpisać w katalogu i świadectwie ocenę z nauki religii. Dopiero, gdy powyższe wezwanie kierownika

Na mocy uchwały Św. Synodu Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego w Polsce z dnia 29 listopada 1928 r. (Dz. Ust. Nr 24, poz. 13) oraz rozporządzenia Ministerstwa WRiOP z dnia 21 września 1928 r. nr 1–10342/28, nadzór nad nauczaniem religii prawosławnej we wszystkich szkołach powszechnych i średnich, państwowych i prywatnych sprawowali księża dziekani w charakterze wizytatorów, każdy w swym obrębie administracyjnym. W związku z powyższym wydano stosowną instrukcję wizytatorom[5]. Do obowiązku wizytatorów należała troska o prawidłowość prowadzenia religii prawosławnej we wszystkich szkołach z dziećmi i młodzieżą prawosławną, nadzór nad rzetelnym realizowaniem ustalonych programów przez nauczycieli religii, stosowanie odpowiednich metod nauczania, oraz sprawowanie opieki nad poziomem wychowania religijnego nie mniej niż dwa razy do roku (& II, V, XII). W trosce o poprawne obsadzenie zajęć religii prawosławnej, każdy wizytator winien był sporządzić do 1 sierpnia każdego roku wykaz wszystkich szkół z liczbą uczniów w swoim okręgu, które przesyłał do diecezji wraz ze spisem nauczycieli, sugerowanymi zmianami w obsadzie personalnej i ewentualnymi przegrupowaniami (& III, IV). Wizytatorzy musieli sprawdzać prawidłowość realizowania przez nauczycieli siatki programowej oraz regularności prowadzenia zajęć. Po zakończeniu wizytacji udzielali nauczycielom potrzebnych wskazówek (& VI, VII). Do kompetencji wizytatora należało też okresowe zwoływanie konferencji nauczycieli religii prawosławnej, podczas których omawiano kwestie dotyczące podnoszenia poziomu nauczania, ciągłego doskonalenia sposobów realizacji programów i metod kształcenia (& VIII). Podczas sesji egzaminacyjnej wizytator miał odwiedzać możliwie największą liczbę szkół swego okręgu, aby uczestniczyć w egzaminach. W gestii wizytatora leżała ponadto dbałość, by każdy nauczyciel posiadał misję kanoniczną i należne kwalifikacje zawodowe wymienione w rozporządzeniu ministra WRiOP z dnia 15 marca 1929 r. (Dz. Ust. za 1929 r. nr 43). We wszystkich sprawach wizytator konsultował się bezpośrednio z władzami diecezjalnymi (& IX–XI).

W trakcie wizytacji sprawdzano sposób wykonywania przez nauczycieli religii przepisów regulaminu. Powinni oni byli uczęszczać regularnie na zajęcia, prowadzić dziennik szkolny lub specjalny dziennik nauki religii prawosławnej. Nauczanie przedmiotu w szkołach powszechnych miało się odbywać według programu

szkoły do rodziców nie odnosiło skutków, można było wydać dziecku świadectwo bez oceny z nauki religii, zaznaczając w katalogu i na świadectwie, że nauki religii danego wyznania w szkole nie udzielano", *Dziennik Urzędowy Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego Rzeczypospolitej Polskiej,* R. 10 (1927), nr 1(179) – 15 (193), Warszawa 1928, s. 75–76.

[5] *Instrukcja dla o.o. Wizytatorów religii prawosławnej powszechnych i średnich szkół, państwowych i prywatnych Rzeczypospolitej Polskiej*, Warszawa 1930, s. 1–16.

zatwierdzonego 23 czerwca 1926 r. przez metropolitę warszawskiego Dionizego, a wydanego przez ministerstwo WRiOP[6]. W szkole średniej naukę regulował tymczasowy program z 1924 roku, opublikowany w „Wiadomościach Kościoła Prawosławnego w Polsce"[7]. W planach było zastąpienie go innymi treściami programowymi, kiedy już zostaną opracowane przez ministerstwo.

Władze pilnowały, aby lekcje religii nie nosiły przypadkowego charakteru, aby na żądanie wizytatora nauczyciel mógł przedstawić konspekt zajęć. Nauczycielom zalecano poważne traktowanie przedmiotu, który wywierał decydujący wpływ na dalszy przebieg życia wychowanków. Nakazywano wykonywanie powierzonych im obowiązków ze szczególną gorliwością i starannością, jak również wymagania od uczniów pilnej i sumiennej pracy. Trzeba było pamiętać o trzech najważniejszych celach: kształceniu umysłu, wychowaniu emocjonalnym i moralno-praktycznym. Pierwszy cel mógł być osiągnięty przez przybliżenie uczniom wzniosłych pojęć o Bogu, świecie, człowieku; drugi – przez kształtowanie w nich uczuć religijnych i postaw moralnych; trzeci – przez zaszczepienie w uczniach zasad kierowania się w życiu chrześcijańskimi przykazaniami.

W celu osiągnięcia pozytywnych rezultatów nauki nauczyciel nie powinien był ograniczać się do suchego wykładu podczas lekcji. Ideałem było wprowadzanie prawdziwie duszpasterskiego, wzniosłego nastroju religijnego, który mógłby dać gwarancję dobrego przyswojenia przez uczniów treści nauczania. Nauczycielowi zalecano zaskarbianie sobie sympatii uczniów przez nacechowane chrześcijańską miłością relacje z nimi, „łaskawe" traktowanie, „pouczanie błądzących bez wyniosłości, ale stanowczo", nie okazując nikomu osobistej niechęci. Nauczyciel miał dbać, aby uczniowie uczęszczali do cerkwi i przystępowali do sakramentów, miał utrzymywać stały kontakt z proboszczem parafii i okazywać mu wszelką pomoc w religijnym wychowaniu uczniów. W ramach kursu 5-cio klasowej szkoły powszechnej był zobowiązany do nauczenia wychowanków czytania tekstów cerkiewnosłowiańskich ze zrozumieniem. Zajęcia należało prowadzić w języku ojczystym uczniów, dbając o poprawność stylu i formy wykładów. Oczekiwano, że nauczyciel będzie stosował metodę poglądową, posługując się podczas zajęć mapami, obrazami i innymi pomocami. Niezwykle istotne było, aby uczniowie brali czynny udział w chórach cerkiewnych, posługiwali przy nabożeństwach i pomagali psalmistom w czytaniu tekstów cerkiewnych – po wcześniejszym sprawdzeniu umiejętności i dopuszczeniu do czynności sakralnych (& XII a-j). Do 31 lipca wizytator sporządzał szczegółowe sprawozdanie ze stanu nauczania religii we wszystkich szkołach

[6] *Program nauki religii prawosławnej w szkołach powszechnych 7-mio klasowych*, Warszawa 1927.

[7] *Program nauki religii prawosławnej w szkołach średnich*, „Wiadomości Kościoła Prawosławnego w Polsce" 1 (1924) s. 1–4.

okręgu z ewentualnymi propozycjami zmian oraz opiniami o nauczycielach, które składał w diecezji (& XIII, XIV).

Pierwsze zapoznanie dzieci z prawdami wiary, z podstawowymi wiadomościami o Bogu, człowieku i świecie, było zadaniem rodziców, realizowanym przy wsparciu i pod duchowym przewodnictwem Cerkwi. Obowiązek katechizacji dorastających dzieci przechodził w znacznym stopniu na duchowieństwo. Szczególnie istotnym jej elementem było przygotowanie do pierwszej spowiedzi[8]. Duchowny miał uświadamiać rodziców przy wszystkich nadążających się okazjach, a w szczególności podczas odwiedzania domów parafian, aby uczyli dzieci od pierwszych lat życia podstaw wiary: żegnania się znakiem krzyża, krótkich modlitw porannych i wieczornych, uczęszczania do cerkwi. W ramach przygotowania do pierwszej spowiedzi rodzice powinni byli uczestniczyć z dziećmi w wyznaczonych spotkaniach. Zapraszano na nie ośmio- i dziewięciolatków, by powtórzyli wiedzę i umocnili duchowe więzi z duszpasterzem. *Instrukcja* podawała przykładowy program rozmowy przygotowującej dzieci do sakramentu oraz porządek przeprowadzenia pierwszej spowiedzi[9]. Dowiadujemy się z niej także o sposobach katechizacji młodzieży. Czas przeprowadzenia katechizacji był dowolny, miejscem spotkań mogła być m.in. świątynia, plebania, szkoła, przy czym spotkania poza cerkwią wymagały podziału na grupy dziewcząt i chłopców. Zajęcia należało rozpoczynać i kończyć modlitwą oraz śpiewem pieśni z *Bohogłaśnika*. Podczas dyskusji zalecano krótko i rzeczowo obalać główne punkty nauki ateistów i sekciarzy, szczególnie tych prowadzących propagandę w danej miejscowości. O tym, jak ważny był udział w katechezie, świadczyła uwaga dotycząca nieuzasadnionej nieobecności, która podobnie jak opuszczanie nabożeństw i sakramentów Spowiedzi i Eucharystii, mogła pociągnąć za sobą konsekwencje: niedopuszczenie do pełnienia funkcji rodzica chrzestnego lub pozbawienie prawa do sakramentu ślubu aż do momentu skruchy i poprawy postępowania. Na zakończenie *Instrukcja* przytaczała przykładowe programy katechizacji młodzieży[10].

Stan nauczania religii w szkołach powszechnych był tematem poruszanym podczas zjazdu katechetycznego w Ławrze Poczajowskiej 9 sierpnia 1932 r. Obok pozytywnych przejawów współpracy Kościoła prawosławnego z władzami pań-

[8] W celu prawidłowej katechizacji młodego pokolenia wydano instrukcję: *Инструкция приходскому духовенству в деле катехизации православнаго юношества*, Варшава 1932, s. 3–6. Por. М. Алабарский, *Церковно-приходская школа и всеобщее обучение*, Киев 1909; J. Kurosz, *Cele nauki religii w II Rzeczypospolitej*. „*Miesięcznik Katechetyczny i Wychowawczy*", „Teologia Praktyczna" 3, 2002, s. 165–178.

[9] *Инструкция…*, s. 7–10.

[10] Ibidem, s. 11–16.

stwowymi, do których należało popieranie religijno-moralnego wychowania szkolnego, były także te wskazujące na jej brak. Przed katechetami pojawiły się nowe wyzwania, wymagające rozszerzenia programu nauki. Katecheta powinien był być już nie tylko wykładowcą, ale przede wszystkim przykładem moralności chrześcijańskiej. Musiał przedstawić uczniom główne zagrożenia, wskazać odmienności innych wyznań, być jednocześnie wykładowcą, apologetą i misjonarzem. W celu osiągnięcia zamierzonego celu, mimo wielu trudności, doradzano katechetom kierowanie się „gołębią nieskazitelnością oraz roztropnością węża" (Mt 10,16). Umożliwiało to z jednej strony stałe duchowe oddziaływanie na podopiecznych, z drugiej strony, „lawirowanie" [sic!] w kontaktach z władzami szkolnymi, niejednokrotnie wrogo ustosunkowanymi do prawosławia[11].

Negatywny wpływ na religijny rozwój dziecka w wieku szkolnym miały sytuacje, gdy władze szkolne nie licząc się z rozporządzeniami ministerstwa zmuszały dzieci do obecności na zajęciach podczas świąt, czyli w dni ustawowo wolne od nauki. Innym przejawem nietolerancyjnej polityki było rozporządzenie Kuratorium zakazujące udziału dzieci w chórach cerkiewnych. Dyrekcje szkół, korzystając z zainteresowania kinematografią, organizowały w szkołach seanse filmowe w każdą niedzielę między godziną 11.00 a 12.00. Pomimo że projekcje realizowały cele edukacyjne, to odciągały prawosławne dzieci od jedynego niedzielnego nabożeństwa. Przekroczeniem granic przyzwoitości przez szkolne władze wydaje się ograniczanie godzin lekcyjnych religii pod pretekstem kryzysu finansowego. Dotyczyło ono nauki zarówno w klasach, w których prawosławni byli w mniejszości, jak i tych, w których przeważali. W niektórych szkołach miejskich, gdzie uczyło się do 50 prawosławnych uczniów, ministerstwo oświaty zaplanowało zaledwie dwie godziny religii tygodniowo we wszystkich siedmiu klasach. Należało zatem podzielić dzieci na dwie grupy i zabezpieczyć im po jednej godzinie lekcyjnej lub zebrać wszystkie w jedną grupę dwa razy w tygodniu. Żaden z wymienionych sposobów nie mógł przynieść zamierzonych rezultatów dydaktycznych. Dodatkową trudność sprawiało prowadzenie zajęć w klasach łączonych najczęściej po południu, skutkiem czego dzieci musiały powtórnie przychodzić do szkoły, co było skomplikowane w przypadku dzieci dojeżdżających z odległych miejscowości. Oczekiwanie na łączone zajęcia religii, które odbywały się dopiero na siódmej godzinie lekcyjnej było szczególnie uciążliwe w klasach początkowych z 3-4 godzinami lekcyjnymi[12].

---

[11] Prawosławne Archiwum Metropolitalne (dalej: PAM), nr 676, k. 18–21; por. F. Araszkiewicz, *Ideały wychowawcze Drugiej Rzeczypospolitej*, Warszawa 1978, s. 275.

[12] PAM, nr 676, k. 22-25. Podobna sytuacja miała miejsce w Gimnazjum Powszechnym w Brodach. Pismem z dnia 21 czerwca 1935 r. dyrektor szkoły w odniesieniu do polecenia Kuratorium Okręgu Szkolnego Lwowskiego z dnia 15 czerwca br. wezwał ks. Longina Taranowskiego do

Wiele z negatywnych elementów nauczania religii można było zmienić przy dobrych chęciach władz: na przykład niedopuszczalny prozelityzm, przejawiający się w przymuszaniu prawosławnych do uczestnictwa we wspólnej modlitwie w klasach. Przykładem dobrej woli władz mogła służyć szkoła w Łucku, gdzie uczniowie zostali podzieleni na trzy grupy: prawosławną, katolicką i żydowską, modlące się w oddzielnych pomieszczeniach. Także w razie trudności lokalowych, każdej grupie należało umożliwić oddzielną modlitwę. Powtarzającym się przykładem zaniechań był brak ikon prawosławnych w szkołach z prawosławnymi dziećmi, mimo zarządzenia ministerstwa zezwalającego na ich umieszczanie w klasach. Ikona powinna była znajdować się przynajmniej w sali, w której odmawiano modlitwę. Niektóre szkoły nie uczyły dzieci ich języków narodowych, m.in. języka ukraińskiego nauczano wyłącznie w szkołach średnich, w których prawosławni stanowili dużą mniejszość, natomiast w szkołach powszechnych, gdzie było ich zdecydowanie więcej, w programie nie uwzględniono ani języka ukraińskiego, ani rosyjskiego. Prowadziło to do celowego wykorzeniania języków narodowych[13].

bezzwłocznego przedłożenia do wglądu kanonicznego zezwolenia od właściwej władzy duchownej do prowadzenia nauki religii prawosławnej w szkołach średnich ogólnokształcących. PAM, nr 1173, k. 11. W odpowiedzi Konsystorz Warszawski pismami z 28 września br. powiadomił Kuratorium we Lwowie, że proboszcz parafii prawosławnej w Radziwiłłowie na Wołyniu mgr teologii ks. Longin Taranowski posiadający zezwolenie kanoniczne na nauczanie religii w szkołach średnich został poinformowany przez dyrekcję Gimnazjum w Brodach, o zmniejszeniu przez Kuratorium liczby zajęć z religii z 4 do 2 godzin tygodniowo. Biorąc pod uwagę dość znaczną ilość uczniów wyznania prawosławnego w wymienionej szkole i nieadekwatną liczbę godzin lekcyjnych do wymagań programowych, a także fakt każdorazowych dojazdów z oddalonego Radziwiłłowa ks. prefekta Longina, zwrócono się z prośbą o pozostawienie dotychczasowej liczby 4 godzin lekcyjnych. PAM, nr 1173, k. 6. W kolejnym piśmie Konsystorz informował, że dotychczas nie została zorganizowana nauka religii w prywatnej średniej Szkole Handlowej w Brodach, w której kształciło się 19 uczniów wyznania prawosławnego i w prywatnym żeńskim Gimnazjum p. Lewina z 10 uczennicami. W rezultacie młodzież w liczbie 29 osób została pozbawiona niezbędnego wychowania religijnego. W trosce o dorastające pokolenie Konsystorz Warszawski prosił Kuratorium o zlecenie dyrekcjom wymienionych prywatnych szkół średnich w Brodach zorganizowania nauczania religii co najmniej dwa razy tygodniowo, w przeznaczonym na ten cel pomieszczeniu w jednej ze szkół. Równocześnie do prowadzenia zajęć upoważnił prefekta pozostałych szkół w Brodach ks. Longina, posiadającego misję kanoniczną z 27 czerwca br. PAM, nr 1173, k. 5. W odpowiedzi na powyższe pisma, Kuratorium we Lwowie oznajmiło, że do Państwowego Gimnazjum w Brodach uczęszcza 21 uczniów prawosławnych, z tego 9 do kl. I–III (nowego typu) i 12 do kl. VI–VIII (starego typu). Niewielka liczba uczniów, których można podzielić na wymienione 2 grupy, mogła przy należytej organizacji pracy pobierać naukę 2 godziny tygodniowo. PAM, nr 1173, k. 3. W rezultacie Konsystorz powiadomił stosownym pismem z 24 października ks. Longina Taranowskiego o odmownej decyzji kuratorium w sprawie zachowania dotychczasowej liczby godzin zajęć religii, a także o braku odpowiedzi w kwestii organizacji zajęć religii w prywatnych szkołach średnich w Brodach. PAM, nr 1173, k. 1.

[13] PAM, nr 676, k. 26–28, zob. П. Табинский, *Наука про богослуження православной церкви: пидручник для 4 класи школи повшехной*, Варшава 1926; *Наука про службу Божу: пидручник семикласових початкових шкил*, Варшава 1930.

Jednym z ważniejszych defektów pracy dydaktycznej był brak szkolnych cerkwi w miastach, pomimo zaleceń kuratorium z 1928 r. nr 6/47 poz. 50. Przewidywały one uczęszczanie uczniów w niedziele i święta na specjalnie wyznaczone nabożeństwa szkolne pod nadzorem kadry pedagogicznej[14]. Kiedy brakowało szkolnych świątyń, uczniowie powinni byli brać udział przynajmniej w nabożeństwach ogólnych. Świątynią, która spełniała stawiane oczekiwania była cerkiew Św. Trójcy w Łucku, ze względu na wielkość i dobre położenie w centrum miasta. Nie można pominąć milczeniem faktu istnienia dwóch stylów w Kościele prawosławnym w Rzeczypospolitej. Podział kalendarza wnosił w szkolne życie dużo zamieszania. Pomimo że w dzienniku ustaw z 1931 r. wypisane zostały wszystkie święta prawosławne[15], podczas których prawosławni uczniowie zwolnieni byli z udziału w zajęciach, to część dyrekcji – argumentując, że podwójne świętowanie narusza prawidłowość toku nauki – negatywnie odnosiło się do zwalniania uczniów w wyznaczone ustawą dni, co osłabiało ich wiarę i skutkowało indyferentyzmem wyznaniowym. Faktem skrajnie niezrozumiałym i krzywdzącym młodych prawosławnych chrześcijan było rozporządzenie kuratora miejskiego z Łucka z 15 kwietnia 1932 r. zakazujące uczniom uczestnictwa w dziecięcych chórach pozaszkolnych[16].

Wiele do życzenia pozostawiał stan nauczania religii w szkołach wiejskich. Na terytorium parafii często funkcjonowało po kilka takich szkół, zaś obowiązek prowadzenia w nich zajęć brali na siebie proboszczowie. Trudne dojazdy, obowiązki parafialne, gospodarcze i rodzinne niekiedy pozbawiały katechetów możliwości prawidłowego prowadzenia religii. Stan katechezy poprawić mogły dodatkowe posady nauczycielskie, np. w parafiach, w których na bazie kilku szkół utworzono by pełnoetatowe stanowiska pracy. Jednak z uwagi na kryzys finansowy państwa zwiększenie liczby nauczycieli było sprawą trudną, wymagało czasu i wsparcia na poziomie ministerialnym. W tej sytuacji w parafiach z kilkoma szkołami zalecano powierzanie wikariuszom obowiązku nauczania religii, obiecując udzielenia misji w chwili otrzymania płatnego etatu w szkole.

Nie w pełni uregulowana była relacja katechetów szkolnych zatrudnionych na pełnym etacie z władzami diecezjalnymi. Etatowi nieparafialni duchowni katecheci powinni byli być przypisani do konkretnej świątyni z określonymi prawami

[14] Praktyki religijne wprowadzane były w szkołach od początku uzyskania przez Polskę niepodległości. Por. K. Trzebiatowski, *Szkolnictwo powszechne w Polsce w latach 1918–1932*, Wrocław-Warszawa–Kraków 1970, s. 97.

[15] *Zarządzenie Ministra WRiOP z dnia 13 stycznia 1931 r. w sprawie dni, w których młodzież szkolna wyznania prawosławnego może być zwolniona od zajęć szkolnych*, „Dziennik Urzędowy MWRiOP" Rok XIV, nr 1 (233), Warszawa 31 stycznia 1931, poz. 2, s. 5.

[16] PAM, nr 676, k. 29–30.

i obowiązkami, na podobieństwo kleru Kościoła rzymskokatolickiego. W parafiach wiejskich etatowym duchownym katechetom należało powierzyć część obowiązków parafialnych np. w zamian za bezpłatne udostępnienie mieszkania. Etatowi katecheci pracowali dla dobra parafii i Cerkwi, zatem całkowicie uzasadnione byłoby, gdyby władze diecezjalne przyszły im z pomocą nie tylko moralną, ale także materialną. Z drugiej strony od władz diecezjalnych oczekiwano, aby wystąpiły także w obronie duchowieństwa parafialnego, które otrzymywało wynagrodzenie za prowadzenie zajęć religii w szkołach jak za nadliczbowe lekcje, lecz nieregularnie. Niekiedy wypłata opóźniała się do dwóch, trzech, a czasami czterech miesięcy. Wskutek lekceważącego traktowania duchowny prawosławny ponosił nie tylko uszczerbek materialny, ale także moralny.

Sposób ograniczania lekcji religii był niesprawiedliwy i lekceważący. Mniejsza liczba zajęć stawiała w położeniu bez wyjścia nawet najbardziej doświadczonego i pracowitego katechetę. Łatwiej było skrócić godziny lekcyjne w szkołach średnich, w których dzieci były bardziej dojrzałe i przygotowane do samodzielnej pracy, ale w nich nie stosowano tej praktyki. W szkołach powszechnych, gdzie z wielkim trudem przychodziło katechetom przekazywać niezbędną wiedzę, gdzie każdą lekcje należało skrupulatnie omówić, przekazując równocześnie zasady moralne, łączenie trzecich, czwartych, a nawet siódmych klas w jedną grupę nie powinno było być dopuszczalne. Gdy łączenie klas było nieuniknione, w ostateczności można było dopuścić połączenie nie więcej niż dwóch klas[17]. Należy podkreślić też pozytywną stronę katechezy prawosławnej w szkołach, która napawała optymizmem w trudnych chwilach. To głębokie poczucie odpowiedzialności katechetów, którzy ofiarnie pracowali, poświęcając uczniom całą swą wiedzę i siły. Niezależnie od ciernistej drogi katechezy szkolnej nie upadali na duchu, sumiennie wypełniali obowiązki względem władz cerkiewnych i szkolnych, ale przede wszystkim wobec własnego sumienia[18].

Stan edukacji prawosławnej w szkołach średnich był tematem zjazdu katechetycznego w Ławrze Poczajowskiej 9 sierpnia 1932 r. Pierwotnie kierunki, środki, warunki i formy nauczania religii prawosławnej na tym poziomie zostały określone na wszechrosyjskim zjeździe nauczycieli religii w 1909 r. w Petersburgu, na zjeździe nauczycieli religii szkół średnich diecezji wołyńskiej w 1912 r. w Żytomierzu, a także podczas prac specjalnej komisji działającej przy Ministerstwie Oświecenia Narodowego w 1916 r. pod przewodnictwem grafa Aleksieja A. Bobryńskiego. W majowym wydaniu *Журнала Министерства Народного*

[17] PAM, nr 676, k. 31–32.
[18] PAM, nr 676, k. 33.

Просвещения zostały opublikowane nowe programy i komentarze odnośnie do prowadzenia zajęć religii[19]. Problem omawiano też na przedsoborowych spotkaniach Wszechrosyjskiego Soboru z lat 1917–1918. Jednak na skutek huraganowych zniszczeń rewolucji zaprzestano prowadzenia religii w szkołach. W części diecezji wołyńskiej, która weszła w skład Rzeczypospolitej, podczas zjazdu diecezjalnego w Poczajowie w 1923 r. zajęcia religii w szkołach średnich zdecydowano się prowadzić według synodalnego planu nauczania z 1910 r. W szczególności zwrócono uwagę na przepisy dotyczące prowadzenia katechezy z uwzględnieniem apologetyki wobec innych wyznań, sekt lub propagandy ateistycznej. Kolejnym zadaniem katechetów było przeniesienie zasad moralności chrześcijańskiej na życie praktyczne oraz zapoznanie słuchaczy z treścią Pisma Świętego. Zmiana warunków prowadzenia religii w latach 1923–1932, nowe potrzeby, przeszkody, a także spiętrzone dawne trudności obligowały do ponownej wszechstronnej oceny sytuacji. Pozytywnym faktem było pozostawienie nauczania religii prawosławnej w programach szkół. W praktyce zauważano duchowe ożywienie i skupianie się prawosławnych uczniów wokół swego katechety, szczególnie, gdy grupa należała do mniejszości. Stan ten zalecano umiejętnie wykorzystywać w celach religijno-wychowawczych, organizując pielgrzymki bądź pomagając ubogim uczniom[20].

Kwestia języka wykładowego religii nie stanowiła problemu w gimnazjach rosyjskich lub ukraińskich. O wiele bardziej złożona była w państwowych średnich szkołach, gdzie napotykała też na trudności ze strony administracji szkolnej[21]. Oficjalne stanowisko w kwestii języków kształcenia zostało sprecyzowane w 18 rozdziale *Tymczasowych przepisów…*, zgodnie z którym na lekcjach religii zezwalano na tworzenie trzech grup językowych: rosyjskiej, ukraińskiej i polskiej. Kiedy administracja szkolna przeprowadzała spis przynależności narodowej uczniów, katecheta stawiany był zwykle w niezręcznej sytuacji. Zdarzało się bowiem, że na pięciu prawosławnych uczniów w klasie trzeba było organizować wszystkie trzy grupy językowe. A katecheta musiał perfekcyjnie władać wymaganymi językami (12 rozdz. *Инструкции для наблюдателей за преподаванием православного Закона Божия*). Profesjonalne prowadzenie religii w języku polskim w zasadzie było niemożliwe z powodu braku podręczników, za wyjątkiem *Krótkiego prawosławnego katechizmu*. Język rosyjski był co najmniej niemile widziany przez rację stanu państwa. Ukraiński, mimo obecności w programach nauczania większo-

[19] *Новыя программы и обяснительныя записки по Закону Божию*, „Журнал Министерства Народного Просвещения" 5 (1916) 411–435.

[20] PAM, nr 676, k. 1–2.

[21] Gazeta „Слово", nr 22, 24 maja 1932 r. Zob. П. Павленко, *Богослужбова мова в православний церкви (короткий историчний начерк)*, Луцк 1928.

ści szkół średnich, wykładany był w sposób niewystarczający. Coraz częściej też trafiały się dzieci, które nie władały już ani językiem rosyjskim, ani ukraińskim. W atmosferze nieunormowanego położenia lekcji religii prawosławnej w szkołach średnich i reform, które z roku na rok pogarszały status katechetów, trudno było pracować nad tłumaczeniem podręczników na język polski[22].

Treść oraz ilość podręczników religii w szkołach średnich pozostawiała wrażenie pełnej bezsilności. Program zatwierdzony przez synod biskupów w Polsce w 1923 r., powielał jedynie materiał z 1910 r. (*Программа по Закону Божию для средних восьмикласных учебных заведении, утвержденная Учебным Комитетом при Священном Синоде Православной Церкви в Польше*), uwzględniał także podręczniki z okresu przedrewolucyjnego. Zapasy tych książek wyczerpały się już w pierwszym powojennym dziesięcioleciu i nie były wznawiane. Katecheci musieli pożyczać uczniom własne podręczniki albo pracować w grupach. W jednym z gimnazjów ograniczono się do korzystani z podręczników do szkół powszechnych. Zła sytuacja ekonomiczna ludności wiejskiej często nie pozwalała na zakup dzieciom podręczników religii.

Ze względu na przewidzianą programem szkół średnich naukę o nabożeństwie prawosławnym i czytania Pisma Świętego, uczniowie równocześnie powinni byli przechodzić kurs języka cerkiewnosłowiańskiego. Aby skutecznie realizować założenia programowe, należałoby wydzielić na to odrębne lekcje i opracować specjalną metodologię nauczania, którą można by było wykorzystać do napisania potrzebnych podręczników i pomocy dydaktycznych. O ich publikację mógłby zatroszczyć się Komitet Katechetyczny, inaczej problemy z dydaktyką języka cerkiewnosłowiańskiego nigdy nie zostałyby rozwiązane, uniemożliwiając realizowanie kolejnych etapów religijnego kształcenia, a także świadome uczestnictwo dzieci w nabożeństwach. Zwyczajowo jednak władze sporządzały tylko załącznik do programu, decyzję dotyczącą organizacji zajęć i doboru podręczników pozostawiając katechecie[23]. Na podstawie przytoczonych przykładów widać, że główną przeszkodą w nauczaniu religii prawosławnej w szkołach średnich było nieuporządkowanie programów.

W zakresie wychowania duchowego oczekiwano, że przy pomocy odpowiedniego materiału dydaktycznego dzieci całą duszą będą przyswajać wiarę chrześcijańską, uważając ją za zbawienną prawdę, żywą potrzebę i pocieszenie serca. W szkole średniej nacisk stawiano na ukazywanie chrześcijaństwa jako niezbędnego ideału ludzkiego życia. Uczący się powinni byli uświadomić sobie, że chrześcijaństwo to

[22] PAM, nr 676, k. 2–3.
[23] PAM, nr 676, k. 4–5.

proces życiowy, nie wyłącznie wiedza. Wymagano zatem systematyczności w nauce, wewnętrznego rozwoju przy pomocy wytrwałych ćwiczeń, doskonalenia się oraz duchowego czuwania. Uczniowie powinni byli poznać odpowiedź na pytanie, jak trzeba kształtować duszę w miarę potęgowania się w niej chrześcijańskiego życia. Powinni byli rozumieć bliski związek uświęcenia przez Sakramenty z potrzebami natury ludzkiej, nie mającymi nic wspólnego z magicznymi właściwościami. W ten sposób dzieci realnie zaczęłyby pojmować wpajane im na każdej lekcji religii chrześcijańskie ideały duchowo-moralne[24].

W ramach każdego tematu poruszanego podczas zajęć religii należało wydzielić wiodącą ideę wychowawczą, zaś program i podręcznik do nauki powinny zawierać konkretne wyjaśnienie i rozwinięcie tej idei. W przypadku historii Kościoła programy i podręczniki skupiały się jedynie na przekazywaniu wiadomości historycznych o losach chrześcijańskiej instytucji kościelnej w różnych okresach, a trzeba było ją przedstawiać jako proces realizacji cerkiewnej idei w otaczającym świecie. Trzeba było pokazać, w jaki sposób wcielano twórcze zasady ewangeliczne w życiu narodowym, państwowym i społecznym. W podręcznikach zwykle pozostawiano bez komentarzy wiodące okresy w życiu Cerkwi: apostolski – czas czystego życia i religijnego natchnienia uczniów Chrystusa; okres męczenników – czas wielkiego świadectwa obecności Ducha Świętego w życiu chrześcijan pierwszych wieków; okres soborów powszechnych – czas budowania Kościoła; okres monastycyzmu i podziału Kościoła – czas wielkiej katastrofy historycznej itd. Omówienie wyżej wymienionych kwestii ograniczało się do oddzielnych, suchych tekstów, nie związanych z sobą ideą przewodnią[25].

Szczególną uwagę przy porządkowaniu religii w szkołach średnich należało zwrócić na czytanie Pisma Świętego i wykład katechizmu. Najbardziej dotkliwym niedostatkiem religijnego kształcenia było oderwanie od fundamentalnego nauczania Ewangelii. Już Wszechrosyjski Zjazd Katechetyczny w 1909 r. uznał za niezbędne bezpośrednie zaznajamianie z Pismem Świętym. Komisja Ministerialna grafa Bobryńskiego z 1916 r. w *Nowych programach nauki religii w szkołach średnich* zaproponowała nauczanie przez czytanie historii ewangelicznej w II klasie oraz naukę ewangeliczną Zbawiciela w III klasie, zaś w IV klasie zakończenie czytania ksiąg Nowego Testamentu. Przykład młodej Bogurodzicy, spędzającej dzieciństwo przy świątyni na modlitwie i czytaniu Słowa Bożego, może potwierdzać słuszność takich decyzji, jeśli nawet cały program lekcji religii zamieniono by na czytanie Pisma Świętego. Niestety, sprawę potraktowano odwrotnie. W programie z 1923

[24] PAM, nr 676, k. 7.
[25] PAM, nr 676, k. 8–9.

r. propozycja czytania Biblii trafiła do przypisów ze zdawkowym komentarzem: „zaznajomienie z tekstem”[26].

Katechizm metropolity Filareta Drozdowa już na zjeździe 1909 r. został uznany za nie spełniający oczekiwań w nauczaniu religii, wobec czego rozważano jego przeredagowanie. Podobnie w 1916 roku Ministerialna Komisja oświadczyła, że „katechizm metropolity Filareta nie może służyć jako podręcznik” i wycofała naukę katechizmu z IV i V klasy gimnazjum. Bez dostatecznego uzasadnienia zastąpiono go rozszerzonym kursem historii Kościoła. Argumentami na rzecz wykreślenia katechizmu z programu była „lakoniczność i niezrozumiałość treści, cerkiewnosłowiańskie teksty, konieczność zmiany przez katechetę formy prowadzonych zajęć w komentowanie odrębnych fraz, narzekanie uczniów na słabe rozumienie sensu Objawionych treści wskutek uczenia się na pamięć wybranych fragmentów”. Należało wziąć pod uwagę także komentarze i spostrzeżenia rodziców, niechęć dzieci oraz spadek zainteresowania wiarą na skutek trudnej pamięciowej pracy z katechizmem.

Problem w tym, że przyswajanie katechizmu, naukę suchych fraz, przewidziano w wieku, kiedy dusza dziecka najmniej była przystosowana do pracy pamięciowej, porywały ją bowiem żywe kwestie rozumu i uczuć. W tym okresie cały wysiłek wychowania powinien był być skierowany na ochronę dziecięcego entuzjazmu. Należało wykorzystać zwiększoną wrażliwość na wysokie ideały i przybliżać uczniowskim sercom chrześcijaństwo jako religię światła, życia, twórczego i moralnego jednoczenia się z Bogiem. Niestety, właśnie wtedy całe dwa lata obarczano dzieci „walką”, strona po stronie, z „martwą” książką, której wszystkie wartości „zawierały się w lakonizmie, dokładności i srogich cerkiewnych zasadach dogmatycznych formuł”[27]. Była to książka scholastycznie chłodna, która nie wysyłała czułej dziecięcej duszy żadnego promienia ożywiającego ciepła. Wystarczyło zapoznać się ze stanowiskiem na jej temat Wszechrosyjskiego Zjazdu Katechetycznego z 1909 r., Zjazdu Katechetycznego Diecezji Wołyńskiej w 1912 r., z wykładami arcybiskupa wołyńskiego Antoniego Chrapowickiego: *Записка о преподавании Закона Божия в двух старших классах гимназии* i hieromnicha Tarazjusza: *Перелом в древнерусском богословии*[28], aby ostatecznie zgodzić się z argumentacją Komisji Ministerstwa Oświecenia Narodowego z 1916 r., wykluczającą katechizm z nauki religii w szkole średniej[29].

---

[26] PAM, nr 676, k. 10.

[27] Антоний (Храповицкий), *Записка о преподавании Закона Божия в двух старших классах гимназии,* t. 3: *Полное Собрание Сочинений*, С.-Петербург 1911, s. 547–551.

[28] Иеромонах Тарасий, *Перелом в древнерусском богословии*, Варшава 1927.

[29] PAM, nr 676, k. 11–12.

W interesie religijno-wychowawczej działalności katechetycznej w Polsce był przegląd od podstaw nie tylko programów lekcji religii, ale także metod nauczania, zarówno pod kątem zreformowanej szkoły średniej, jak i idei religijno-wychowawczej. Bez wątpienia w skład religii w szkole średniej powinny wchodzić: język cerkiewnosłowiański, nauka o nabożeństwach, historia Kościoła – powszechna i na Rusi oraz Pismo Św. Nowego Testamentu. Cały materiał programów z 1910 r. należało ograniczyć do minimum, zostawiając z niego jedynie główne informacje. Rozkład treści programowych, zasadnicze cele nauczania trzeba było dostosować do wieku i dojrzałości psychicznej uczących się. Należało pomóc im stać się świadomymi wyznawcami chrześcijańskiej religii, objawionej przez Boga, dostarczając jasnej i życiowo ważnej wiedzy na temat wiary, wiedzy, która na zawsze pozostałaby w świadomości ucznia, niezależnie od warunków budowałaby niezachwiane przekonanie, co stanowi prawdziwą filozofię życia[30].

Rozważana reforma katechetyczna w szkołach średnich była niezbędna i nieunikniona, i choć pełna realizacja zadań wymagała czasu, należało niezwłocznie przystąpić do wprowadzania w życie nieodzownych zmian. Jedną z nich było zorganizowanie uczniom odrębnych nabożeństw, w których uczestniczyliby katecheci, tak jak to miało miejsce w szkołach z własnymi kaplicami. W sprawie udziału w nabożeństwach prawosławnej młodzieży szkolnej został wydany okólnik Kuratorium Wołyńskiego Szkolnego Okręgu z 10 lipca 1928 r. Przykładem cerkwi doskonale wyposażonej i przygotowanej do nabożeństw szkolnych może posłużyć świątynia pw. św. św. Cyryla i Metodego w Ostrogu, ze świetnie prowadzonym chórem szkolnym[31].

Wykaz zmian, które przyczyniłyby się do poprawy procesu nauczania religii prawosławnej w szkołach średnich:

- Uporządkowanie kwestii języka wykładowego religii. Biorąc pod uwagę używanie przez większość populacji diecezji wołyńskiej dwóch języków: ukraińskiego i rosyjskiego, należało wpłynąć na władze państwowe, aby uszanowały ten stan.
- Wprowadzenie w jednej z pierwszych klas szkoły średniej zajęć z języka cerkiewnosłowiańskiego, w każdym razie w klasie poprzedzającej naukę o nabożeństwach.
- Skierowanie petycji do Komitetu Oświatowego przy Św. Synodzie o stworzenie odrębnej komisji w celu generalnej kontroli całego systemu nauczania prawosławnej religii w średniej szkole i przeprowadzenia niezbędnej

[30] PAM, nr 676, k. 13.
[31] PAM, nr 676, k. 15.

reformy, dokładnie określając kierunek zmian, tworząc tablice dydaktyczne do nauki religii do wszystkich typów szkół średnich, dopasowując tematykę zajęć do religijnego rozwoju dzieci, opracowując nowe programy nauki religii bez zbytecznego przeciążania treści programowych. Po zatwierdzeniu programów powinien być ogłoszony konkurs na podręcznik do szkół średnich.

- Dopuszczenie możliwości zamiany przez nauczycieli lekcji katechizmu na czytanie i egzegezę Pisma Św. Nowego Testamentu z równoczesnym informowaniem Komisji Synodalnej o rezultatach tej zamiany.
- Wprowadzenie uchwałą synodalną przy parafiach miejskich specjalnych nabożeństw dla uczących się[32].

Ogólnie, celem nauczania religii prawosławnej w szkołach po uzyskaniu niepodległości przez Polskę w 1918 r. było utrwalanie religijnych prawd oraz moralnych zasad u dzieci, tak by w późniejszym życiu umiały się nimi kierować, pogłębiać wiarę oraz brać czynny udział w życiu cerkiewnym. Katecheta musiał być zarówno nauczycielem, jak i wzorem przyswajania założeń moralnych, powinien przekazywać uczniom przynajmniej podstawowe informacje na temat bieżących zagrożeń, wskazywać różnice między wyznaniami, być jednocześnie wykładowcą, apologetą i misjonarzem. W procesie nauczania i wychowania zwracano uwagę na wiedzę i postawy, które wpływały na zachowanie zasad wiary. Prowadząc nauczanie religii prawosławnej, nauczyciel miał zawsze pamiętać o trzech najważniejszych celach: kształceniu umysłu, wychowaniu emocjonalnym i moralno-praktycznym. Powyższa hierarchia wartości umożliwiała dalsze pogłębianie u dzieci wiedzy religijnej, wiary oraz żywego i świadomego uczestnictwa w nabożeństwach. Sformowane cele nauczania religii prawosławnej w szkołach do 1932 r. odzwierciedlały ducha czasów i przemiany, jakie zachodziły w Kościele prawosławnym i państwie.

[32] PAM, nr 676, k. 16–17.

SUMMARY

Bishop Andrzej (Borkowski)
Educational and Upbringing Purposes of Teaching the Orthodox Religion in Schools in 1918–1932

Keywords: Catechesis, Religious education, the Orthodox Church.

The general goal of teaching the Orthodox religion in schools after Poland gained independence in 1918 was to consolidate religious truths and deepen moral principles among children, so that in their later life they could work on deepening the truths of faith and take an active part in the life of the Church. A catechist should be not only a lecturer, but above all an example of the principles of Christian morality, be able to teach students at least the elementary basics of contemporary threats, point out differences with other faiths, and at the same time become a lecturer, apologist and missionary. In the process of teaching and upbringing, attention was paid to knowledge and attitudes that influenced the observance of the principles of faith. When teaching the Orthodox religion, the teacher always remembered the three most important goals: mind education, emotional education, and moral-practical education. The above hierarchy of values made it possible to further deepen the children's religious knowledge, faith and lively and conscious participation in the services. The formulated goals of teaching the Orthodox religion in schools until 1932 reflected the spirit of the times and changes taking place in the Orthodox Church and the State.

Latopisy Akademii Supraskiej
11

Agnieszka Gronek
ORCID: 0000-0002-4066-2864
Uniwersytet Jagielloński

Obrzezanie Jezusa w Kościele wschodnim dawnej Rzeczypospolitej. Święto, treść, ikonografia

Słowa kluczowe: sztuka cerkiewna, Cerkiew prawosławna, obrzezanie, obrzędy żydowskie, święta prawosławne

U podstaw obrzędu obrzezania – podobnie jak wielu innych czynności religijnych, np. namaszczenia, okadzenia, obmywania – leżały względy higieniczne i ochronne. Te przejęte z życia codziennego czynności jako elementy kultu stawały się nośnikami znaczeń istotnych dla danej grupy religijnej. Obrzezanie znane było już starożytnym Egipcjanom, którzy, jak pisał Herodot: „Członki męskie obrzezują dla czystości, woląc być czystymi niż dorodnymi" (Dzieje 2,37)[1]. Zapewne stamtąd praktykę tę przejęli Hebrajczycy, czyniąc z niej z czasem czynność rytualną o doniosłym znaczeniu nie tylko religijnym i kulturowym, ale również znak określający tożsamość narodową. Na początku ten zabieg o charakterze higienicznym, rozumiany był również symbolicznie i apotropaicznie, jako ochrona przed złem, demonem, a nawet Bogiem[2]. Jako że dotyczył narządów płciowych jego znaczenie wiązało się również z małżeństwem i płodnością[3]. Jednak najważniejszy i podstawowy jego sens wynikał z przymierza zawartego między Bogiem a Abrahamem[4]. Zapisane w rozdziale 17 Księgi Rodzaju warunki *berith* zobowiązywały Abrahama

[1] Herodot, *Dzieje*, przeł. i opr. S. Hammer, (1. wyd. 1954), s. 93 (edycja on-line <https://docplayer.pl/9149034-Herodot-dzieje-przelozyl-z-jezyka-greckiego-i-opracowal-seweryn-hammer.html> [2.09.2020].

[2] W. Kosior, *Brit mila – uwagi o apotropaicznym znaczeniu obrzezania w midraszach aggadycznych*, "The Polish Journal of the Arts and Culture" 4, 2013, nr 1, s. 103–118.

[3] M. Wróbel, *Obrzezanie*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, red. nacz. E. Gigilewicz, t. 14, Lublin 2010, kol. 248; tam szczegółowa literatura.

[4] O politycznych i społecznych przyczynach wprowadzenia przez autorów Księgi Rodzaju tak surowych warunków przymierza z Bogiem, a w praktyce przynależności do grupy religijnej, por. L. B. Glick, *Marked in Your Flesh: Circumcision from Ancient Judea to Modern America*, Oxford 2005, s. 13 i nn.

do obrzezania siebie, męskich domowników, sług i potomków. W zamian Bóg obdarował go licznym potomstwem, czyniąc „ojcem mnóstwa narodów". Obrzezanie było zatem nie tylko znakiem przymierza, ale również jego warunkiem. Miało znaczenie afiliacyjne, gdyż dawało dostęp do społeczności „przymierza Abrahamowego"[5]. Przykładów licznych korzyści z tego wynikających dostarczają teksty biblijne, a także żydowskie midrasze. Dobrodziejstwa te dotyczą płodności, szczególnej boskiej opieki, oddalania śmiertelnych zagrożeń, wypędzania złych duchów. Usunięcie napletka, rozumianego jako skaza, stanowiło rodzaj udoskonalania, przez co chroniło przed Szeolem i Gehenną, pozwalało wstąpić do Edenu[6]. Niektóre komentarze rabinackie wskazywały na jego ofiarniczy charakter, krew z napletka zestawiały i mieszały z krwią baranków paschalnych i kierowały uwagę na obrzezanie jako zastępstwo za ofiarę z pierwocin (Wj 12)[7].

Według nakazu wydanego Abrahamowi, a potem Mojżeszowi (Kpł 12,3) obrzezanie winno być wykonane ósmego dnia po narodzeniu dziecka, choć w praktyce termin ten nie zawsze był przestrzegany. Wszak zabiegowi temu poddawani byli również dorośli mężczyźni (Joz 5,2–9), jak chociażby wielki przywódca Izraelitów, biblijny Mojżesz. Prawo Mojżeszowe nie wskazywało, kto powinien ten zabieg wykonać. Zazwyczaj był to ojciec, choć Biblia wskazuje przypadek, gdy to matka usunęła napletek syna (Wj 4,25)[8]. W czasach Nowego Testamentu obrzezanie dziecka było świętem, zakończonym błogosławieństwem i ucztą. Zabiegu dokonywał *mohel*, to jest mężczyzna specjalnie przygotowany do wykonywania tej czynności[9]. Musiał być sprawny w posługiwaniu się nożem, często więc był on również rzezakiem, który dokonywał rytualnego uboju[10]. Wykonywanie tych dwóch obrzędów przez tę samą osobę jeszcze bardziej łączyło je ideowo, podkreślając ofiarny charakter z krwi wylanej dla Boga. Od średniowiecza znany jest też *sandek* (sandak), który pomaga *mohelowi* i przytrzymuje dziecko. Jest to funkcja bardzo zaszczytna, nagradzana błogosławieństwem i bogactwem, wybiera się do jej pełnienia osoby religijne, poważane, cieszące się w gminie żydowskiej autorytetem. W praktyce często jest to dziad dziecka, pradziad, także rabin[11]. Funkcji tej nie powinno pełnić się dwa razy,

[5] J. H. Charlesworth, *Obrzezanie*, [w:] *Encyklopedia biblijna*, red. P. A. Achtemeier, Warszawa 2004, s. 852.

[6] W. Kosior, op. cit., s. 113 i nn.

[7] Ibidem, passim.

[8] *Słownik tła Biblii*, red. J. I. Packer, M. C. Temmey, Warszawa 2007, s. 369.

[9] H. Daniel-Rops, *Życie codzienne w czasach Chrystusa*, Warszawa 1994, s. 96.

[10] A. Unterman, *Encyklopedia tradycji i legend żydowskich*, tłum. O. Zienkiewicz, Warszawa 2000, s. 187.

[11] Ibidem, s. 243; Por. także *Jewish Encyclopedia:* <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/13174-sandek-syndikus> [2.09.2020].

by nie zabierać innym możliwości dostąpienia zaszczytu, a i okazji do wzbogacenia się. *Sandek* zasiada na jednym z dwóch specjalnie przygotowanych krzeseł. To drugie, tzw. krzesło Eliasza, jest przeznaczone dla proroka, który według wierzeń jest obecny przy zabiegu i świadczy przed Bogiem o jego prawidłowym wykonaniu. Na tym krześle kładzione jest tuż przed obrzędem dziecko, po czym przenosi się je na kolana *sandeka*, które stają się na ten czas ołtarzem ofiarnym. U Żydów aszkenazyjskich w ceremonii biorą udział również *kwater* (kum) i *kwaterin* (kuma). Jest to para, zwykle bezdzietna, która przenosi dziecko od rodziców do *mohela*. Czynność ta uznawana była za magiczną, sprzyjającą prokreacji[12]. Pierwotnie napletek odcinano, zgodnie z nakazem wydanym Jozuemu, nożem krzemiennym, co świadczy o starożytnym pochodzeniu zwyczaju (Joz 5,2); w czasach Nowego Testamentu zastąpiono go metalowymi[13]. Obok noża dziś wykorzystuje się jeszcze specjalną tarczę z wąską szparą służącą do podtrzymywania i zaciskania napletka przed odcięciem. Znane są przykłady takich przedmiotów srebrnych i ozdobnie grawerowanych, niekiedy z przedstawieniem proroka Eliasza.

Pod koniec obrzędu dziecku nadawane jest imię. W epoce biblijnej nadawano je w różnym czasie i okolicznościach, w okresie nowotestamentowym – zwykle ósmego dnia[14], podczas obrzezania. Wybór imienia przynależał głowie rodziny, choć Biblia wskazuje, że często czyniła to matka. Możemy przypuszczać, że w praktyce decyzja należała do obojga rodziców[15]. W czasach biblijnych hebrajczycy dużą wagę przykładali do imienia, które miało siłę niemal magiczną, wskazywało na okoliczności urodzin, przeznaczenie, przymioty, itp. Było istotną częścią tożsamości, bez jego znajomości nie było możliwe prawdziwe poznanie człowieka. W obu testamentach opisane są przypadki zmiany imienia, która zawsze wynikała z dużych przemian w życiu i osobowości bohatera. W Biblii imiona mają często charakter teoforyczny, co znaczy, że powstawały przez dodanie słowa do imienia Boga, np. Joszua oznacza „zbawienie Jahwe", a Jonatan – „Bóg dał", Jochanan – „chciany od Boga"[16]. Ale równie często pochodziły one od nazw zwierząt (Rachel – owca), roślin (Tamar – palma), oczekiwanych przymiotów (Azzan – mocny), nastroju (Tamam – mam tego dość), itp. W czasach późniejszych chętnie wybierano imiona patriarchów, proroków, bohaterów, świętych. Ale z czasem często zapominano o pierwotnym pochodzeniu i znaczeniu imienia; imiona hebrajskie ulegały prze-

[12] A. Unterman, op. cit., s. 243.

[13] *Słownik tła Biblii…*, s. 370.

[14] O znaczeniu dnia ósmego por. J. Daniélou, *The Bible and the liturgy*, Notre Dame 1956, s. 262–285.

[15] H. Daniel-Rops, op. cit. s. 98; *Słownik tła Biblii…*, s. 367.

[16] Ibidem, s. 367.

kształceniom, były wypierane przez popularne w innych kulturach. Dziecko często też otrzymywało imię po ojcu lub dziadku.

Jako że obrzezanie było uważane za micwę, a więc obowiązek narzucony przez Boga, pierwsi chrześcijanie wywodzący się z gmin żydowskich dopełniali go. W pismach Nowego Testamentu można odnaleźć ślady sporów na temat konieczności zachowania tego obrzędu[17]. Święty Paweł wyraźnie wskazywał na wyższość cnót, tj. obrzezania duchowego nad zewnętrznym, cielesnym: „prawdziwym Żydem jest ten, kto nim jest wewnątrz, a prawdziwym obrzezaniem jest obrzezanie serca, duchowe, a nie według litery" (Rz 2, 29). Jako pierwszy dostrzegł też związek między obrzezaniem a chrztem: „I w Nim [Chrystusie] też otrzymaliście obrzezanie nie z ręki ludzkiej, lecz Chrystusowe obrzezanie, polegające na zupełnym wyzuciu się z ciała grzesznego, jako razem z Nim pogrzebani w chrzcie, w którym też razem zostaliście wskrzeszeni przez wiarę w moc Boga, który was wskrzesił" (Kol 2,11–12). Po upadku Jerozolimy, gdy wpływy chrześcijaństwa żydowskiego osłabły, coraz wyraźniej zaczynało zwyciężać przekonanie o wystarczalności obrzezania duchowego. Za zaniechaniem wykonywania tego obrzędu opowiadał się w *Dialogach z Żydem Tryfonem* Justyn Męczennik, uważając go za tymczasowo nałożony na Żydów, jako znak gniewu Boga[18]. Jan Chryzostom tłumaczył, że wprowadzenie tego obowiązku stanowiło sposób na okiełznanie ich niesfornego i gwałtownego charakteru[19]. Ostatecznie niemal wszyscy chrześcijanie zaniechali dokonywania tego zabiegu[20].

Stosunkowo późno, bo w VI wieku zaczęto obchodzić święto Obrzezania Pańskiego, choć w Rzymie uznano je oficjalnie dopiero w wieku XI[21]. O tym, że obowiązek ten został przez Marię i Józefa dopełniony donosi ewangelista Łukasz (2,21): „Gdy nadszedł dzień ósmy i należało obrzezać Dziecię, nadano mu imię Jezus, którym je nazwał anioł, zanim się poczęło w łonie [Matki]". Najstarsze sakramentarze informują, że 1 stycznia obchodzona jest oktawa Bożego Narodzenia, święto Obrzezania Pańskiego i nadania Mu imienia, a także Narodzenia Marii Panny[22]. Zachowane homilie i teksty liturgiczne dowodzą, że już od V wieku wydarzenie to otrzymało podstawową wykładnię teologiczną, która – za św. Pawłem – za

[17] Szerzej na ten temat por. L. B. Glick, op. cit. s. 36 i nn.; M. Baraniak, *Na ciele czy duszy? Obrzezanie w polemice żydowsko-chrześcijańskiej*, „The Polish Journal of the Arts and Culture" 4, 2013, nr 1, s. 79–101.

[18] L. B. Glick, op. cit. s. 39–40; M. Baraniak, op. cit., s. 92.

[19] L. B. Glick, op. cit. s. 41; M. Baraniak, op. cit., s. 93.

[20] F. L. Cross, E. A. Livingstone, *Encyklopedia Kościoła*, Warszawa 2004, s. 359.

[21] Ibidem, s. 358.

[22] *Encyklopedja Kościelna podług teologicznej encyklopedji Wetzera i Weltego z licznemi jej dopełnieniami*, t. 16, *Neander-Obrzędy*, Warszawa 1885, s. 480.

aksjomat uznawała paralelę obrzezanie – chrzest[23]. Św. Cyryl Jerozolimski nazywa chrzest obrzezaniem przez Ducha Świętego, a św. Augustyn uważa, że zabieg ten, tak jak chrzest, oczyszcza z grzechu pierworodnego, choć Beda Czcigodny zapewnia, że nie daje przepustki do raju. Dla św. Ambrożego obrzezanie Chrystusa było częścią ceny spłacanej za ludzkość, wpisywało się więc w tajemnicę męki i odkupienia. W późnym średniowieczu św. Barnard z Clairvaux i św. Tomasz z Akwinu w poddaniu Jezusa temu zabiegowi widzą dowód na Jego prawdziwe człowieczeństwo, wywodzące się z rodu Abrahama.

Na Wschodzie święto obchodzono najpóźniej w wieku VIII, z tego bowiem czasu pochodzi najstarsza homilia wspominająca to wydarzenie, autorstwa Andrzeja z Krety oraz kanon św. Stefana Sabaity[24]. W księgach liturgicznych oznaczone jest jako wielkie, ale jego obchody trwają tylko jeden dzień. Zapewne jeszcze w wieku XI włączane było do dodekaortonu czyli dwunastu najważniejszych świąt prawosławnych, o czym mogą świadczyć źródła pisane, np. wiersz przypisywany Teodorowi Prodromosowi lub Janowi Mauropusowi, ale do XIV wieku zostało wyparte przez *Zaśnięcie Bogurodzicy*[25]. Obrzezanie Pańskie obchodzone jest 1 stycznia (według kalendarza juliańskiego) wraz ze wspomnieniem Bazylego Wielkiego, dlatego czytania liturgiczne, stichery i tropariony dotyczą obu świąt[26].

W sztukach plastycznych ilustracja tego wydarzenia pojawia się dopiero w okresie poikonoklastycznym i jest stosunkowo rzadka. Najstarsze zachowane przedstawienia znajdują się w księgach liturgicznych jako ilustracja święta obchodzonego 1 stycznia, np. w *Menologionie* Bazylego II z X wieku (cod. Vat. gr. 1613, s. 287) i watykańskim *Ewangeliarzu* z wieku XI (cod. Vat. gr. 1156, k. 283 r.)[27] (il. 1, 2). Choć ilustrują to samo wydarzenie, to reprezentują dwa różne typy ikonograficzne. Na pierwszym Maria i Józef wspólnie trzymając Dzieciątko na rękach stoją przed zbliżającym się do nich starcem z nożem w dłoni. W scenie tej zwraca uwagę kontrast między statycznie ujętą grupą świętych na tle górzystego krajobrazu oraz dynamiczną, ukazaną z profilu, postacią *mohela*, na tle budowli. Dziś trudno powiedzieć, czy

[23] L. Steinberg, *Seksualność Chrystusa. Zapomniany temat sztuki renesansowej*, tłum. M. Salwa, opr. nauk. M. Walczak, Kraków 2013, s. 54; tam też najważniejsze poglądy na ten temat teologów średniowiecznych.

[24] Por. *Menologion* online: <http://www.cyrylimetody.marianie.pl/menologion/styczen.htm> [4.08.2020].

[25] G. Millet, *Recherches sur l'iconographie de l'Evangile aux XIVe, XVe, XVIe siècles d'après les monuments de Mistra, de la Macedoine et du Mont-Athos*, Paris 1916, s. 21–23.

[26] К. Никольскій, *Пособіе къ изученію Устава богослуженія Православной церкви*, repr. Москва 2008 (reprint z wyd. С. Петербургъ 1907), s. 542.

[27] Н. В. Покровскій, *Евангелие в памятниках иконографии преимущественно византийских и русских*, С. Петербург 1892, s. 191–193.

jego zapalczywość intencjonalnie miała kojarzyć się z oprawcami z Pasji Chrystusa, ale pełen smutku wzrok Bogurodzicy bez wątpienia wyraża świadomość przyszłej męki Syna. Tak więc, w *Menologionie* Bazylego II temat *Obrzezania Pańskiego* ukazano w taki sposób, by podkreślić jego wymiar pasyjny. Drugie przedstawienie jest inne: Maria niczym *sandek* siedzi z Dzieckiem na kolanach, a *mohel* w dynamicznej, lekko skłonionej pozie z nożem w wyciągniętych rękach przystępuje doń. Józef stoi obok Marii[28]. Ta wznosi dłoń w geście przyzwolenia, Dzieciątko – błogosławieństwa. Zatem główną treścią tego przedstawienia jest dobrowolność wypełnionego przez świętą rodzinę obowiązku, a zarazem przyjętego cierpienia. Praktyka ikonograficzna nie poszła za tymi dwoma przykładami, a to i tak rzadkie przedstawienie, zwykle przypomina scenę *Ofiarowania Pańskiego*, gdzie postać starca Symeona zastępuje kapłan. Podobieństwo to powodowane było zapewne bliskością ewangeliczną obu wydarzeń, połączonych w jedno w apokryficznej *Ewangelii Pseudo-Mateusza* (15, 1–3): „Ósmego dnia przyniósł [Józef] Dzieciątko do świątyni Pańskiej. Kiedy Dzieciątko zostało obrzezane, złożyli w ofierze za Nie parę synogarlic i dwa młode gołąbki. W świątyni zaś był mąż Boży […] imieniem Symeon […] Była też w świątyni Pańskiej Anna, córka Fanuela […]"[29]. Tak więc, według tej opowieści, w świątyni, ósmego dnia dokonano równocześnie obrzezania i ofiarowania Jezusa, za zapłatą złożoną z dwóch synogarlic i dwóch gołąbków, w obecności Symeona i Anny. Autor nie wspomina o Bogurodzicy, ale na przedstawieniach *Obrzezania* jest ona zawsze obecna. Jeżeliby istotnie obrzędu tego dokonano w świątyni, nie mogłaby być przy nim obecna jako pozostająca jeszcze w stanie rytualnej nieczystości. Jej stałe miejsce w ikonografii tego tematu należy zapewne tłumaczyć wiarą w czystość i dziewictwo Marii również po narodzeniu Jezusa.

Najstarszy znany przykład w malarstwie cerkiewnym na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej znajduje się na polach ikony *Bożego Narodzenia ze scenami z życia Marii* z Truszewic, datowanej na środkowe lata wieku XVI[30] (il. 3). Mimo że przedstawienie w kowczegu ukazuje *Boże Narodzenie*, to tak naprawdę ikona poświęcona jest Bogurodzicy. Świadczy o tym nie tylko kompozycja sceny głównej, w centrum

[28] Na prawo ukazany jest również św. Bazyli, którego wspomina się w tym samym dniu. Jego postać nie jest częścią sceny *Obrzezania*.

[29] *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1, *Ewangelie apokryficzne*, cz. 1, *Fragmenty. Narodzenie i dzieciństwo Maryi i Jezusa*, red. M. Starowieyski, Kraków 2003, s. 311.

[30] MNL nr inw. Кв-15814, i-1602; І. Свєнціцький, *Ікони Галицької України XV–XVII віків*, Львів 1929, il. 199; В. І. Свєнціцька, О. Ф. Сидор, *Спадщина віків. Українське малярство XIV–XVIII століть у музейних колекціях Львова*, Львів 1990, il. 33, 35; В. П. Откович, В. Пилип'юк, *Українська ікона XIV–XVIII ст.*, Львів 1999 1999, il. 71; М. Гелитович, *Ікони Старосамбірщини XIV–XVI століть зі збірки Національного музею у Львові імені Андрея Шептицького*, Львів 2010, nr 63, il. 58.

której ukazana jest niemal monumentalna postać Marii, ale przede wszystkim sceny umieszczone na ramie. Nie sposób zrozumieć intencji, które legły u podstaw takiego, a nie innego ich doboru i ułożenia. Nie są tu umieszczone najważniejsze święta maryjne, ilustracje menologionu, akatystu, łacińskiego różańca czy litanii loretańskiej. Jednak nie ulega wątpliwości, że wszystkie w centrum czci umieszczają Marię. Wśród nich *Obrzezanie Pańskie* znalazło się naprzeciwko *Ofiarowania w świątyni*. Obie kompozycje są podobne, postaci umieszczone są w dwóch grupach po obu stronach, na płytkim planie pierwszym, na architektonicznym tle, przed ołtarzem. Świadczy to, że oba obrzędy miały miejsce w świątyni. W scenie *Obrzezania* na prawo stoją Maria i Józef, na lewo starozakonny kapłan w turbanie na głowie. Maria trzyma przed sobą nagie Dziecko, a kapłan pochyla się ku Niemu z nożem w dłoni. O tym, że jest to kapłan, świadczy nie tylko jego ubiór, tj. dwie równej długości tuniki z ozdobnymi lamówkami u dołu oraz czerwony płaszcz zarzucony na ramiona i spięty pod szyją, ale głównie turban, który w sztukach plastycznych wyróżnia ten stan. Ponadto na nimbie wokół jego głowy zachował się fragment inskrypcji „заха", co wskazuje, że jest to Zachariasz, mąż Elżbiety i ojciec Jana Chrzciciela.

W przybliżeniu z tego samego czasu pochodzi przedstawienie z cerkwi św. Onufrego w Posadzie Rybotyckiej (il. 4). Niestety, scena ta została częściowa zniszczona i rozpoznana dzięki odczytaniu przez Jarosława Giemzę niemal całkowicie zatartego napisu: „ѠБРѢЗАНИЕ ГДА НАШЕГО"[31]. Na pierwszym planie ukazani są dwaj mężczyźni dokonujący zabiegu: na lewo zapewne *sandek* podtrzymujący Dzieciątko, na prawo przyklękający *mohel*. Za nimi, na drugim planie, stoją trzy postacie, w tym jedna – kobieca z nimbem okalającym głowę – to niewątpliwie Matka Boska[32]. Takie przedstawienie zbudowane w dwóch planach, z ukazaną głębią, znacznie odbiegające od kompozycji *Ofiarowania Pańskiego*, przypomina warianty popularne w sztuce zachodniej, m.in. w sztuce niemieckiej, np. Michaela Wolgemuta (drzeworyt Antona Kobergera, 1491); Hansa Schäufeleina (obraz olejny w Muzeum w Ostrzyhomiu[33]), Albrechta Dürera (rycina z cyklu *Życie Marii*, B. 68, H. 1745, kwatera na *Siedmiu Troskach Marii* w drezdeńskiej Galerii Starych Mistrzów).

[31] Rekonstrukcji napisu oraz całej sceny Giemza dokonał na podstawie dokładnej specjalistycznej dokumentacji fotograficznej, por. <www.posada-rybotycka.pl>; J. Giemza, *Malowidła ścienne w cerkwi p.w. Świętego Onufrego w Posadzie Rybotyckiej w świetle badań i digitalizacji przeprowadzonych w listopadzie 2011 roku*, [w:] *Збереження й дослідження історико-культурної спадщини в музейних зібраннях історичні, мистецтвознавчі та музеологічні аспекти діяльності*, red. О. Біла i in., Львів 2013, s. 509–518.

[32] Dokładnie o tym przedstawieniu, por. A. Gronek, *Opuszczone dziedzictwo. O malowidłach w cerkwi św. Onufrego w Posadzie Rybotyckiej*, Kraków 2015, s. 233–235.

[33] Por. przedstawienie: <www.wga.hu/frames-e.html?/html/s/schaufel/circumci.html> [4.08.2020].

Późniejsze, XVII i XVIII-wieczne przedstawienia coraz częściej nawiązywały do zachodnich schematów, choć trzeba podkreślić, że w całym świecie kultury prawosławnej nie ustalono jednego typu ikonograficznego tego tematu. Popularny na północy *Podlinnik Stroganowa* proponuje kompozycję tradycyjną, symetryczną, ze wszystkimi postaciami umieszczonymi na płytkim planie pierwszym (il. 5). Tu Maria i Józef, ukazani na lewo, przynoszą Syna do świątyni, a witają ich dwaj kapłani, ukazani na prawo. Nagie Dzieciątko na rękach Matki stanowi zarówno środek kompozycyjny, jak i ideowy sceny[34]. W opisie tego przedstawienia w *Podlinniku Bolszakowa* wymieniony jest jeden kapłan „przypominający Św. Bazylego, w szatach jak Św. Zachariasz"[35]. Słynny athoski *podlinnik* Dionizjusza z Furny w ogóle nie wymienia przedstawienia *Obrzezania Pańskiego*[36]. Podobnie jak dużo wcześniejszy, bo XV-wieczny grecko-gruziński rękopis z monasteru Iwiron na Athosie, rozpoznany jako malarski wzornik[37].

Znajduje się ono natomiast w niedawno opublikowanym XIX-wiecznym, historyzującym wzorniku w Bibliotece Akademii Rumuńskiej (sygn. 4602)[38] (il. 6). Tu rolę *sandeka* pełni Józef, to on trzyma Syna przed kapłanem. Ten zaś, ubrany w dwie różnej długości tuniki i płaszcz, wyciąga ku Dzieciątku obie dłonie, w prawej trzyma długi nóż. Nimb wokół jego głowy pozwala domyślić się, że jest on utożsamiany z Zachariaszem. Maria stoi za Józefem, na czele grupy niewiast. Postacie ukazane są na tle budowli, a cyborium umieszczone nad Jezusem ma podkreślić nie tylko, że akcja rozgrywa się w świątyni, ale także, że ma charakter sakralny. Świętość przestrzeni i misterium obrzędu podkreśla również tkanina zarzucona na dachy budowli.

W czasach nowożytnych, kiedy dominowały książki drukowane, ilustracje w nich zawarte stanowiły dla malarzy łatwo dostępny zbiór modeli. Na terenach Rzeczypospolitej najwcześniej rycina z tematem *Obrzezania Pańskiego* pojawiła się w roku 1616 w zbiorze wierszy o Bożym Narodzeniu Pamwy Beryndy wydanym we lwowskiej typografii brackiej. Ta sama rycina ukazała się jeszcze we lwowskich

---

[34] *An Iconographer's Patternbook. The Stroganov Tradition*, tłum. pierwszego wyd. F. Ch. Kelley, Torrance 1999, s. 143.

[35] *An Icon Painter's Notebook: The Bolshakov Edition* (*An Antology of Source Materials*), red. G. Melnik, Torrance 1995, s. 101.

[36] Dionizjusz z Furny, *Hermeneia czyli objaśnienie sztuki malarskiej*, tłum. I. Kania, opr. M. Smorąg Różycka, Kraków 2003.

[37] Л. М. Евсеева, *Афонская книга образцов XV в. О методе работы и моделях седневекового художника*, Москва 1998.

[38] *Radu Zugravu. Caiete de modele. Ediție facsimilată după manuscrisele românești 4605 și 5307 ale Bibliotecii Academiei Române*, opr. G. Dumitrescu, Bucareşti 2018, b. nr s.

Anfołogionach (1632, 1638, 1643) (il. 7) i *Ewangeliarzach* (1636, 1644)[39]. Główną oś tej kompozycji stanowi długi stół ofiarny ustawiony po diagonalnej, wokół którego zgromadzili się świadkowie obrzędu. Na prawo na pierwszym planie klęczy ze złożonymi dłońmi Bogurodzica. Po drugiej stronie żydowski kapłan podtrzymuje małego Jezusa, który nagi, z głową otoczoną nimbem krzyżowym, stoi na blacie stołu obok dwóch gołąbków w koszyku. W głębi pomieszczenia znajduje się grupa mężczyzn, wśród których można rozpoznać Józefa ukazanego najbliżej Marii. Ubiór kapłana, z pektorałem na piersiach i mitrze na głowie oraz mężczyzn w płaszczach podbitych futrem odpowiada nowożytnej ikonografii zachodniej. Nie można wykluczyć, że lwowski grafik naśladował kompozycję *Ofiarowania w świątyni* Maertena de Vos wykonanego przez Antonia Wierixa[40] (il. 8). Za zależnością tych dwóch rycin przemawia podobieństwo póz głównych postaci, przeciw – różnice w detalach. O tym, że jest to *Obrzezanie Pańskie* a nie *Ofiarowanie w świątyni* przekonuje umieszczenie rycin w *Anfołogionach* przy opisie liturgii 1 stycznia. Lwowską ryciną wspomagał się zapewne twórca *Obrzezania Pańskiego* ze Šarišskiego Štavnika[41] (il. 9). W prawidłowym rozpoznaniu tematu upewnia inskrypcja, ledwo widoczna wśród szrafowania kamiennego filara w tle. Na ikonie tej zwraca uwagę przede wszystkim oryginalna poza nagiego Jezusa, który stoi w koszyku ustawionym na stole, który tu zastąpił misę zbierającą krew. Ten dziwny motyw mógł powstać w wyniku złego odczytania słabej jakości ryciny w drukach lwowskich, na której nogi Dzieciątka ukazane są za koszykiem z gołębiami. Od XVII wieku na ogół przedstawienia zachodnioruskie przejmowały schematy zachodnie, zarówno *Obrzezania*, jak i *Ofiarowania*, a winą za to, że często trudno odczytać temat przedstawienia, należy obarczyć grafików, głównie niderlandzkich. Na ich to rycinach z przedstawieniem *Ofiarowania Pańskiego* Maria z Józefem przynoszą Syna do świątyni przed kapłana i kładą nagiego na stół, a są to wyobrażenia zaczerpnięte ze wcześniejszych przedstawień *Obrzezania*. Takie właśnie ikony *Ofiarowania w świątyni* naśladujące niderlandzkie kompozycje znajdują się w ikonostasie ŚŚ. Piatnic we Lwowie[42] (il. 10), w tzw. bohorodczańskim[43], w cerkwi Za-

[39] Т. Н. Каменева, А. А. Гусева, *Украинские книги кирилловской печати XVI–XVIII вв.*, вып. 1, Москва 1976, s. 56, 168, nr 378.

[40] *The New Hollstein Dutch and Flemish Etchings, Engravings and Woodcuts*, 1450–1700: *The Wierix family*: part I, opr. M. Leesberg, Z. van Ruyven-Zeman, J. Van der Stock, s. 155, nr kat. 141.

[41] A. Frický, *Ikony z východného Slovenska*, Kosice 1971, s. 56; V. Grešlík, *Ikony Šarišského múzea v Bardejove*, Bratislava 1994, s. 36, nr kat. 19.

[42] L. Miliayeva, *The Ukrainian Icon 11th–18th centuries. From Byzantine sources to the Baroque*, S. Petersburg 1996, s. 149.

[43] *Іконостас церкви Воздвиження Чесного Креста з монастиря Скит Манявський. Альбом-каталог*, Львів 2005, s. 147.

śnięcia Bogurodzicy w Ławrze Pieczerskiej[44]. Na stałe do zachodnioruskich tematów *Obrzezania* weszło świątynne wnętrze oraz starozakonny kapłan wypełniający rolę *mohela*. Na dość prymitywnie namalowanym przedstawieniu z roku 1607[45] na ścianach dawnego sanktuarium w cerkwi św. Jakuba w Powroźniku ukazano nawet dwóch kapłanów w dużych „rogatych" mitrach (il. 11). Obaj pochylają się nad Dzieciątkiem leżącym na stole. Przy obrzędzie obecni są święci rodzice oraz dwie inne postaci, zapewne para kumów. Na dużym przedstawieniu na ścianach cerkwi w Wisłobokach to kapłan w mitrze podtrzymuje Dziecko, a mężczyzna w wysokiej czapie dokonuje zabiegu. Józef z Marią stoją obok wśród innych świadków ceremonii. Na XVIII–wiecznej ikonie z kolekcji Rodziny Ponomarczuków w Kijowie starozakonny kapłan pełni rolę *mohela*, a Bogurodzica *sandeka*, podtrzymując nagie Dzieciątko leżące na stole (il. 12). Liturgiczny charakter ceremonii podkreślają dwaj, przypominający diakonów, młodzieńcy z długimi świecami w dłoniach. Kompozycja ta była wzorowana na rycinie według Jana van der Straeta wykonanej przez Adriaena Collaerta (il. 13) zamieszczonej w niezwykle popularnej książce *Officium Beatae Mariae Virginis* wydanej po raz pierwszy w antwerpskiej oficynie Plantiniana w roku 1609 (s. 124)[46]. Stąd powtórzono wskazane wyżej postaci łącznie z młodzieńcami trzymającymi świecę. Twórca pominął klęczących na pierwszym planie oraz innych uczestników ceremonii wypełniających tło ryciny. Wobec tych przedstawień, na których w czynności obrzezania bierze udział kapłan w mitrze, zupełnie wyjątkowe wydaje się to, umieszczone w rzędzie ikon świątecznych dawnego ikonostasu bractwa stauropigialnego we Lwowie, dziś w cerkwi pw. śś. Kosmy i Damiana w Grzybowicach Wielkich (il. 14). Nie ma w nim żadnych motywów świadczących o tym, że rzecz dzieje się we wnętrzu świątyni. Obrzędu dokonuje dwóch starców: *sandek* ukazany na wprost, w środku kompozycji, za stołem, oraz *mohel*, ujęty z profilu, na prawo. Pierwszy z nich ma głowę przykrytą luźno zarzuconym płaszczem, drugi w futrzanej czapie, być może to żydowski *sztrajmel*. Półnagi Jezus leży na misie ustawionej na okrągłym stole. Na lewo stoją Jego rodzice, a za nimi grupa mężczyzn, na prawo dwóch dodatkowych świadków obrzędu. Jest to powtórzenie kompozycji z niderlandzkiej ryciny Hieronima Wierixa opublikowanej po raz pierwszy w *Evangelicae Historiae Imagines* (Antwerpia 1593) (il. 15). Stąd przeniesione zostały elementy wyposażenia wnętrza i ubiór postaci,

[44] *Український іконопис XII–XIX ст. з колекції НХМУ*, Київ 2005, il. 50.

[45] J. Giemza, *Malowidła ścienne jako element wystroju drewnianych cerkwi w XVII wieku*,[w:] *Sztuka cerkiewna w diecezji przemyskiej. Materiały z międzynarodowej konferencji naukowej 25–26 marca 1995 roku*, Łańcut 1999, s. 196.

[46] Egzemplarz dostępny online: <https://books.google.pl/books/about/Officium_beatae_Mariae_Virginis_Pii_V_po.html?id=D5UwVJXmLhQC&redir_esc=y> [11.09.2020].

choć w formie uproszczonej. Rycina ta mogła stanowić wzór dla kolejnych ikon, np. z Woli Żółtanieckiej w Muzeum Ludowej Architektury we Lwowie, choć tu na okolonej nimbem głowie *sandeka* znajduje się mitra[47]. Motyw nimbu każe widzieć w nim kapłana Zachariasza, co świadczy albo o powszechności łączenia w jedno dwóch wydarzeń ewangelicznych, obrzezania i ofiarowania w świątyni, albo o przekonaniu o liturgicznym charakterze dokonywanego zabiegu.

Wskazane wyżej reprezentacyjne przykłady *Obrzezania Pańskiego* w malarstwie monumentalnym, ikonowym i grafice książkowej pozwalają wysunąć wniosek, że w Cerkwi zachodnioruskiej nie został wykształcony jeden, samodzielny wzorzec ilustrowania tego tematu. Było to zapewne powodowane brakiem potrzeby jego obecności w sztuce cerkiewnej: nie stanowiło ono głównego święta prawosławnego, na ziemiach Rzeczypospolitej nie było ani jednej cerkwi, której wezwanie odnosiłoby się do tego wydarzenia. Dwa najstarsze zachowane przykłady odwołują się albo do ikonografii zachodniej, albo powtarzają wschodni schemat *Ofiarowania w świątyni*. Kompozycje zachodnie zupełnie zdominowały cerkiewne malarstwo nowożytne i grafikę.

Rzadka obecność obrazów *Obrzezania Pańskiego* w sztuce cerkiewnej kontrastuje z liczbą zachowanych homilii poświęconych temu świętu. Wśród 96 rękopiśmiennych ewangeliarzy homiletycznych zebranych przez Halinę Czubę, 38 zawierają homilie poświęcone temu świętu[48]. W utworach tych zarówno anonimowych, jak i uznanych pisarzy np. Cyryla Trankwilliona Stawroweckiego[49], Joanicjusza Galatowskiego[50], Dmytry Tuptały[51] powtarzana jest, ustalona we wczesnym średniowieczu najważniejsza treść tego wydarzenia. Jej podstawa wyrasta z przymierza Abrahamowego, i z interpretacji analogii obrzezanie – chrzest. Tłumaczono, że oba obrzędy obmywają z grzechu, także pierworodnego, napletek jest głównym siedliskiem przywar: popędliwości, złośliwości, gwałtowności, a cielesne obrzezanie w Starym Testamencie u chrześcijan zastąpione jest duchowym, i oznacza odcięcie serca, myśli i zmysłów od grzechu. Powtarzane jest również tłumaczenie dotyczące ósmego dnia, przytaczające zarówno powody medyczne, jak i na poły magiczne. Ósmego dnia niemowlę jest już na tyle dojrzałe, by mogło zostać bezpiecznie pod-

[47] Zob. <http://icon.org.ua/gallery/obrizannya/> [11.09.2020]; tu również inne przedstawienia *Obrzezania*.

[48] Г. Чуба, *Українські рукописні учительні Євангелія*, Київ–Львів 2011, passim.

[49] К. Т. Ставровецкий, *Евангеліе учительноє*, Рохманов 1619, BN Cyr 316; Bibl. Czart. 8491 III, МНЛ СК 577, k. 55r., 56r.; tłumaczenie na język ukraiński: К. Т. Ставровецький, *Евангеліе учительноє*, opr. Б. Криса, Д. Сироїд, Т. Трофименко, Львів 2014, s. 564 i nn.

[50] І. Галятовський, *Ключ разумѣнія*, Kijów 1659, t. 1, s. 192 i nn.

[51] Д. Туптало, *Житія святих (Четьї Мінеї)*, перекл. Д. Сироїд, т. V, січень, Львів 2011, s. 5 i nn.

dane takiemu zabiegowi. Ósmy dzień rozumiano również symbolicznie, głównie w znaczeniu eschatologicznym: ósmy okres w życiu człowieka, to czas doskonałego obrzezania, tj. oczyszczenia duszy i ciała po zmartwychwstaniu. Na pytanie o przyczyny obrzezania bezgrzesznego twórcy tego obowiązku, autorzy homilii zgodnie przytaczali kilka odpowiedzi. Pierwsza mówiła o udowodnieniu prawdziwości cielesności Jezusa, druga – o Jego wierności prawu żydowskiemu. Jako prawdziwi duszpasterze, podkreślali, że Jezus wypełniając ten obowiązek, zwolnił z niego wszystkich chrześcijan, dał przykład pokory i posłuszeństwa, ukazał jak znosić ból i leczyć rany. W każdym z tych kazań ukazywano pasyjny charakter tego wydarzenia. Podkreślano, że tą pierwszą ofiarą z krwi, Zbawiciel powziął zobowiązanie, przelania całej na krzyżu za grzechy wiernych. Cierpienie świętego niemowlęcia stawało się w ich słowach gwarancją odkupienia.

Wywodzący się z kultury żydowskiej obrzęd dał początek chrześcijańskiemu świętu *Obrzezania Pańskiego*, które przejęło część jego znaczeń, wpisujących się w tradycję Abrahamową. Ale już w pierwszych wiekach chrześcijaństwo wypracowało własną teologiczną wykładnię tego wydarzenia i święta, zestawiając, za św. Pawłem, obrzęd obrzezania z sakramentem chrztu świętego. We wczesnym średniowieczu zaczęto akcentować pasyjny i odkupieńczy charakter obrzezania Jezusa, ofiary z krwi tym cenniejszej, że dokonanej na niewiniątku. Później, u progu epoki humanizmu, podkreślano fakt, że dokonanie tego obrzędu na Jezusie miało dowodzić Jego prawdziwego człowieczeństwa. W czasach nowożytnych powtarzane były również treści apotropaiczne i oczyszczające tego zabiegu, także w znaczeniu eschatologicznym. Rzadkość przedstawienia tego wydarzenia w sztuce cerkiewnej należy tłumaczyć wyłączeniem go z grona Dwunastu Wielkich Świąt. Malarstwo ikonowe nie wypracowało jednego, trwałego wzorca ikonograficznego. Przedstawienia albo nawiązywały do sceny *Ofiarowania w świątyni*, albo stanowiły kopię zachodnich rycin. Stare święto chrześcijańskie o głębokiej, wielowarstwowej treści dziś wydaje się niedoceniane i zapomniane.

Spis ilustracji

1. *Obrzezanie Pańskie*, *Menologion Bazylego II*, X w., Biblioteka Watykańska (cod. Vat. gr. 1613, s. 287); <https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.1613>.
2. *Obrzezanie Pańskie*, *Ewangeliarz*, XI w., Biblioteka Watykańska (cod. Vat. gr. 1156, k. 283 r.); <https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.1156>.
3. *Boże Narodzenie ze scenami z życia Marii*¸ z Truszewic, XVI w., Muzeum Narodowe we Lwowie, wg M. Гелитович, *Ікони Старосамбірщини XIV–XVI століть зі збірки Національного музею у Львові імені Андрея Шептицького*, Львів 2010, nr 63, il. 58.
4. *Obrzezanie Pańskie*, polichromia, XVI w., cerkiew Św. Onufrego, Posada Rybotycka (fot. Piotr Krawiec).
5. *Obrzezanie Pańskie*, *Podlinnik Stroganowski*, wg *An Iconographer's Patternbook. The Stroganov Tradition,* tłum. pierwszego wyd. F.Ch. Kelley, Torrance 1999, s. 143.
6. *Obrzezanie Pańskie*, wzornik w Bibliotece Akademii Rumuńskiej (sygn. 4602); wg *Radu Zugravu. Caiete de modele. Ediție facsimilată după manuscrisele românești 4605 și 5307 ale Bibliotecii Academiei Române*, opr. G. Dumitrescu, Bicareşti 2018, b. nr s.
7. *Obrzezanie Pańskie*, rycina, *Anfołogion*, Lwów 1643, k. 330v.
8. Anton Wierix, wg Maertena de Vos, *Ofiarowanie w świątyni*, wg *The New Hollstein Dutch and Flemish Etchings, Engravings and Woodcuts*, 1450–1700: *The Wierix family*: part I, opr. M. Leesberg, Z. van Ruyven-Zeman, J. Van der Stock, s. 155, nr kat. 141.
9. *Obrzezanie Pańskie*, ikona, XVII w. ze Šarišskiego Štavnika, Muzeum Saryskie w Bardejowie, wg V. Grešlík, *Ikony Šarišského múzea v Bardejove*, Bratislava 1994, s. 36, nr kat. 19.
10. *Ofiarowanie w świątyni*, ikona, cerkiew ŚŚ. Piatnic we Lwowie, wg L. Miliayeva, *The Ukrainian Icon 11th–18th centuries. From Byzantine sources to the Baroque*, S. Petersburg 1996, s. 149.
11. *Obrzezanie Pańskie*, polichromia, cerkiew Św. Jakuba, Powroźnik (fot. Piotr Krawiec).
12. *Obrzezanie* Pańskie, ikona, XVIII w. kolekcja Rodziny Ponomarczuków, Muzuem Duchowych Skarbów Ukrainy, Kijów.
13. Adriaen Collaert wg Jana van der Straeta, *Obrzezanie Pańskie*, rycina, *Officium Beatae Mariae Virginis*, Antwerpia 1609, s. 124.
14. Fedir Seńkowycz, *Obrzezanie Pańskie*, ikona w cerkwi śś. Kosmy i Damiana w Grzybowicach Wielkich (fot. Piotr Krawiec).
15. Hieronim Wierix, wg Bernardo Passari, *Obrzezanie Pańskie*, rycina, *Evangelicae Historiae Imagines*, Antwerpia 1593, wg <https://colonialart.org/artworks/1504A/artwork_zoom>.

SUMMARY

Agnieszka Gronek
Circumcision of Jesus in the Orthodox Church in the Polish-Lithuanian Commonwealth. The feast, content, iconography

Keywords: Orthodox Church, Orthodox art, circumcision, Jewish rites, Orthodox Church feasts

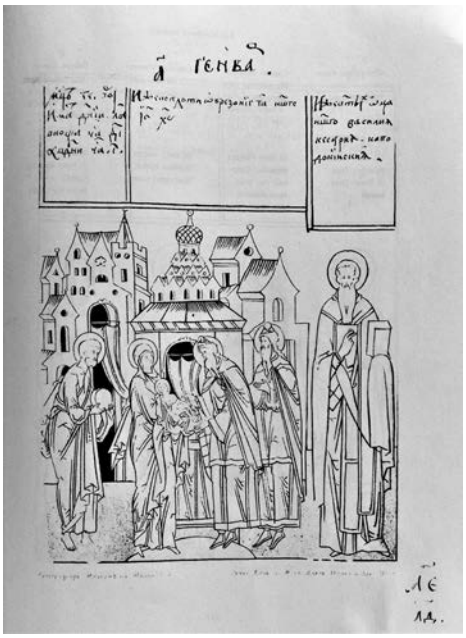
The beginnings of the celebration of the Circumcision of Jesus feast, in the octave of Christmas, January 1st, date back to the 6th century in the West and probably 8th century in the East. Although this feast was marked as a great in the Orthodox liturgical calendar, it was not included in the *dodekaorton*. The oldest representation in art are known only from the post-iconoclastic period, and its compositions resemble *The Presentation of the Lord in the Temple*. In the Ruthenian churches of the Polish-Lithuanian Commonwealth it appeared in the XVI century. Circumcision of Jesus in the Christian Church has acquired a liturgical character and is celebrated as the moment when the Child is given the name Jesus. However, the content of this event is much deeper, based on the parallel between circumcision and baptism, as well as the idea of prefiguration and anticipation of the passion of Christ as the first and voluntary sacrifice of blood. The article will describe the depiction of the Circumcision of Jesus in Orthodox old art from the territory of the former Polish Republic. On the basis of liturgical texts and the homily of religious writers of the 17th and 18th centuries, the main content of this event will also be discussed.

1. *Obrzezanie Pańskie*, *Menologion Bazylego II*, X w., Biblioteka Watykańska (cod. Vat. gr. 1613, s. 287); <https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.1613>.

2. *Obrzezanie Pańskie*, *Ewangeliarz*, XI w., Biblioteka Watykańska (cod. Vat. gr. 1156, k. 283 r.); <https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.gr.1156>.

3. *Boże Narodzenie ze scenami z życia Marii* z Truszewic, XVI w., Muzeum Narodowe we Lwowie, wg М. Гелитович, *Ікони Старосамбірщини XIV–XVI століть зі збірки Національного музею у Львові імені Андрея Шептицького*, Львів 2010, nr 63, il. 58.

4. *Obrzezanie Pańskie*, polichromia, XVI w., cerkiew Św. Onufrego, Posada Rybotycka (fot. Piotr Krawiec).



5. *Obrzezanie Pańskie*, *Podlinnik Stroganowski*, wg *An Iconographer's Patternbook. The Stroganov Tradition,* tłum. pierwszego wyd. F.Ch. Kelley, Torrance 1999, s. 143.

6. *Obrzezanie Pańskie*, wzornik w Bibliotece Akademii Rumuńskiej (sygn. 4602); wg *Radu Zugravu. Caiete de modele. Ediție facsimilată după manuscrisele românești 4605 și 5307 ale Bibliotecii Academiei Române*, opr. G. Dumitrescu, Bicareşti 2018, b. nr s.

7. *Obrzezanie Pańskie*, rycina, *Anfołogion*, Lwów 1643, k. 330v.

8. Anton Wierix, wg Maertena de Vos, *Ofiarowanie w świątyni*, wg *The New Hollstein Dutch and Flemish Etchings, Engravings and Woodcuts*, 1450–1700: *The Wierix family*: part I, opr. M. Leesberg, Z. van Ruyven-Zeman, J. Van der Stock, s. 155, nr kat. 141.

11. *Obrzezanie Pańskie*, polichromia, cerkiew Św. Jakuba, Powroźnik (fot. Piotr Krawiec).

9. *Obrzezanie Pańskie*, ikona, XVII w. ze Šarišskiego Štavnika, Muzeum Saryskie w Bardejowie, wg V. Grešlík, *Ikony Šarišského múzea v Bardejove*, Bratislava 1994, s. 36, nr kat. 19.

10. *Ofiarowanie w świątyni*, ikona, cerkiew ŚŚ. Piatnic we Lwowie, wg L. Miliayeva, *The Ukrainian Icon 11th–18th centuries. From Byzantine sources to the Baroque*, S. Petersburg 1996, s. 149.

12. *Obrzezanie* Pańskie, ikona, XVIII w., kolekcja Rodziny Ponomarczuków, Muzuem Duchowych Skarbów Ukrainy, Kijów.

13. Adriaen Collaert wg Jana van der Straeta, *Obrzezanie Pańskie*, rycina, *Officium Beatae Mariae Virginis*, Antwerpia 1609, s. 124.

14. Fedir Seńkowycz, *Obrzezanie Pańskie*, ikona w cerkwi śś. Kosmy i Damiana w Grzybowicach Wielkich (fot. Piotr Krawiec).

15. Hieronim Wierix, wg Bernardo Passari, *Obrzezanie Pańskie*, rycina, *Evangelicae Historiae Imagines*, Antwerpia 1593, wg <https://colonia-lart.org/artworks/1504A/artwork_zoom>.

Latopisy Akademii Supraskiej
11

Галіна Флікоп-Світа
ORCID: 0000-0002-0787-7548
Нацыянальна Акадэмія Навук Беларусі

Асаблівасці іканаграфіі абразоў *Нараджэнне Багародзіцы* XV–XVIII стст. на Заходнім Палессі

Ключавыя словы: іканаграфія, іканапіс, Нараджэнне Багародзіцы, Заходняе Палессе

У дадзеным артыкуле даследуюцца помнікі іканапісу на сюжэт *Нараджэнне Багародзіцы*, якія паходзяць з самабытнага гісторыка-этнаграфічнага рэгіёну Беларусі – Заходняга Палесся. Шэраг гістарычных фактараў паўплываў на тое, што тут не толькі выпрацавалася свая адметная традыцыя, але і на тое, што менавіта тут іканапісная спадчына найлепш захавалася ў параўнанні з іншымі рэгіёнамі. Пад час працы быў вывучаны ўнікальны помнік XV ст., які мае каштоўнасць не толькі як прыклад іканаграфіі *Нараджэння Багародзіцы*, але ўвогуле як рэдкі артэфакт такога часу. Даследаванне групы абразоў з Маларыцкага раёна дазволіла ўнесці ўдакладненні ў датаванне гэтых помнікаў, і вызначыць іх прыналежнасць да больш ранняй спадчыны, чым меркавалася дагэтуль. Было прасочана, што ў разглядаемай мясцовасці даволі статычная "лінейная" схема захоўвалася амаль да канца XVII ст., а ў наступным стагоддзі з'яўляюцца дасканала распрацаваныя жанравыя сцэны з цікавымі ракурсамі персанажаў і нечаканымі мастацкімі прыёмамі. У гэты ж час дасягае росквіту і этнаграфізм. Усяго было выяўлена і вывучана 11 абразоў XV–XVIII ст., што на першы погляд здаецца невялікай колькасцю, аднак улічваючы значныя страты іканапіснай спадчыны Беларусі, гэта даволі значная лакальная група.

Заходняе Палессе ахоплівае большую частку Брэсцкай вобласці за выключэннем Баранавіцкага, Ляхавіцкага, Ганцавіцкага, часткова Івацэвіцкага і Пружанскага раёнаў. Менавіта тут выяўлены дзясятак твораў разглядаемага перыяду (а гэта ў параўнанні з іншымі гісторыка-этнаграфічнымі рэгіёнамі Беларусі, якіх акрамя разглядаемага яшчэ пяць, самая вялікая лічба, бо

старажытных беларускіх абразоў, на жаль, захавалася не шмат), некаторыя з якіх з'яўляюцца ўнікальнымі артэфактамі XV–XVI ст. – таго перыяду, ад якога ўвогуле вельмі мала дайшло помнікаў іканапісу. Для аналізу былі абраны абразы, якія цяпер працягваюць знаходзіцца ў цэрквах названага рэгіёну, а таксама творы, якія паступілі адтуль у музеі Беларусі.

Храмы Заходняга Палесся неаднаразова былі даследаваны вучонымі з Інстытута мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору імя Кандрата Крапівы Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі. У аддзеле старажытнабеларускай культуры захоўваецца фотаархіў з матэрыялымі экспедыцый 1970–2020 гг. А таксама пры аддзеле сфарміравана шыкоўная калекцыя іканапісу, у якой адзін з абразоў уяўляе цікавасць для нашага даследавання. А на здымках з фотаархіва зафіксаваны помнікі XV–XVIII ст., якія працягваюць знаходзіцца ў цэрквах. Таксама для дадзенага даследавання былі выкарыстаны абразы *Нараджэння Багародзіцы*, якія цяпер захоўваюцца ў Нацыянальным мастацкім музеі РБ. У калекцыях іншых музеяў краіны патрэбных для разгляду помнікаў, на жаль, няма.

З іканапіснай спадчыны Заходняга Палесся на сюжэт *Нараджэнне Багародзіцы* выяўлена 11 абразоў XV–XVIII ст.[1] Тут жа захоўваецца абраз, які з вялікай верагоднасцю можна датаваць XV ст.[2] Калі б на яго звярнулі ўвагу мастацтвазнаўцы пры падрыхтоўцы калектыўнай манаграфіі *Іканапіс Заходняга Палесся XVI–XIX ст.*[3], то можна было б павялічыць храналагічныя межы іх даследавання. Адзіная сціплая згадка пра гэты ўнікальны помнік ёсць у артыкуле Аляксандра Ярашэвіча *Сюжэты нараджэння Багародзіцы ў старабеларускім мастацтве*[4]. Фактычна ён прыводзіць апісанне выявы, пералічваючы дэталі, якія бачныя на абразе, без іх аналітыкі і параўнання з элементамі кампазіцыі іншых помнікаў такога сюжэту. З гістарычнай інфармацыі тут маецца згадка пра прыналежнасць абраза князям Друцкім-Любецкім, аднак спасылак на крыніцы няма. Па ўсёй верагоднасці, звесткі пра гэта ўзяты з кнігі *Палессе* за 1934 г., дзе ў подпісе да чорна-белай фотарэпрадукцыі разглядаемага помніка аўтарам указана: "odwieczny cerkiewny obraz Druckich-Lubeckich w Porochońsku". На што спасылаецца

[1] Падкрэслім, што ад іканапіснай спадчыны Беларусі XV–XVI ст. захаваліся адзінкавыя артэфакты. Да іх ліку належыць толькі каля дзесятку твораў, сярод якіх праваслаўныя іконы і каталіцкія алтарныя выявы.

[2] Гл. іл. 1. Аўтар выказвае шчырую падзяку за кансультацыю Наталлі Ігнацеўне Камашка.

[3] В. Ф. Шматаў, Э. І. Вецер, М. П. Мельнікаў і інш., *Іканапіс Заходняга Палесся XVI–XIX стст.*, навук. рэд. В. Ф. Шматаў, Мінск 2002, 349 с.: іл.

[4] А. А. Ярашэвіч, *Сюжэты нараджэння Багародзіцы ў старабеларускім мастацтве*, "Наша вера", 2001, № 3.

аўтар Фердынанд Антоні Асяндоўскі (Ferdynand Antoni Ossendowski), не вядома. Верагодна, такая выснова зроблена на падставе таго, што гэты княскі род быў уладальнікамі Парахонска. Аднак трэба падкрэсліць, што паселішча ў іх уласнасць перайшло ў XVIII ст., а абраз быў створаны значна раней. Хіба як версію можна выказаць думку, што новыя гаспадары ахвяравалі свой старажытны абраз у мясцовы храм, але пра гэта інфармацыя нам не траплялася. Магчыма, што памяць пра такую падзею захоўвалася сярод мясцовых жыхароў і настаяцеляў храма і ў расповедах пра найбольш старажытную ікону царквы перадавалася ад пакалення да пакалення. Адзіная нам вядомая візіта гэтага храма была складзена ў 1783 г. калі ён быў уніяцкім. Згадак пра абразы, ды ўвогуле звестак пра царкоўнае начынне там няма, толькі адзначаюцца новыя рэчы, якія з'явіліся ў царкве ў апошні час. Сярод іх – фератрон, а таксама металічная таблічка, што сведчыць пра наяўнасць тут шануемай іконы[5].

У навуковым пашпарце, заведзеным на гэты помнік (захоўваецца ў архіве аддзела старажытнабеларускай культуры), адносна даты стварэння ўказаны 1650 г.[6] Гэтая дата з'яўляецца памылковай, бо без сумневу, абраз быў напісаны недзе за два стагоддзі да гэтага. Аднак указанне дакладанага года, а не перыяду, сведчыць пра тое, што складальнікі пашпарту абапіраліся на нейкія надпісы. Святло пралівае вывучэнне металічнай рамкі на гэтым абразе. Па-першае, выгравіраваныя на ёй выявы (справа – Св. Апостала Фамы, злева – Св. Евангеліста Лукі, уверсе над кожным з іх – анёлы) і надпісы да іх сведчаць пра іх стварэнне ў XVII ст., а па-другое, ніякіх сумневаў на гэты конт не пакідае авальная таблічка з датай – 1650 г. Безумоўна, гэта адносіцца да часу стварэння рамы. Акрамя году, тут жа прыведзены і ініцыялы, а таксама выява стралы, якія пры мэтанакіраваным вывучэнні могуць праліць святло на асобаў, датычных да стварэння гэтай цудоўнай металічнай рамкі і яе ахвяравання на ікону. Аднак няма ніякага сумневу, што да напісання абраза гэтая дата не мае ніякага дачынення. Разглядаемая ікона мае невялікія памеры – 13,5х8 см, а з улікам рамы – 24х18 см[7]. Мяркуючы па яе велічыні, а таксама па тым, што царква асвечана ў гонар Нараджэння

[5] Российский государственный исторический архив, фонд 52, опись 2, дело 5. (Аўтар выказвае шчырую падзяку Дз. Лісейчыкаву за прадастаўленне копіі гэтай візіты).

[6] Аддзел старажытнабеларускай культуры Цэнтра даследаванняў Беларускай культуры, мовы і літаратуры Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі, архіў, інв. нумар 2.1.6 – 1–14, 812а – навуковы пашпарт на помнік мастацтва: ікона *Нараджэнне Багародзіцы*, царква Нараджэння Багародзіцы в. Парахонск Пінскага р-на Брэсцкай вобласці.

[7] Аддзел старажытнабеларускай культуры Цэнтра даследаванняў Беларускай культуры, мовы і літаратуры Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі, архіў, інв. нумар 2.1.6 – 1–14, 812

Багародзіцы (праўда няма дакладных звестак, які тытул у яе быў у XV–XVI ст., можа такі ж, але мог быць і іншы), абраз мог быць аналойным.

Што датычыцца кампазіцыі, то яна пры ўсёй сваёй традыцыйнасці мае пэўныя асаблівасці. Ключавая фігура тут, зразумела, – Св. Ганна, якая ляжыць на ложку. Але ў адрозненні ад іншых абразоў такога сюжэту (а з захаваных на Беларусі найбольш блізкія па часе былі створаны ў канцы XVI – пачатку XVII ст.) парадзіха тут не вылучана сярод астатніх постацяў сваімі памерамі. Так, у візантыйскім і старажытнарускім мастацтве даволі часта выкарыстоўваўся такі прыём: каб акцэнтаваць у кампазіцыі ключавую фігуру, яе малявалі большых памераў за астатніх. Напрыклад, гэта яскрава ўвасоблена на абразе *Нараджэнне Багародзіцы* сярэдзіны XIV ст. з Ноўгарада (захоўваецца ў Дзяржаўнай Траццякоўскай галерэі)[8]. З-за адсутнасці на Беларусі помнікаў такога перыяду, не вядома, ці ўжываўся ў іх такі спосаб паказу выявы ў той час. Цікава, што гэты, па-сутнасці, старажытны прыём не быў выкарыстаны для помніка XV ст., аднак назіраецца ў некалькіх беларускіх абразах пазнейшага часу, пра якія размова пойдзе ніжэй. Дзеля справядлівасці адзначым, што і ў рускім іканапісе, які прадстаўлены шэрагам твораў і больш ранняга і больш позняга часу, далёка не ва ўсіх абразах разглядаемага сюжэту назіраецца такі спосаб паказу[9]. Працягваючы гаворку пра галоўную фігуру кампазіцыі адзначым, што нечаканым з'яўляецца каларыт вопраткі Св. Ганны і коўдры, якой яна часткова накрыта. Ва ўсіх вядомых нам беларускіх помніках найбліжэйшага часу стварэння адна з гэтых двух палатняных рэчаў мае чырвоны колер, другая – найчасцей зялёны, зрэдку блакітны. Тут жа мы бачым дамінуючы блакітны колер, у якім выканана і сукенка і мафорый, а коўдра цёмна-карычневая (магчыма, перапачаткова гэта быў вішнёвы колер).

З-за фіранкі пазірае Св. Іакім. У гэты назіраецца падабенства да мазаікі 1314 г. галоўнага храма манастыра Хора ў Канстанцінопалі (цяпер г. Стамбул, Турцыя)[10]. На беларускіх абразах другой паловы XVI – першай паловы XVII ст. Св. Іакім перамяшчаецца ў вежачку, як дарэчы, і на рускіх абразах. Аднак пазней яго малююць у адным памяшканні з парадзіхай: гэта тлумачыцца тым, што абразы з'яўляюцца адлюстраваннем пэўных жыццёвых рэалій, у якіх назіраецца размыванне строгіх абмежаванняў у сямейным побыце.

– навуковы пашпарт на помнік мастацтва: металічны ківот на ікону *Нараджэнне Багародзіцы*, царква Нараджэння Багародзіцы в. Парахонск Пінскага р-на Брэсцкай вобласці.

[8] С. Н. Липатова, *Рождество Богородицы*, Москва 2013, с. 34.

[9] Ibidem, с. 13, 46, 49, 52.

[10] Ibidem, с. 32.

Дагэтуль быў звычай, які не дазваляў мужчынам заходзіць на жаночую палову ў пэўныя моманты.

Кампазіцыйна ніжэй (такім спосабам перададзены першы план) за ложак з парадзіхай прадстаўлена сцэна купання народжанага дзіця. Дзве служанкі ў купелі мыюць Марыю. Што цікава, яна тут паказана даволі дарослай у адрозненні ад іншых абразоў, дзе сапраўды было ўвасоблена немаўля. Металічная карона над маленькай Марыяй, верагодна, была прымацавана ў XVIII ст. (хутчэй за ўсё да гэтага ж часу належыць і прачаканеная рама з жоўтага металу, накладзеная вакол рамы XVII ст.[11]). Гэтая сцэна дарэчы ў такім паказе з вялікім дзіцём, якое самастойна стаіць у балейцы, падобна да аналагічнага эпізоду на абразах *Нараджэнне Св. Мікалая* ці кампазіцыі *Хрышчэнне Св. Мікалая* у жыційных іконах[12]. У гэтым эпізодзе на разглядаемым абразе звяртае на сябе ўвагу вельмі незвычайнай формы сасуд у руках служанкі ў блакітнай сукенцы. Аналагі гэтаму прадмету ніколі не былі адлюстраваны на беларускіх абразах, а таксама не сустракаліся нам на візантыйскіх, старажытнарускіх, украінскіх іконах[13]. Верагодна, карані трэба шукаць у сакральным мастацтве Балканаў, бо даследчыкамі беларускага іканапісу неаднаразова слушна адзначалася сувязь з іканапісам гэтага рэгіёну на этапе станаўлення нашай мясцовай традыцыі. З цікавых прадметаў побыту звяртае на сябе ўвагу і веер (апахала). Яго мы бачым на грэчаскіх і візантыйскіх мазаіках XI-XII і XIV ст. адпаведна, на рускіх абразах XV–XVII ст.[14], аднак на айчынных помніках акрамя разглядаемага твора ён нам больш нідзе не сустракаўся. Гэта, верагодна, тлумачыцца тым, што ўжо ў канцы XVI ст. (а да нашага часу захаваліся найбольш старыя абразы *Нараджэння Багародзіцы* за выключэннем помніка з Парахонска) нашай мясцовай традыцыі быў уласцівы этнаграфізм (у XVIII т. ён дасягнуў свайго росквіту) – іканапісцы пісалі тыя прадметы побыту, прылады, тыпажы, ландшафт, архітэктурнае асяроддзе, якія ім былі знаёмыя ў рэчаіснасці.

---

[11] Гл. іл. 2.

[12] О. М. Губарева, Н. М. Турцова, *Святитель Николай Чудотворец*, Москва 2013, с. 11, 16.

[13] С. Н. Липатова, op. cit.; В. Мельник, *Сакральне мистецтво Галичини XV – XVIII століть в експозиції Івано-Франківського художнього музею. Путівник-каталог*, Івано-Франківськ 2007, іл. 13, 33; Д. В. Степовик, *Історія української ікони X–XX століть*, Київ 1996, с. 196. Адзначым толькі, што ў мазаіцы 1314 г. галоўнага храма манастыра Хора г. Канстанцінопаля (цяпер Стамбул) у руках адной з дзяўчат (праўда не ў сцэне купання, а ў святочнай працэсіі) прадстаўлены вялікага памеру гладыш-стамна. Форма ў яго не такая, як на разглядаемым абразе з Парахонска, аднак гэта адзінай вядомая нам выява, дзе збан мае такую велічыню

[14] С. Н. Липатова, op. cit., с. 24, 32, 33, 38, 39.

Незвычайным тут з'яўляецца і наяўнасць німбаў у дзяўчат, якія прынеслі Св. Ганне дары. Паводле апокрыфаў, на аснове якіх сфарміравалася іканаграфія, гэтыя асобы не былі адлюстраваннем канкрэтных біблейскіх персанажаў, а з'яўляліся ўвасабленнем тагачаснай традыцыі правядзення святочных працэсій. Паколькі абраз падлягаў рэстаўрацыі, пра што сведчаць таніроўкі ў месцах восыпу фарбавага слоя, то нельга выключаць і такую верагоднасць, што німбы з'явіліся на іконе не так даўно[15]. На іншых беларускіх (за выключэннем яшчэ аднаго – з вёскі Рухча), візантыйскіх, старажытнарускіх, украінскіх абразах мы не бачым німбы ва ўдзельніц працэсіі.

Нельга абмінуць увагай адну амаль непрыкметную, але важную дэталь – вэлюм, які перакінуты паміж збудаваннямі. Гэты архаічны элемент выкарыстоўваўся ў візантыйскім і старажытнарускім мастацтве для абазначэння інтэр'еру: будынкі былі прадстаўлены фасадамі, а каб даць гледачу зразумець, што дзея адбываецца не на фоне архітэктурнага аб'екта, а – у ім, малявалася покрыва. Не вядома, як шырока гэты прыём выкарыстоўваўся ў беларускім іканапісе па XVI ст. (бо ад прыняцця хрысціянства і да XV ст. абразоў не захавалася, а за XV – XVI ст. маюцца адзінкавыя творы), аднак на помніках сярэдзіны XVII – XVIII ст. ён не зафіксаваны ніводнага разу.

Адзіны абраз, акрамя разгледжанага, з усёй вядомай нам беларускай іканапіснай спадчыны (розных сюжэтаў і з розных рэгіёнаў), дзе можна назіраць такое абазначэнне ўнутранай прасторы – абраз *Нараджэнне Багародзіцы* з царквы Нараджэння Багародзіцы вёскі Рухча Столінскага раёна Брэсцкай вобласці (захоўваецца ў Нацыянальным мастацкім музеі Рэспублікі Беларусь, далей – НММ)[16]. Помнік з'яўляецца даволі вядомым, дзякуючы яго рэпрадукаванню ў альбоме *Іканапіс Беларусі XV–XVII ст.*, складальніцай якога з'яўляецца Надзея Высоцкая[17]. Аўтаркай ён аднесены да раздзелу кнігі, дзе прадстаўлены абразы XVIII ст., а ў анатацыі да твора стаіць дата "да 1700 г." Напэўна, маецца на ўвазе, што ён створаны на мяжы XVII – XVIII ст. Аднак як слушна адзначыла Элеанора Вецер, гэты помнік, як і некалькі іншых твораў з гэтай групы, аб'яднаных агульнай стылістыкай і месцам паходжання, быў выкананы недзе ў канцы XVI – першай палове XVII ст.[18] Даследчыца пры

[15] На жаль, такога кшталту прыклады вядомыя (гэта не датычыцца музейнай рэстаўрацыі, але назіраецца ў тых выпадках, калі ў дзеючым храме абразы "рэстаўруе" жывапісец ці іканапісец, які не імкнецца да гістарычнай дакладнасці, а выконвае пажаданні заказчыка-святара).

[16] Гл. іл. 3.

[17] Н. Ф. Высоцкая, *Іканапіс Беларусі XV – XVIII стагоддзяў*, Мінск 2001, іл. 63.

[18] Э. І. Вецер, *Атрыбуцыя групы твораў жывапісу канца XVI – першай палавіны XVII ст.,* [у:] *Помнікі мастацкай культуры Беларусі: Новыя даслед.: Зборнік артыкулаў,* рэд. С. В. Марцэлеў, Мінск 1989, с. 29.

датаванні прыводзіць даволі абгрунтаваныя звесткі, а таксама яна адзіная з навукоўкаў, хто звярнуў увагу на наяўнасць тут такой архаічнай дэталі – як вэлюм, перакінуты над архітэктурнымі збудаваннямі. Акрамя гэтага пакрова тут прысутнічае і характэрная для старажытнарускіх абразоў (на беларускіх больш нідзе не зафіксаваны) канструкцыя – ківорый, які таксама выкарыстоўваўся для абазначэння ўнутранай прасторы. Інакш кажучы, тое, што размяшчалася пад ім, хоць і было прадстаўлена на фоне фасадаў будынкаў, аднак азначала, што дзея адбываецца ў іх інтэр'еры. Тут жа мы назіраем аркаду, якая злучае паміж сабой збудаванні, праўда архітэктура з левага боку не бачная за балдахінам над ложкам парадзіхі. Аркада не прадстаўлена на іншых захаваных беларускіх абразах ні гэтага сюжэту, ні астатніх. Затое яна (або іншай формы сцяна ў гэтым месцы кампазіцыі) назіраецца на шэрагу рускіх помнікаў розных іканапісных цэнтраў да XVII ст.[19] На украінскіх творах, а найбольш старыя захаваныя абразы *Нараджэння Багародзіцы* датуюцца XV – XVI ст., ёсць арка, якая злучае дзве вежы[20], а ўжо ў XVII ст. гэтая дэталь адсутнічае[21]. Калі засяродзіць увагу на самой архітэктуры, то яна тут не ўмоўная, як на разгледжаным абразе з Парахонска, а больш рэалістычная, увасобленая ў рэнесансным стылі. Увогуле, ў гэтым помніку ўжо даволі выразна назіраецца этнаграфізм. Найбольш яскрава ён тут увасоблены ў тыпажах, архітэктуры, прадметах побыту на першым плане. Тым не менш, сімвалізм і умоўнасць яшчэ тут прысутнічаюць, таму хутчэй за ўсё, самае позняе, калі мог быць выкананы гэты абраз – гэта 20-ыя гады XVII ст. Важна сказаць, што ад самай сярэдзіны XVII ст. захаваліся два абразы разлядаемага сюжэту: адзін з Заходняга Палесся, другі – з іншага рэгіёну, але што каштоўна – ён дакладна датаваны. Абраз з Рухчы, няма сумневаў, з'яўляецца больш раннім за іх. А ніжняя храналагічная мяжа яго стварэння, як адзначыла ў сваіх высновах Э. І. Вецер – другая палова XVI ст.

Дэталі кампазіцыі, пра якія варта адзначыць, гэта німбы над галовамі двух дзяўчат у святочнай працэсіі з дарамі і над галавой жанчыны-павітухі, якая трамае немаўля. Зразумела, што ў Св. Ганны і Св. Іакіма, які традыцыйна паказаны на вежы, таксама ёсць німбы. Немаўля тут прадстаўлена не ў купелі, а на руках, і не аголенае, а спавітае. Звяртае на сябе ўвагу і падрыхтаваная для маленькай Марыі калыска. Менавіта такія ложкі-гайданкі будуць назірацца і на пазнейшых абразах. Гэтая дэталь, а таксама паласатыя ручнікі з'яўляюцца праявай этнаграфізму. Уцэлым, кампазіцыя даволі традыцыйная. А вось

[19] С. Н. Липатова, op. cit.
[20] Д. В. Степовик, op. cit., с. 196.
[21] В. Мельник, op. cit., іл. 13.

склад персанажаў выклікае цікавасць. Акрамя ключавых фігур Ганны, Іакіма і маленькай Марыі, павітухі, служанкі і ўдзельніц працэсіі, тут прадстаўлены невядомы мужчына. Дакладна яго ідэнтыфікаваць няпроста і гэтая тэма можа быць развіта ў асобнай публікацыі.

У Маларыцкім раёне выяўлены два абразы разглядаемага сюжэту, якія маюць істотнае падабенства паміж сабой, што сведчаць пра іх прыналежнасць да адной лакальнай традыцыі, і, магчыма, да пэндзля аднаго майстра. Адзін з абразоў, які быў выяўлены ў могільнікавай капліцы вёскі Ляхаўцы, захоўваецца зараз у НММ, другі – і цяпер знаходзіцца ў дзеючым храме Нараджэння Багарозіцы вёскі Дарапеевічы. Першы з названых з'яўляецца даволі вядомым, дзякуючы яго публікацыі ў альбоме *Іканапіс Беларусі XV–XVIII стст.*, дзе фігуруе пад датай 1648–1650 гг.[22] Другі абраз ніколі не даследаваўся спецыялістамі і ўвогуле з'яўляецца не ўведзеным у навуковае карыстанне[23]. Дата абраза з вёскі Ляхаўцы, прапанаваная Н. Ф. Высоцкай у згаданым альбоме, грунтуецца на тым, што да гэтых жа гадоў належаць вельмі падобныя па стылістыцы абразы іншых сюжэтаў з Маларыцкага раёна, на якіх маюцца даты ў подпісах[24]. Аднак ад іх, вызначаных як спадчына ананімнага маларыцкага майстра, гэты помнік адрозніваецца характарам арнаменту, тады як ва ўсіх астатніх помнікаў групы ён вельмі падобны. Пэўная яго стылістычная блізкасць да так званых маларыцкіх абразоў тлумачыцца агульным перыядам стварэння і лакальнымі традыцыямі. Іншыя даследчыкі выказвалі розныя версіі адносна датавання: і канец XVI – пачатак XVII ст.[25], і другая палова XVII ст.[26] На нашую думку, абраз быў створаны ў першай палове XVII ст. Помнік з вёскі Дарапеевічы належыць прыблізна да гэтага перыяду, але ён, верагодна, крыху больш позні за абраз з вёскі Ляхаўцы. У гэтым кантэксце яшчэ цікава правесці параўнанне гэтых двух абразоў з Маларыцкага раёна з датаваным абразом з Магілёва, на якім ёсць надпіс – 1649 г. Але перш разгледзім іканаграфію названых помнікаў з Заходняга Палесся.

---

[22] Гл. іл. 4. Н. Ф. Высоцкая, *Іканапіс Беларусі…*, іл. 29–31.

[23] Гл. іл. 5.

[24] Н. Ф. Высоцкая, *Іканапіс Беларусі…*, іл. 20–28, 32.

[25] Ю. В. Хадыка, *Аб датаванні групы помнікаў канца XVI – пачатку XVII ст.,* [у:] *Помнікі старажытнабеларускай культуры: Новыя адкрыцці. Зборнік артыкулаў*, рэд. С. В. Марцэлеў, Мінск 1984, с. 30–36.

[26] І. М. Быцева, Ю. В. Хадыка, *Група абразоў другой палавіны XVII ст. з Брэста,* [у:] *Помнікі мастацкай культуры Беларусі: Новыя даслед.: Зборнік артыкулаў,* рэд. С. В. Марцэлеў, Мінск 1989, с. 30–34.

Ложак, на якім ляжаць Св. Ганна ў абодвух выпадках размешчаны справа, што адрознівае гэтыя абразы ад разгледжаных вышэй помнікаў з вёсак Парахонск і Рухча. У абразах з Маларыцкага раёна яе фігура значна большая па памерах за астатнія постаці. Падобнымі на абедзвюх іконах з'яўляюцца і форма ложку з балдахінам, і размяшчэнне стала ля яго, і збудаванні на заднім плане, і форма ганку з прыступкамі левага будынка, і эпізод вакол купелі на першым плане: тут і колькасць служанак, і іх ракурсы, і жэсты, і форма купелі, збанка і крэсла, на якім сядзіць павітуха; і кампазіцыя з калыскай: яе форма, тканіны на ёй для спавівання немаўля, колеры адзення служанкі. Асноўныя адрозненні паміж гэтымі абразамі: колькасць жанчын у святочнай працэсіі (на абразе з вёскі Ляхаўцы іх чатыры, з вёскі Дарапеевічы – дзве), Св. Іакім у першым з названых – на левай вежы, у другім – на правай; адна са служанак у адным выпадку стаіць у аркавым праёме, у другім – яна бліжэй да стала; эпізод з калыскай на першым плане паказаны люстэркава ў адным выпадку адносна другога; на абразе з вёскі Ляхаўцы ў кампазіцыю ўключаны эпізод *Ласканне Марыі*, якога няма на другім абразе. Усе гэтыя адрозненні сцісла можна ахарактарызаваць так: кампазіцыя першага з названых абразоў больш разгорнутая, другога – больш лаканічная. А гэта абумоўлена шырынёй ікон, якая ў сваю чаргу вынікае з памераў іканастаса, бо, відавочна, што ў абодвух выпадках гэта іканастасныя выявы.

Уцэлым, кампазіцыя абодвух абразоў даволі традыцыйная, склад персанажаў – таксама. Але, што варта адзначыць, абраз з вёскі Ляхаўцы з усёй захаванай іканапіснай беларускай спадчыны на сюжэт *Нараджэнне Багародзіцы* вылучаецца тым, што тут прадстаўлены эпізод *Ласканне Марыі*. Сама наяўнасць такой сцэны на абразах разглядаемага сюжэту не з'яўляецца ўнікальнай, калі весці гаворку пра візантыйскі і старажытнарускі іканапіс. Для беларускага сакральнага жывапісу, для якога ўжо з канца XVI ст. уласцівы пэўны натуралізм не характэрна адлюстраванне ў адной кампазіцыі розных па храналогіі эпізодаў з жыцця святога (гаворка не ідзе пра асобныя клеймы на жыційных абразах). Такіх прыкладаў крайне мала. Згадаць хіба можна *Цалаванне Іакіма і Ганны; Дабравесце Ганне* 1648–1650 гг. з в. Олтуш Маларыцкаго раёна – з той групы, да якой Н. Ф. Высоцкая аднесла і разглядаемы абраз *Нараджэнне Багародзіцы*. У гэтым уцэлым назіраецца захаванне архаічнай з'явы. І яшчэ адна дэталь, як сведчанне старых традыцый – спосаб паказу дзіцяці. Тут маленькая Марыя, калі меркаваць па прапорцыях яе цела, паказана як паменшаная фігура дарослага. Дарэчы, на абразе з вёскі Дарапеевічы яна адлюстравана па-іншаму, мае дзіцячыя прапорцыі, што

з улікам усіх вышэй адзначаных рысаў дазваляе выказаць думку пра крыху пазнейчы час стварэння, чым іконы з Ляхаўцаў.

У дадзеным кантэксце для параўнання цікава прыгадаць датаваны абраз з горада Магілёва. На гэтым помніку 1649 г. дзея паказана менавіта ў інтэр'еры, а не на фоне будынкаў[27]. Гэта падкрэслена наяўнасцю акна і пейзажам за ім. Тады як у абодвух абразах з Маларыцкага раёна намёкам на інтэр'ер была толькі прамаляваная падлога. Самай яскравай кампазіцыйнай адметнасцю гэтага абраза ў параўнанні з прааналізаванымі вышэй помнікамі з'яўляецца ўключэнне Св. Іакіма ў агульную сцэну ў пакоі парадзіхі. Пазней мы гэта будзем назіраць і на іншых помніках, у тым ліку на Заходнім Палессі. Тут жа звяртае на сябе ўвагу дасканала распрацаваная жанравая сцэна. Гэта ўжо не лінейная кампазіцыя, што мы назіралі ў вышэй прааналізаваных творах, дзе жанчыны з працэсіі стаялі ў радок, а – цікава скампанаваная група. Гэты абраз мы прыгадалі не выпадкова. Ён, як дакладна датаваны твор, можа з'яўляцца арыенцірам у атрыбуцыі іншых абразоў. Абодва помнікі з Маларыцкага раёна з'яўляюцца больш архаічнымі, што сведчыцць або пра іх ранейшы час стварэння, або пра прыхільнасць да старых традыцый на Заходнім Палессі больш доўгі перыяд у параўнанні з Магілёвам.

Напэўна, наступным паводле храналогі захаваным помнікам з гэтага рэгіёну з'яўляецца абраз са святочнага чыну іканастаса царквы Нараджэння Багародзіцы гарадскога пасёлка Шарашова Пружанскага раёна[28]. Абразы з трох чыноў іканастаса захоўваюцца ў НММ. Пры іх публікацыі ў альбоме *Жывапіс Беларусі XII – XVIII стст.* яны фігуруюць пад датай – другая палова XVIII ст.[29] Гэтае датаванне, зробленае на падставе часу ўзвядзенне царкоўнага будынку, з якога абразы паступілі ў музей, на нашую думку не з'яўляецца абгрунтаваным. Дакладна вядома, што храм тут існаваў і раней і няма сумневаў, што іканастас ствараўся яшчэ для яго, адкуль пасля быў перанесены ў новаўзведзеную царкву. У візіце за 1725 г. згадваецца ў прыватнасці абраз Трох Свяціцеляў[30], які з іконамі Апосталаў складае агульную стылістычную групу. А гэта значыць, што апостальскі чын іканастаса ствараўся да 1725 г. Абразы святочнага яруса адрозніваюцца ад іх – відавочна, пісаліся іншым

[27] Н. Ф. Высоцкая, *Іканапіс Беларусі*…, іл. 17–19.

[28] Гл. іл. 7.

[29] Н. Ф. Высоцкая, *Жывапіс Беларусі XII – XVIII стагоддзяў*, Мінск 1980, іл. 93.

[30] Archiwum Państwowe w Lublinie, Chełmski Konsystorz Grecko-katolicki, sygn. 101; *Генеральныя візіты грэка-каталіцкіх цэркваў Холмска-Бэлзскай епархіі, б.д.; генеральныя візіты грэка-каталіцкіх цэркваў Любінскага дэканата, 1720; генеральныя візіты грэка-каталіцкіх цэркваў Бяльскага, Бельскага, Брэсцкага, Драгічынскага, Камянецкага, Кобрынскага, Мельніцкага, Палескага, Пружанскага, Уладаўскага дэканатаў*, 1725–1727, арк. 128.

майстрам. Але няма сумневу, што яны ствараліся ў той жа, ці нават больш ранні час (але дакладна не пазней).

Акрамя стылістыкі абразоў гэтага комплекса, да такога меркавання схіляе склад ікон святочнага чыну. Так, акрамя шарашоўскага іканастаса больш не вядомы прыклады "другой паловы XVIII ст.", дзе святочны ярус быў бы прадстаўлены такой колькасцю – тут іх ажно 24. Але з гістарычных крыніц вядома, што ў беларускіх храмах такі і нават большы лік ікон у разглядаемым радзе быў ў канцы XVI – пачатку XVII ст. Прыкладамі з'яўляюцца праваслаўныя саборы ў Тураве і Пінску і Успенскі храм Лешчынскага манастыра. У першым з названых знаходзілася 29 абразоў Божых Святаў, у другім – 24[31], у трэццім – 20[32]. Гэтая акалічнасць ўскосна указвае на больш ранняе паходжанне шарашоўскіх святочных абразоў, чым прынята меркаваць. Але безумоўна, што без уліку іншых абгрунтаванняў, гэтая думка, выказаная на падставе параўнання з аналагамі, сама па сабе не з'яўляецца доказнай.

Абраз *Нараджэнне Багародзіцы* мае вельмі лаканічную кампазіцыю. Гэта можа тлумачыцца і невялікай шырынёй ікон святочнага яруса: мае памеры 96х58х3-4 см. Разам з тым, прыгадаем, што абраз з Парахонска значна меншы, а пры гэтым персанажаў там увасоблена больш. Тут жа звяртае на сябе ўвагу адсутнасць Св. Іакім. З дарамі да парадзіхі прыйшла толькі адна дзяўчана. На першым плане павітуха з памочніцай купаюць у драўлянай балейцы немаўля, падліваючы ваду са збанка, адна служанка стаіць ля пустога стала. Паказальна, што тут, як у іншых абразах XV – першай паловы XVII ст. з Заходняга Палесся сцэна разгортваецца на фоне будынкаў. У пазнейшых абразах, як і ў помніку 1649 г. з Магілёва, будзе выразна прапісаны інтэр'ер. Тут жа мы не бачым нідзе побач з парадзіхай стамну – сасуд, які з'яўляўся не проста прадметам побыту, а правобразам Багародзіцы, як пра гэта гаворыцца ў малітвах у яе гонар: "Радуйся, стамна, якая манну носіць, што цешыць усіх набожных"[33].

Сасуд, а ён мог быць рознай формы, прысутнічае на ўсіх вышэй згаданых абразах. Звычайна ён знаходзіцца ў руках у адной з удзельніц святочнай працэсіі. Цікава, што на самым старым помніку – з Парахонска, на самім жа ложку парадзіхі стаіць збан. У дзяўчыны-наведвальніцы таксама ў руках сасуд. Гэта з аднаго боку з'яўляецца адлюстраваннем традыцыі пра адорванне

[31] *Описи ризницы Турово-Пинской епископии (1585–1615 гг.)*, падрыхтаваў і апрацаваў Ю. М. Мікульскі, "Беларуская даўніна. Гістарычны альманах", вып. 2, 2015, с. 179–201.

[32] Д. И. Довгялло, *Пинский Лещинский монастырь в 1588 г.,* Минск 1909, с. 115.

[33] С. Н. Липатова, op. cit., с. 32.

парадзіхі, а з другога – візуальным увасабленнем ідэі пра нараджэнне Багародзіцы, якой наканавана стаць такім сасудам, які будзе выношваць Збавіцеля. У іканаграфію гэтага сюжэта з XIV ст. уваходзіць стол для дароў. Як бачна, у беларускі іканапіс гэтая практыка прыходзіць не адразу, бо на помніку XV ст. ён яшчэ не прадстаўлены. А вось на пазнейшых абразах прысутнічае амаль заўсёды да канца XVIII ст. Але, калі ён першапачаткова і выкарыстоўваўся для падарункаў (як на абразе з вёскі Рухча), то пазней – з нарастаннем этнаграфізму у мясцовым іканапісе, гэты элемент мэблі даваў магчымасць увесці ў кампазіцыю больш побытавых падрабязнасцяў: на ім ставіўся посуд з ежай, сталовыя прыборы, клаліся прысмакі (абразы з вёсак Ляхаўцы, Дарапеевічы, горада Магілёў). Што цікава, на абразе з гарадскога пасёлка Шарашова стол увогуле пусты. Пэўная лаканічнасць уласціва і іншым абразам са святочнага цыклу гэтага іканастаса.

Мяжой XVII–XVIII ст. Н. Ф. Высоцкая прадатавала цікавы абраз з царквы Нараджэння Багародзіцы вёскі Ляхаўцы Драгічынскага раёна, хаця, верагодна, што ён крыху пазнейшага часу[34]. Гэты помнік істотна адрозніваецца ад вышэй прааналізаваных сваёй мастацкай разняволенасцю. Пры даволі традыцыйнай схеме, дзе на ложку ляжыць Св. Ганна, а на першым плане адбываецца купанне немаўля (але адзначым, што ў кампазіцыю не ўключаны Св. Іакім), тут назіраецца шмат новых прыёмаў і дэталяў. Гэта і цікавая перспектыва ложку, і дзіўнае перацяканне фіранкі балдахіна ў абрус стала, і складаны ракурс нахіленай служанкі, і нечаканая наяўнасць мантыі ў дзяўчыны, якая трымае над купеллю маленькую Марыю. Звяртаюць на сябе ўвагу прычоскі дзяўчат, вытанчаная форма збанка ля балейкі, аднак найбольшую ўвагу з элементаў стафажу прываблівае пейзаж на заднім плане. Такім пераканаўчым спосабам жывапісец падкрэсліў, што дзея адбываецца ў інтэр'еры. Аднак пейзаж тут, у адрозненне ад згаданага абраза з г. Магілёва, выкананы менавіта ў жывапіснай, а не іканапіснай манеры. Увогуле, відавочна, што твор напісаны пад уплывам еўрапейскага мастацтва, або нават мастаком, які атрымаў навыкі малявання ў еўрапейскіх краінах.

У XVIII ст. ужо больш выразна назіраецца імкненне да кампазіцыйнага разняволення, пэўнага спрашчэння, а пры гэтым узрастае цікавасць да побытавых дэталяў, што тлумачыцца пануючай роляў эстэтыкі барока. Характар іканапісу Заходняга Палесся ў гэты час вызначаецца большым этнаграфізмам у параўнанні з XVII ст. І, калі на больш ранніх абразах іканапісцы імкнуліся перадаць атмасферу багатага дома, бо як вядома

[34] Гл. іл. 8. Н. Ф. Высоцкая, *Іканапіс Беларусі*…, іл. 55.

з апокрыфаў "Іакім быў даволі заможным і прыносіў Госпаду двайныя дары"[35], то ў XVIII ст. мясцовыя майстры ўсё часцей адлюстроўвалі знаёмы ім з рэчаіснасці, а гэта найчасцей местачковы, інтэр'ер і прадметы побыту. Гэтыя асаблівасці ўжо праяўляліся і на абразе, верагодна, канца XVII ст. з г.п. Шарашова, дзе замест металічнай прачаканенай купелі, прадстаўленай на больш ранніх абразах, маленькую Марыю амываюць у драўлянай балейцы.

На помніку сярэдзіны XVIII ст., вывезеным у НММ разам з іншымі абразамі святочнага чыну іканастаса з царквы Св. Міхаіла (паходзяць з царквы Узвядзення Крыжа) вёскі Аброва Івацэвіцкага р-на назіраюцца новыя сюжэтныя хады[36]. Тут упершыню мы бачым, што немаўля не амываюць (ці трымаюць ля купелі перад ці пасля гэтага), а перадаюць Маці. Пазней, на абразах XIX ст., такі эпізод будзе сустракацца часцей, а таксама шырока будзе ва ўжытку іншы матыў: служанкі трымаюць дзіця, але не ля купелі, а наводдаль ад яе – як самастойная сцэна. На аброўскім абразе пры перадачы спавітага немаўля Св. Ганне прысутнічае і бацька, які стаіць побач з жанчынай-павітухай. З іншага боку ад ложка знаходзіцца дзяўчына з пачастункам: у місе ляжыць гронка вінаграду. А на невысокім століку, што цікава, даволі па-майстэрску напісана шкло: келіх і бутэлька. Уцэлым кампазіцыя вельмі лаканічная, згрупаваная вакол парадзіхі і не мае асобных сцэнаў купання ці ласкання Марыі. Напамінам пра рытуальнае амавенне дзіцяці з'яўляецца таз. Хутчэй за ўсё мастак імкнуўся перадаць тут медную пасудзіну, якая ў той час у сялянскім побыце была ва ўжытку. А тое, што дзея адбываецца ў інтэр'еры, перададзена выключна пры дапамозе цёмнага фону і фіранак, што спускаюцца фальбона зверху. Ніякіх архітэктурных элементаў тут няма.

Цікава разгледзець і іншы абраз таго ж перыяду – помнік з царквы Нараджэння Багародзіцы вёскі Дзівін Кобрынскага раёна[37]. Тут на 1759 г., пра што сведчыць візіта, знаходзіўся двух'ярусны іканастас, у верхнім ярусе якога былі наступныя абразы: *Апека Божай Маці*, *Збавіцель*, *Уваскрэсенне*, *Богаз'яўленне*, *Узнясенне*, *Св. Ануфрый*, *Св. Арханёл Міхаіл*, *Св. Марцін*, *Св. Антоній Падуанскі*[38]. Мясцовы чын паводле складу быў даволі традыцыйным: паабапал Царскай Брамы размяшчаліся справа абразы *Збавіцеля* і *Каранаванне Божай Маці*, злева – *Багародзіцы* і галоўны храмавы – *Нараджэнне Багародзіцы*. Некаторыя з гэтых твораў дайшлі да нашых дзён.

[35] С. Н. Липатова, op. cit., с. 9–10.
[36] Гл. іл. 9.
[37] Гл. іл. 10.
[38] Lietuvos valstybes istorijos archyvas, F. 634, Ap. 1, B. 48, T. 184.

Цяпер яны знаходзяцца ў Музеі старажытнабеларускай культуры Цэнтра даследаванняў беларускай культуры, мовы і літаратуры Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі (МСБК) і НММ. Іх аўтарства і час стварэння вядомы дзякуючы подпісам на некаторых з іх (астатнія атрыбутаваны метадам аналогіі). Так, над напісаннем гэтых абразоў у 1751–1754 гг. працаваў Томаш Міхальскі. Работы гэтага майстра і яго сына Славы Міхальскага вядомы таксама і на Валыні. Творчасці гэтах іканапісцаў прысвячаліся даследаванні беларускіх і ўкраінскіх мастацтвазнаўцаў[39]. У сваёй публікацыі Аляксандра Ярашэвіч і Наталья Трыфанава адзначылі, што на Беларусі вядома шэсць твораў Томаша Міхальскага – акрамя пяці прыведзеных яшчэ і абраз Божай Маці, які захоўваецца ў НММ[40]. На іх думку, некаторыя з гэтых помнікаў, паходзяць з царквы Св. Параскевы Пятніцы ў Дзівіне[41]. Аднак, як сведчыць прыведзеная вышэй візіта 1759 г., у Прачысценскай царкве былі іконы тых жа сюжэтаў, што і захаваныя па сённяшні дзень абразы. У Пятніцкай царкве, дарэчы, іконы былі іншага зместу. На абразе *Нараджэнне Багародзіцы* ў адрозненні ад некаторых іншых абразоў з гэтай групы, імя іканапісца не ўказана, а ёсць толькі дарчы надпіс з датай: "Сію икону сооружіли […] Р Іоан Юхимчук Іляш Давидюк Р Б (1755)". Аднак яе параўнанне з падпісанымі творамі Томаша Міхальскага сведчыць пра прыналежнасць твора таму ж пэндзлю.

Тут мы назіраем вяртанне да традыцыйнай схемы, якая складалася з двух планаў: галоўны, дзе была на ложку прадстаўлена парадзіха са служанкай і святочнай працэсій, і пярэдні, дзе была ўвасоблена сцэна амывання немаўля. Але цікавым кампазіцыйным рашэннем, якое не мае аналагаў, з'яўляецца падзел на два ўзроўні. Верагодна, такім спосабам мастак вырашыў праблему перспектывы, бо, зразумела, што пры паказе памяшкання неабходна перадаць

[39] Л. Карпюк, *Творчість Слава і Томаша Міхальських на Волині у середині XVIII ст.*, [у:] *Волинська ікона: дослідження та реставрація: Науковий збірник,* вип. 10: *Матеріали X міжнародної наукової конференції з волинського іконопису м. Луцьк, 31 жовтня-1 листопада 2003 року.*, упор. Є. І. Ковальчук, Луцьк 2003, с. 58–60.

А. А. Ярашэвіч, *Абразы Томаша Міхальскага ў Музеі старажытнабеларускай культуры (Мінск)*, [у:] *Пам'ятки сакрального мистецтва Волині на межі тисячоліть. Науковий збірник,* вип. 7: *Матеріали VII міжнародної наукової конференції з волинського іконопису м. Луцьк, 27–28 листопада 2000 року*, Луцьк 2000, с. 59–60.

[40] А. А. Ярошевич, *Икона Томаша Михальского "Богоматерь Умиление" из Дивина,* [у:] *Сакральне мистецтво Волині. Науковий збірник,* вип. 9: *Матеріали IX міжнародної наукової конференції з волинського іконопису м. Луцьк, 31 жовтня – 1 листопада 2002 року*, Луцьк 2002, с. 42–43.

[41] Н. Трыфанава, Н. Ярашэвіч, *Абразы Томаша Міхальскага "Спас Уседзяржыцель" і "Нараджэнне Багародзіцы" з Дзівіна*, [у:] *Волинська ікона…*, с. 60–62.

глыбіню прасторы, каб упісаць гэтыя дзве сцэны. Томаш Міхальскі справіўся з задачай іншым чынам: ён паказаў гэта як дзве групы, размешчаныя на розных па вышыні пласкасцях. Сцэна ў верхняй частцы з'яўляецца даволі тыповай для гэтага перыяду: на ложку з балдахінам ляжыць Св. Ганна, якой дзяўчына падае сподак з кубачкам, з супрацьлеглагла боку за сталом перад разгорнутай кнігай сядзіць Св. Іакім, а з-за фіранкі вызірае дзяўчына. Даследчыкамі выказвалася думка, што гэта прадстаўлена ўжо падрослая Марыя[42]. Аднак на нашую думку, для іканапісу гэтага перыяду не было ўласціва спалучэнне ў адной кампазіцыі падзеяў, якія адбываліся ў розныя прамежкі часу. Тым больш, у астатніх абразах разглядаемага майстра такое больш нідзе не назіраецца. Верагодна, што тут паказана адна са служанак. Цікава, што мастак не выкарыстоўваў ніякія дадатковыя прыёмы, каб падкрэсліць, што дзея адбываецца ў інтэр'еры. Толькі падлога з'яўляецца сведчаннем гэтаму, а таксама мэбля. Але няма ні скляпенняў, ні аконных праёмаў; ні проста зацямнення прасторы, як у аброўскім абразе.

У ніжняй частцы абраза прадстаўлена традыцыйная сцэна купання Марыі, якая паводле складу персанажаў або іх ракурсаў не мае нічога асаблівага. Аднак гэты абраз вылучаецца надзвычайнай побытавай падрабязнасцю. З нечаканых рэчаў, якія ніколі не сутракаліся на абразах такога сюжэту, тут прадстаўлены камін з раскладзеным вогнішчам. Ля яго стаіць дзяўчына, якая грэе тканіну, для спавівання немаўля. Звяртае на сябе ўвагу і драўляная кадка, пастаўленая на невысокі зэдлік; і калыска-гойданка ў руках адной са служанак. Асобную цікавасць уяўляе ўбранне ўсіх персанажаў. Св. Іакім прадстаўлены у шапцы-магерцы, верагодна, такім спосабам мастак імкнуўся паказаць, што бацька народжанага немаўля толькі-толькі ўвайшоў у пакой, каб наведаць сваю жонку пасля родаў. Бо пра тое, што ў памяшканні цёпла і няма патрэбы насіць тут галаўны ўбор, сведчаць босыя ногі дзяўчат. Толькі павітуха і служанка ля вогнішча прадстаўлены ў абутку – чорных пантофліках. Звяртаюць на сябе ўвагу і жыночыя ўпрыгожванні: пацеркі і завушніцы.

На завяршэнне артыкула прыгадаем тры помнікі мяжы XVIII і XIX ст. Асобную цікавасць з іх уяўляе абраз з царквы Нараджэння Багародзіцы вёскі Чарняны Маларыцкага раёна, які цяпер захоўваецца ў МСБК[43]. Ён вылучаецца не столькі кампазіцыяй, яна тут даволі традыцыйная, колькі тэхнікай выканання, якая абумовіла надзвычайную дэкаратыўнасць гэтага твора. Тут прапісаны толькі лікі, рукі дарослых персанажаў і аголенае цельца

[42] Ibidem.

[43] Гл. іл. 11. Г. А. Флікоп-Світа, *Беларускі іканапіс XVI – першай паловы XX ст.: альбом,* Мінск 2019, с. 196.

немаўля, а ўсё астатняе выканана ў тэхніцы рэльефу па ляўкасе, што стварае візуальнае падабенства да металічнай чаканенай шаты. Па-сутнасці, гэта імітацыя яе. У другой палове XVIII ст. у лакальным рэгіёне на Брэстчыне фарміруецца такая ўнікальная мастацкая з'ява, як рэльефныя абразы. Яны адпавядалі тагачасным густам мясцовага насельніцтва і неслі своеасаблівую эстэтыку. У МСБК захоўваецца некалькі абразоў з гэтага рэгіёну, створаных пераважна на мяжы XVIII і XIX ст. Дэкаратыўнасць помніка з Чарнянаў дасягаецца не толькі дзякуючы выкарыстанню акрэсленага прыёма, але і адметнай пластычнай мовай, пэўным схематызмам і графічнасцю. Што датычыцца іканаграфіі, то цікава, што і ў канцы XVIII ст. часам выкарыстоўваліся традыцыйныя формы.

У гэты ж час пераважную большасць складалі абразы іншага характару. Вышэй ужо прыводзіліся прыклады творчай свабоды ў распрацоўцы кампазіцыі, што назіралася з сярэдзіны XVIII ст. А пад канец гэтага стагоддзя такія тэндэнцыі ўсё больш нарастаюць. У той жа царкве вёскі. Парахонск, пра якую размова ішла ў самым пачатку артыкула, падчас навуковых экспедыцый былі зафіксаваны і іншыя абразы на сюжэт *Нараджэння Багародзіцы*, а не толькі ўнікальны твор XV ст. Вельмі цікавая жанравая сцэна прадстаўлена на помніку канца XVIII ст.[44] Тут мастак старанна ікнуўся перадаць дынаміку, бо амаль усе персанажы, за выключэннем статычнага Іакіма, паказаны ў складаных ракурсах ледзь не спінай да гледача. Народжанае немаўля трымае не павітуха ля купелі, а – Маці, якая ляжыць на ложку. Прычым ракурс у Св. Ганны такі, што корпусам яна павернута да Св. Іакіма, які стаіць ля аркавага прыёма – намёк на тое, што ён толькі што ўвайшоў, але галаву яна павярнула на гледача.

А ў супрацьвагу прыгадаем помнік наіўнага мастацтва з гэтай жа царквы, дзе кампазіцыя цалкам статычная[45]. Тут няма шматфігурнай жанравай сцэны, заснаванай на ўзаемадзеянні персанажаў. Па сутнасці, тут кожная постаць пададзена паасобку, а па вольнай прасторы справа і перагружаным левым баку бачна, што мастак быў не надта спрактыкаваны нават у кампаноўцы фігур, не тое, што ў іх перадачы. Гэты абраз мы згадваем у артыкуле яшчэ і для таго, каб увесці ў навуковы ўжытак, верагодна, ужо страчаны помнік. Справа ў тым, што ён быў выяўлены падчас экспедыцыі 1972 г., а пры пазнейшых наведваннях царквы ўжо ў XXI ст. яго там ужо не было.

[44] Гл. іл. 12.
[45] Гл. іл. 13.

На жаль, такі лёс напаткаў і шэраг іншых абразоў розных рэгіёнаў Беларусі, якія пасля вяртання да рэлігіі ў постсавецкі час з храмаў у хуткім часе былі прыбраны, бо новымі святарамі яны звычайна ўспрымаюцца як "неканонічныя", бо за эталон бяруцца рускія іконы, а абразы мясцовай беларускай традыцыі істотна ад іх адрозніваюцца.

Праведзенае даследаванне дазволіла ўвесці ў навуковы зварот невядомыя для грамадскасці і спецыялістаў абразы *Нараджэння Багародзіцы* на Заходнім Палессі, сістэматызаваць іх, удакладніць перыяд напісання і разгледзець жывапісную сакральную спадчыну гэтага рэгіёну ва ўсёй разнастайнасці кампазіцый у межах аднаго сюжэту. Як было прасочана, у разглядаемай мясцовасці даволі статычная "лінейная" схема захоўвалася амаль да канца XVII ст. Але ўжо на мяжы стагодзяў, а асабліва найбольш яскрава ў сярэдзіну XVIII ст. з'яўляюцца сапраўдныя жанравыя сцэны, дзе дасканала распрацавана ўзаемадзеянне паміж персанажамі, яны пададзены ў цікавых ракурсах і позах. У гэты ж час дасягае росквіту і этнаграфізм, які пачаў паціху праяўляцца яшчэ ў канцы XVI ст., але менавіта праз стагоддзе-паўтара дасягнуў яскравага ўвасаблення.

Спіс ілюстрацый

1. Абраз *Нараджэнне Багародзіцы* XV ст. у металічнай гравіраванай раме 1650 г. з дэкаратыўнымі накладкамі з жоўтага металу, царква Нараджэння Багародзіцы в. Парахонск Пінскага раёна Брэсцкай вобл.
2. Абраз *Нараджэнне Багародзіцы* XV ст. у гравіраванай раме з белага металу 1650 г. і шырокай чаканенай раме-ківоце з жоўтага металу XVIII ст. з накладкамі анёлаў і кароны; царква Нараджэння Багародзіцы в. Парахонск Пінскага раёна Брэсцкай вобл.
3. Абраз *Нараджэнне Багародзіцы*, другая палова XVI – пачатак XVII ст.; з царквы Нараджэння Багародзіцы в. Рухча Столінскага раёна Брэсцкай вобл., захоўваецца ў НММ.
4. Абраз *Нараджэнне Багародзіцы*, першая палова XVII ст.; з могільнікавай капліцы в. Ляхаўцы Маларыцкага раёна Брэсцкай вобл., захоўваецца ў НММ.
5. Абраз *Нараджэнне Багародзіцы*, першая палова XVII ст.; царква Нараджэння Багародзіцы в. Дарапеевічы Маларыцкага раёна Брэсцкай вобл.
6. Абраз *Нараджэнне Багародзіцы*, 1649 г.; з царквы Успення г. Магілёва, захоўваецца ў НММ.
7. Фрагмент святочнага чыну іканастаса з тры абразамі на адной дошцы: *Св. Ганна і Св. Іакім*; *Нараджэнне Багародзіцы*; *Увядзенне Багародзіцы ў храм*, другая палова XVII – першая чвэрць XVIII ст.; з царквы Нараджэння Багародзіцы г.п. Шарашова Пружанскага раёна Брэсцкай вобл., захоўваецца ў НММ.
8. Абраз *Нараджэнне Багародзіцы*, канец XVII – першая палова XVIII ст.; з царквы Нараджэння Багародзіцы в. Ляхаўцы Драгічынскага раёна Брэсцкай вобл., захоўваецца ў НММ.
9. Абраз *Нараджэнне Багародзіцы*, сярэдзіна XVIII ст.; з царквы Св. Міхаіла (паходзяць з царквы Узвядзення Крыжа) в. Аброва Івацэвіцкага раёна Брэсцкай вобл., захоўваецца ў НММ.
10. Томаш Міхальскі, абраз *Нараджэнне Багародзіцы*, 1755 г.; з царквы Нараджэння Багародзіцы в. Дзівін Кобрынскага раёна Брэсцкай вобл., захоўваецца ў НММ.
11. Абраз *Нараджэнне Багародзіцы*, канец XVIII ст.; з царквы Нараджэння Багародзіцы в. Чарняны Маларыцкага раёна, захоўваецца ў МСБК.
12. Абраз *Нараджэнне Багародзіцы*, канец XVIII ст.; царква Нараджэння Багародзіцы в. Парахонск Пінскага раёна Брэсцкай вобл.
13. Абраз *Нараджэнне Багародзіцы*, канец XVIII – пачатак XIX ст.; царква Нараджэння Багародзіцы в. Парахонск Пінскага раёна Брэсцкай вобл.

SUMMARY

Halina Flikop-Svita

Features of the Iconography of Images *Birth of the Virgin* in 15th–18th Centuries in Western Palesse

Keywords: Iconography, Icon Painting, Nativity of the Virgin, Western Palesse

This article examines the artifacts of icon painting on the theme *Birth of the Virgin*, which come from the original historical and ethnographic region of Belarus – Western Palesse. A number of historical factors have influenced the fact that not only has developed its own distinctive tradition, but also that it is here that the iconographic heritage is best preserved in comparison with other regions. During the work, a unique artifact of the 15th century was studied, which is valuable not only as an example of the iconography of the Nativity of the Virgin, but in general as a rare artifact of that time. A study of a group of icons from the Malaryta district allowed to clarify the dating of these artifacts, and to determine their belonging to an earlier heritage than previously thought. It was noticed that in the area under consideration a rather static "linear" scheme persisted almost until the end of the 17th century, and in the next century there were well-developed genre scenes with interesting angles of characters and unexpected artistic techniques. At the same time, ethnography is flourishing. A total of 11 icons of the 15th–18th centuries were discovered and studied, which at first glance seems to be a small number, but given the significant loss of the icon-painting heritage of Belarus, this is a rather significant local group.

1. Абраз *Нараджэнне Багародзіцы* XV ст. у металічнай гравіраванай раме 1650 г. з дэкаратыўнымі накладкамі з жоўтага металу, царква Нараджэння Багародзіцы в. Парахонск Пінскага раёна Брэсцкай вобл.

2. Абраз *Нараджэнне Багародзіцы* XV ст. у гравіраванай раме з белага металу 1650 г. і шырокай чаканенай раме-ківоце з жоўтага металу XVIII ст. з накладкамі анёлаў і кароны; царква Нараджэння Багародзіцы в. Парахонск Пінскага раёна Брэсцкай вобл.

3. Абраз *Нараджэнне Багародзіцы*, другая палова XVI – пачатак XVII ст.; з царквы Нараджэння Багародзіцы в. Рухча Столінскага раёна Брэсцкай вобл., захоўваецца ў НММ.

4. Абраз *Нараджэнне Багародзіцы*, першая палова XVII ст.; з могільнікавай капліцы в. Ляхаўцы Маларыцкага раёна Брэсцкай вобл., захоўваецца ў НММ.

5. Абраз *Нараджэнне Багародзіцы*, першая палова XVII ст.; царква Нараджэння Багародзіцы в. Дарапеевічы Маларыцкага раёна Брэсцкай вобл.

6. Абраз *Нараджэнне Багародзіцы*, 1649 г.; з царквы Успення г. Магілёва, захоўваецца ў НММ.

7. Фрагмент святочнага чыну іканастаса з тры абразамі на адной дошцы: *Св. Ганна і Св. Іакім*; *Нараджэнне Багародзіцы*; *Увядзенне Багародзіцы ў храм*, другая палова XVII – першая чвэрць XVIII ст.; з царквы Нараджэння Багародзіцы г.п. Шарашова Пружанскага раёна Брэсцкай вобл., захоўваецца ў НММ.

8. Абраз *Нараджэнне Багародзіцы*, канец XVII – першая палова XVIII ст.; з царквы Нараджэння Багародзіцы в. Ляхаўцы Драгічынскага раёна Брэсцкай вобл., захоўваецца ў НММ.

9. Абраз *Нараджэнне Багародзіцы*, сярэдзіна XVIII ст.; з царквы Св. Міхаіла (паходзяць з царквы Узвядзення Крыжа) в. Аброва Івацэвіцкага раёна Брэсцкай вобл., захоўваецца ў НММ.

10. Томаш Міхальскі, абраз *Нараджэнне Багародзіцы*, 1755 г.; з царквы Нараджэння Багародзіцы в. Дзівін Кобрынскага раёна Брэсцкай вобл., захоўваецца ў НММ.

11. Абраз *Нараджэнне Багародзіцы*, канец XVIII ст.; з царквы Нараджэння Багародзіцы в. Чарняны Маларыцкага раёна, захоўваецца ў МСБК.

12. Абраз *Нараджэнне Багародзіцы*, канец XVIII ст.; царква Нараджэння Багародзіцы в. Парахонск Пінскага раёна Брэсцкай вобл.

13. Абраз *Нараджэнне Багародзіцы*, канец XVIII – пачатак XIX ст.; царква Нараджэння Багародзіцы в. Парахонск Пінскага раёна Брэсцкай вобл.

Latopisy Akademii Supraskiej
11

Aleksandra Sulikowska-Bełczowska
ORCID 0000-0003-2677-164X
Uniwersytet Warszawski

Zabójstwo carewicza Dymitra. Śmierć dziecka jako ofiara w rosyjskiej ikonografii XIX stulecia

Słowa kluczowe: ikony, ikonografia dziecięca, męczennicy, ikonografia rosyjska, historia Rosji

Sergiusz Awierincew w wydanym pierwotnie w roku 1977 artykule zatytułowanym *Świat jako szkoła* wiele uwagi poświęcił istniejącym w kulturze wschodniego chrześcijaństwa figurom starca i dziecka. Wedle ideału literatury wczesnobizantyjskiej – pisał ten uczony – „każdy starzec powinien być dzieckiem, osiągnąć dziecięcą niewinność, a każde dziecko – starcem, dążyć do starczej mądrości, powagi i obyczajności. Dzieciństwo i starość zamieniają się miejscami: w hagiografii z tego okresu życie świętego rozpoczyna się od starczej ascezy, a kończy na dziecięcej prostocie”[1]. Inny badacz, Philipp Ariès w słynnej książce *Historia dzieciństwa* z roku 1960 o zachodnim średniowieczu pisał, że aż do XII stulecia nie było w nim miejsca dla dzieciństwa, a zaczęło być ono odkrywane w wieku XIII[2]. Nie ulega wątpliwości, że wschodnia Słowiańszczyzna musiała na to odkrycie poczekać znacznie dłużej[3]. Oczywiście, na jej obszarze, już od pojawienia się sztuki chrześcijańskiej były obecne wyobrażenia młodzieńczego Chrystusa, małej Marii albo świętych w okresie dziecięcym – prawdziwym tematem tych przedstawień nigdy jednak nie było naprawdę dzieciństwo, ale obrazowanie istoty przedwieczności, albo przepowiadanie tego, co w świętej historii miało się zdarzyć w przy-

[1] S. Awierincew, *Świat jako szkoła*, [w:] idem, *Na skrzyżowaniu tradycji (szkice o literaturze i kulturze wczesnobizantyjskiej),* przeł. D. Ulicka, Warszawa 1988, s. 234

[2] P. Ariès, *Historia dzieciństwa. Dziecko i rodzina w dawnych czasach,* przeł. M. Ochab, Gdańsk 1995, s. 43, 55.

[3] Dopiero w ostatnich latach zaczęły pojawiać się prace, które stanowią próbę opisu i analizy idei dzieciństwa w kontekście bizantyjskim, por. zbiorową pracę: *Becoming Byzantine. Children and Childhood in Byzantium,* red. A. Papaconstantinou, A.-M. Talbot, Washington D.C. 2009.

szłości[4]. Niniejszy artykuł dotyczy pomniejszego wątku w ikonografii późnego rosyjskiego malarstwa ikonowego – obrazu *Zabójstwa carewicza Dymitra*, syna Iwana Groźnego, który należy do znacznie późniejszego okresu. Spróbujemy się przyjrzeć roli, jaką w rosyjskiej ikonografii XIX wieku odgrywały przedstawienia dzieci, zwłaszcza zaś dziecięcych męczenników.

Książę Dymitr urodził się 19 października 1582 roku jako syn Iwana Groźnego i jego siódmej żony Marii. Po śmierci cara na tronie zasiadł Fiodor Iwanowicz, a Dymitr w roku 1584 został wraz z matką wysłany do Uglicza. 15 maja 1591 roku, mając niespełna dziewięć lat, zginął[5]. Okoliczności tego zdarzenia były tak niejasne (choć komisja, która badała te sprawę uznała, że zmarł w rezultacie ataku epilepsji, podczas którego nadział się na nóż[6]), że stały się przyczyną domysłów i plotek, a przede wszystkim trwających wiele lat konfliktów politycznych. Pochówek carewicza odbył się 22 maja w cerkwi pw. Przemienienia Pańskiego w Ugliczu[7]. Cieniem na ruskiej historii położyło pojawienie się w kolejnych latach młodzieńca Dymitra zw. Samozwańcem, który od 1604 roku podawał się za zaginionego carewicza. O nim to właśnie Borys Uspieński pisał, że w kulturze rosyjskiej jest nie tyle postacią historyczną, co „bohaterem literackim – jak gdyby zstąpił [...] ze stron powieści łotrzykowskiej"[8].

Bez wątpienia sława Dymitra Samozwańca przyćmiła smutną historię carewicza – zamordowanego skrytobójczo dziecka. Jednak kolejni ruscy władcy dbali o pamięć o owym dziecku. 3 czerwca 1606 roku relikwie Dymitra zostały przeniesione do Moskwy i złożone wraz z ojcem oraz braćmi w soborze św. Michała Archanioła na Kremlu[9]. Ustanowiono wówczas tradycję świętowania pamięci tego „nowego cudotwórcy"[10]. Okoliczności przeniesienia relikwii były w tym przypadku wyjątkowe, ponieważ car Wasyl Szujski, za którego rządów o morderstwo carewicza oskarżono Borysa Godunowa, chciał doprowadzić do tego, by „zamilkli łżący", którzy ciągle twierdzili, że carewicz żyje[11], co mogło być przyczyną trwającego

---

[4] Por. A. Sulikowska-Gąska, *Starość, młodość, słabość i niezniszczalność ciała w źródłach bizantyjskich oraz południowo- i wschodniosłowiańskich,* [w:] *Starość. Doświadczenie egzystencjalne. Temat literacki. Metafora kultury,* Seria II: *Zapisy i odczytania,* red. J. Ławski, Białystok 2013, s. 82–83.

[5] Н. П. Барсуковъ, *Источники Русской агіографіи,* Санктпетербургъ 1882, szp. 153; Е. Голубинский, *История канонизации святых в Русской Церкви,* Москва 1998, s. 120–121.

[6] *Святые земли Русской,* red. Е. Петрова, Санкт Петербург 2010, s. 313; por. *Библиотека литературы Древней Руси,* t. XIV: *Конец XVI – начало XVII века,* red. Д. С. Лихачев, Л. А. Дмитрев, Н. В. Понырко, Санкт-Петербург 2006, s. 681.

[7] Ibidem, s. 682.

[8] B. Uspienski, *Wesele Dymitra Samozwańca*, [w:] idem, *Religia i semiotyka,* przeł. B. Żyłko, Gdańsk 2001, s. 55

[9] Por. *Житие царевича Димитрия Угличского*, [w:] *Библиотека литературы…*, s. 120–123.

[10] Н. П. Барсуков, op. cit., szp. 153; Е. Голубинский, op. cit, s. 121, przyp. 1.

[11] Е. Голубинский, op. cit, s. 121, przyp. 1.

w nieskończoność zamętu na Rusi. Ciało carewicza miało być dobrze zachowane, podobnie jak jego szaty, które pozostały nienaruszone, a ponownemu złożeniu ich do grobu towarzyszyły liczne cuda[12]. W czasach Michała I Romanowa – a więc już po Dymitriadach i zakończeniu Smuty – powstała wykonana ze złota i srebra trumna dla relikwii carewicza[13]. Święto ku jego czci miało się odbywać trzykrotnie w ciągu roku – na pamiątkę urodzenia, śmierci oraz przeniesienia relikwii. Świadectwa takiego kultu (19 października, 15 maja, 3 czerwca) znane są z soboru Zaśnięcia Matki Bożej na moskiewskim Kremlu z lat 1621 i 1634[14]. Dość szybko zaniechano święta z okazji urodzin Dymitra[15], natomiast czczono dzień jego śmierci (15 maja) i przeniesienia relikwii (3 czerwca). W latach 1666–1743 służba ku czci carewicza odbywała się jednak nie w soborze Zaśnięcia, a w świątyni św. Michała Archanioła – nad grobem Dymitra[16]. Uroczystość przeniesienia relikwii carewicza od lat trzydziestych XVII stulecia także obchodzono w miejscu złożenia jego ciała[17].

Można więc przyjąć początek XVII wieku jako okres ustalenia kultu carewicza Dymitra, inicjowanego przez władców, bez wątpienia z powodów politycznych, od czasów Wasyla Szujskiego. W tym okresie powstawały pierwsze wizerunki ikonowe i tkaniny ukazujące postać carewicza – jeden z nich znalazł się przy grobie Dymitra[18]. Pierwszy jego żywot powstał w latach 1606–1607[19], kolejne trzy – do początku XVIII wieku[20]. Cechą charakterystyczną tych tekstów jest fakt, że o samym życiu carewicza nie wspominają niemal wcale, wiele uwagi natomiast poświęcają strasznej śmierci, potem translacji relikwii do Moskwy, a wreszcie pośmiertnym cudom Dymitra – bardzo popularna redakcja żywota pochodząca z połowy XVII stulecia wymienia ich aż 42[21].

* * *

W rosyjskiej ikonografii XIX wieku czasami spotykamy ikony *Szestodniewu* (*Hexaemeronu*), które prezentują bardzo rozbudowaną ikonografię. Reprezentatywnym dla tej grupy dziełem jest wyobrażenie znajdujące się kolekcji Muzeum

[12] *Житие царевича Димитрия…*, s. 120–121; Е. Голубинский, op. cit, s. 121, przyp. 1
[13] Н. П. Барсуков, op. cit., szp. 153.
[14] Е. Голубинский, op. cit., *Русскія приложенія*, s. 412–413, 418–419.
[15] Ibidem, s. 412–413.
[16] Ibidem, s. 418–419.
[17] Ibidem, s. 420–421.
[18] *Святые земли Русской*, s. 313
[19] *Библиотека литературы…*, s. 679.
[20] Ibidem, s. 679.
[21] *Житие царевича Димитрия…*, s. 125–133.

Narodowego w Warszawie [il. 1][22]. Ikona ta została namalowana na desce o wymiarach 44,5 x 37,5 cm, wzmocnionej od strony odwrocia szpongami profilowanymi i mającej w części centralnej od strony lica płytki kowczeg. W desce od strony odwrocia są widoczne liczne sęki, w dolnej części po prawej stronie nieczytelna pieczęć, a na dolnej szpondze ołówkiem napisano „Ураль Ошурковы…" [końcówka tekstu nieczytelna]. Napis ten może sugerować związek tej ikony z bogatym kupieckim rodem Oszurkowych z Jekaterinburga, choć nie musi oznaczać, że dla nich specjalnie była wykonana.

W górnej części pośrodku kowczegu możemy zobaczyć sześć medalionów z popiersiowym wyobrażeniem Boga jako starca. Są one ułożone w dwóch rejestrach i każdy ukazuje postać odzianego na biało, siwowłosego, siwobrodego, który obie dłonie podnosi w geście błogosławieństwa, podpisany jest on jako Bóg Sabaoth. Pierwszy z medalionów widoczny jest na czarnym tle, w tle kolejnych dwóch, możemy się dopatrywać błękitu wody oddzielonej od ziemi w dolnej części (?). Po bokach medalionów wyobrażających Pana Zastępów wyobrażono sześć kolejnych scen ułożonych w dwóch rzędach, które należy odczytywać od góry, od lewej do prawej strony. Są to po kolei: *Zmartwychwstanie Chrystusa, Sobór Archanioła Michała i innych Bezcielesnych Sił, Obcięcie głowy św. Jana Chrzciciela, Zwiastowanie Bogurodzicy, Umywanie stóp apostołom* oraz *Ukrzyżowanie Chrystusa*.

Poniżej medalionów, w przestrzeni pomiędzy rzędami tych przedstawień zobaczyć zaś można całopostaciowy wizerunek tronującego Pana Zastępów w wielowarstwowej mandorli otoczonej przez hierarchie anielskie, poniżej postać Chrystusa Emmanuela, z dwóch stron którego stoją zwracający się doń w modlitwie – Bogurodzica oraz św. Jan Chrzciciel, a za nimi liczni archaniołowie. Cała ta grupa wydaje się jakby wyrastać z drzewa, które ukazano na osi – wyrasta ono z góry, i wokół którego można zobaczyć sceny historii stworzenia: Adama i Ewę oraz wijącego się węża (na drzewie), po lewej stronie anioła pokazującego palcem na drzewo i pouczającego pierwszych rodziców, po prawej zaś – tego samego anioła, który z kijem w dłoni przegania ich, pozbawionych przepasek, z raju. Dolny rejestr kowczegu ukazuje zastępy świętych: zwracających się w gestach modlitewnych do grupy Deesis. Są to (widoczni od centrum ku brzegom kompozycji) apostołowie, patriarchowie, praojcowie, męczennicy, mnisi, biskupi i święci, święte i święte pustelnice/mniszki, diakoni oraz męczennice. Pomiędzy nimi, poniżej góry, a więc na osi przedstawienia i w centrum grup zbawionych można natomiast zobaczyć ubraną na biało grupę dzieci [il. 5].

[22] Nr inw. IK 61 MNW. Ikona była po raz pierwszy publikowana w: *Ikony. Przedstawienia maryjne z kolekcji Muzeum Narodowego w Warszawie,* red. A. Sulikowska, Warszawa 2004, s. 180–181.

Na obramieniu w narożnikach umieszczono wizerunki Ewangelistów. Na osi w górnej części pola znajduje się wyobrażenie *Melismos* [il. 4], z dwóch stron którego ukazani są – w szatach biskupich, z księgami: po lewej stronie – św. Bazyli Wielki i św. Grzegorz Teolog, po prawej – św. Jakub Apostoł oraz św. Jan Chryzostom. Na bocznych polach w kolejnych rejestrach przedstawieni zostali – po lewej metropolici moskiewscy: św. Piotr i św. Aleksy, po prawej – św. Jona i św. Filip. Następnie: św. Ignacy i św. Izajasz Rostowscy oraz św. Leontij i św. Jakub Rostowscy. W kolejnym rzędzie po lewej święci mnisi: Antoni i Teodozy Peczerski oraz po prawej – Zosima i Sawwatij Sołowieccy. Na dolnym polu ukazano dwie pary szaleńców bożych na tle staroruskich budowli – św. Wasylego Błogosławionego i św. Maksyma oraz św. Jana (napis identyfikujący jest słabo czytelny) i św. Prokopija Ustiużskiego. Pomiędzy nimi znajduje się wyobrażenie opowiadające historię śmierci małego carewicza Dymitra.

W jego centrum możemy zobaczyć małego Dymitra w szacie książęcej, w koronie oraz z nimbem, który otacza jego głowę, z dwóch stron którego stoją dwie kobiety. Po prawej książę stoi z dwoma starszymi od siebie mężczyznami w świeckich (książęcych) strojach. Widzimy tu też postać człowieka w krótkiej tunice, który trzyma w dłoni nóż. Po lewej stronie zobaczyć możemy Dymitra opadającego na ziemię, w ramiona (zapewne) matki, obok stoi jeszcze jedna kobieta (jak się wydaje jedna z tych, które przedstawiono w centrum). Sceny ukazane są w jednej przestrzeni wnętrza pałacowego z mocno schematycznie zaznaczonymi kolumnami i łukami. Powyżej znajduje się napis: „Zabójstwo świętego Dymitra Carewicza" („Убіиіе Стаго Дьм[-]трїѧ Царевичь") [il. 3]. Sceny te można odnieść do *Żywota carewicza Dymitra z Uglicza* , gdzie krótko wspomina się pobyt Dymitra w Ugliczu z matką. Borys Godunow, który czyhał na życie chłopca według żywota z redakcji z połowy XVII wieku nakłonił innych – Michaiła Bitiagowskiego – diaka Uglicza, reprezentującego tam cara, jego syna Daniłkę i jego krewniaka Nikitkę Kaczałowa oraz pewną kobietę – Wasylisę Wołochową.[23] To zapewne właśnie ją przedstawiono w centrum wyobrażenia, z jeszcze jedną kobietą (zapewne niańką) Dymitra, w scenie opisywanej w żywocie jako wyprowadzanie carewicza na spacer[24]. W tym czasie jego matka przebywała w swoich pokojach i niczego nie widziała, usłyszała dopiero – relacjonuje żywot – a potem ujrzała straszny obraz: syna leżącego na ziemi, z którego ciała lała się krew[25]. Po zabójstwie miała krzyczeć, że zabójcą jej syna był Osip – syn Wasylisy[26]. W scenie na ikonie z MNW postacie nie są jednak pod-

[23] *Житие царевича Димитрия…*, s. 106–107.
[24] Ibidem, s. 106–107.
[25] Ibidem.
[26] *Библиотека литературы…*, s. 681.

pisane i można jedynie intuicyjnie dociekać, które z osób wikłanych w zabójstwo mogą być tu przedstawione.

Opisane wyobrażenie umieszczone na dolnym polu na pozór wydaje się pełnić w strukturze ikony marginalną rolę. W tym miejscu chciałabym jednak zaproponować interpretację tej ikony *Szestodniewu*, a do pewnego stopnia zapewne też całego tematu ikonograficznego właśnie w odniesieniu do przedstawienia zabójstwa carewicza Dymitra.

Kompozycja ikony *Szestodniewu* jest niezmiernie zawiła. Z jednej strony zgodnie z regułami sztuki prawosławnej, w której zasadą jest hierarchia zstępująca powinniśmy ją „odczytywać" od góry ku dołowi. Z drugiej jednak – pewne elementy ikonografii, jak góra oraz drzewo, z którego korony jak gdyby wyrasta *Deesis* każą rozumieć tę ikonografię w układzie przeciwnym – a więc budującą się od dołu ku górze. Wskazuje to na możliwość nieco innego niż przyjęty sposobu rozumienia wyobrażonego tu programu.

Ikonografia *Szestodniewu* w wariancie znanym z wyobrażenia pochodzącego z kolekcji MNW należy do typowych późnych konceptów – dobrze opracowanych i teologicznie przemyślanych[27]. Ikony te nawiązują do biblijnej opowieści o stworzeniu świata i popularnych w tradycji wschodniochrześcijańskiej traktatów dotyczących aktu stworzenia, poczynając od *Hexaemeronu* Bazylego Wielkiego (IV wiek), poprzez dzieło Seweriana, biskupa z Gabala (IV – 1. ćwierć V wieku), Grzegorza Pizydyjskiego (VII w.), aż po Jana Egzarchę Bułgarskiego (2. połowa IX – 1. ćwierć X wieku)[28]. Znane nam ikony[29] zachowują opisany na początku schemat ikonograficzny, choć odbiegają od siebie w szczegółach – zwłaszcza jeśli chodzi o tożsamość przedstawionych świętych ruskich, są odmienne również pod względem stylistycznym. Ikona z Galerii Tretiakowskiej ma znacznie lepiej opracowane szczegóły kolejnych scen. Ze zbiorów Pawła Korina pochodziła – dziś znajdująca się w Muzeum im. Andrzeja Rublowa w Moskwie – ikona sygnowana przez mistrza z Palechu, Wasilija Chochłowa, datowana na rok 1813 [il. 2][30]. To ostatnie przedstawienie i wyobrażenie z MNW różnią się m.in. ułożeniem przedstawień świętych. Warto na takie szczegóły zwracać uwagę, ponieważ zestaw świętych, który pojawia

[27] O. Tarasov, *Icon and Devotion. Sacred Spaces in Imperial Russia*, transl. R. Milner-Gulland, London 2002, s. 312–316, il. 160–166.

[28] *Словар книжников и книжности Древней Руси. Вып. I. XI – первая половина XIV в.*, s. 478–482; <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4732> [13.10.2020].

[29] M.in. ikona z XVIII wieku, Galeria Tretiakowska; ikona z pracowni Wasilija Iwanowicza Chochłowa, Palech, 1. ćw. XIX wieku, Centralne Muzeum Sztuki Staroruskiej im. Andrzeja Rublowa.

[30] В. И. Антонова, *Древнерусское искусство в собрании Павла Коринака*, Москва 1966, t. 114, il. 132; *Музей имени Андрея Рублева. Из новых поступлений. Каталог выставки из фондов Музея имени Андрея Рублева 1988–1992,* Москва 1995, kat. 62, il. 66.

się na zachowanych przedstawieniach jest bez wątpienia znaczący – zwraca tu uwagę zwłaszcza obecność świętych rostowskich. Warto podkreślić, że jednym ze świętych ukazywanych na polach *Szestodniewu* jest Izajasz, biskup Rostowski, odnalezienie relikwii którego wspominano w dniu śmierci Dymitra – 15 maja[31]. Na ikonie z Muzeum Andrzeja Rublowa z kolei ukazano *jurodiwego* Izydora Rostowskiego, którego pamiątka śmierci jest celebrowana 14 maja[32]. Obecność wspomnianych świętych może wskazywać również na tożsamość zamawiających, podobnie zresztą jak wizerunki mnichów-założycieli różnych monasterów. Zdaniem Michaiła Krasilina, a także Natalii Kropiwnickiej, wiele z tych ikon należy łączyć z warsztatami pracującymi w Palechu[33], w szczególności z warsztatem palechskiego ikonopiśca Wasilija Chochłowa, z którego wyszły co najmniej trzy ikony *Szestodniewu*, datowane na 1813 rok[34].

Ikonografia znakomitej większości dzieł pochodzących z XIX stulecia, do których należy również zabytek ze zbiorów MNW znacznie różni się od wczesnych redakcji *Szestodniewu*. Ich najbardziej znanym przykładem jest dzieło z warsztatu Dionisija z ok. 1500 roku (Galeria Tretiakowska) obrazujące sześć dni tygodnia oraz *Etimazję* i *Deesis* i zbawionych modlących się przed Chrystusem[35]. Nie wcześniej niż w XVIII stuleciu pojawia się bardzo rozbudowana część środkowa z wyobrażeniami m.in. Pana Zastępów, ale także Adama i Ewy w Raju[36]. W XIX wieku spotyka się również ikony *Szestodniewu*, których narracja jest ograniczona do scen odnoszących się kolejnych dni tygodni[37]. Zdaniem Natalii Kropiwnickiej bardzo rozbudowany wariant ikonograficzny z wyobrażeniami umieszczonymi na obramieniu wywodził się właśnie z pracowni Wasilija Chochłowa[38]. Badaczka zwraca uwagę na wymiary tych obiektów: ok. 53 x ok. 44 cm oraz fakt, że w analizowanej przez nią grupie dwie spośród trzech ikon są pozbawione kowczegu.[39] Jeśli pod-

[31] Е. Голубинский, op. cit., *Русскія приложенія*, s. 418–419.

[32] *Музей имени Андрея Рублева…,* s. 40; Е. Голубинский, op. cit., *Русскія приложенія*, s. 418–419.

[33] М. М. Красилин, *Памятники искусства XVII-начала XX вв. в немузейных собраниах Москвы (Троицкая церковь на Пятницком кладбище). Каталог 2,* „Художественное наследие: хранение, исследование, реставрация", 1990, nr 13, *s.* 137–138; Н. Кропивницкая, *О трех иконах Василия Хохлова,* [w:] *Русская поздная икона от XVII до начала XX столетия. Сборник статей,* red. М. М. Красилн, Москва 2001, s. 201–202.

[34] Ibidem, s. 202.

[35] М. Алпатов, *Древнерусская иконопись,* Москва 1984, kat. 157, s. 316; por. *Музей имени Андрея Рублева…,* s. 40; por. *Ikony. Przedstawienia maryjne….,* kat. 100, s. 244.

[36] Н. Кропивницкая, op. cit., s. 202.

[37] *Русские иконы. Коллекция Русских икон Арт-галерей Дежа Вю*, Москва 2003, s. 117–118.

[38] Н. Кропивницкая, op. cit., s. 202.

[39] Ibidem, s. 204.

dać analizie rozmiar, to należy powiedzieć, że ikona z MNW różni się w znacząco: jest zdecydowanie mniejsza, choć równocześnie nadal duża, jak na wymiary ikony domowej. W jej środkowej części widoczne jest wgłębienie: raczej płytki, choć wyraźnie zarysowany kowczeg. Mimo pewnych odmienności, zarówno technologicznych, jak i ikonograficznych być może należy przyjąć, że także ikona z MNW należy do kręgu palechskiej twórczości związanej z warsztatem Chochłowa. Wykonany ołówkiem napis na dolnej szpondze: „Ural…." wydaje się raczej świadczyć o miejscu jej przeznaczenia, a nie wytworzenia.

Uwagę zwraca pojawianie się rzadko spotykanego motywu, jakim jest *Zabójstwo carewicza Dymitra*. Ikony ukazujące śmierć carewicza pojawiają się w połowie XVII wieku. Znane jest np. wyobrażenie pochodzące z tego właśnie okresu, z soboru błagowieszczeńskiego w Sołwyczegodsku, ukazujące modlącego się carewicza, a na drugim planie scenę, w której jest on zabijany nożem przez wojskowego w cudzoziemskim stroju. Dymitr wyciąga ręce do ikony Matki Boskiej, która znajduje się przed nim, a z jego ust wydobywa się dusza w postaci małego człowieka[40]. Jest to przedstawienie stosunkowo rzadko spotykane, więc tym bardziej interesujące wydaje się, że w pewnym momencie zostaje włączone do programu ikonograficznego *Szestodniewu.*

Ze względu na bardzo mocno rozbudowany program wyobrażenie *Szestodniewu* można odczytywać, akcentując różne aspekty ikonografii. W tym miejscu chciałabym zaproponować interpretację, która odnosi się właśnie do przedstawienia zabójstwa małego Dymitra, ale wykracza jeszcze dalej – w stronę idei dziecięcego męczeństwa. Warto przy tym zwrócić uwagę na trzy szczególne elementy kompozycji rozumianej jako całość: scenę na dolnym polu, tj. *Zabójstwo w Ugliczu*, obraz ofiary eucharystycznej, w której Zbawiciel pojawia się jako Dziecię w poteironie, a także grupę *Deesis*, gdzie centrum przedstawiony jest Chrystus jako młodzieniec, wreszcie grupę odzianych na biało młodzieńców, którzy ukazani są pomiędzy grupami świętych.

Ikona, o której mowa jest dziełem, którego treść odnosi się do historii świata. Świadczy o tym umieszczenie w centrum kolejnych scen, które opowiadają tę historię zarówno pod względem narracyjnym (a więc literalnej treści), jak też teologicznym (a zatem sensu). Z pewnością można je odczytać jako opowieść o stworzeniu. Najpierw widzimy sześć wizerunków *Pana Zastępów*, które opisują sześć dni stworzenia i korespondujące z nimi przedstawienia, odpowiadające kolejnym dniom. Cykl rozpoczyna się od *Zmartwychwstania*, które odnosi się do niedzieli. Następnie pojawia się *Sobór archanioła Michała* – symboliczny obraz poniedziałku, *Obcięcie głowy św. Jana Chrzciciela* – wtorku, *Zwiastowanie* – środy, *Umywanie stóp*

[40] *Святые земли Русской*, kat. 276, s. 315.

apostołom – czwartku, *Ukrzyżowanie* – piątku. Obraz zasiadającego i błogosławiącego *Pana Zastępów* znajdujący się w centrum ikony odnosi się do dnia kolejnego – soboty. Z obrazem tego dnia możemy również połączyć całą kompozycję *Deesis* z wyobrażeniami dotyczącymi pierwszych rodziców i zastępami świętych. Fragment ukazujący skrótowo losy Adama i Ewy w raju jest oczywiście sumaryczną opowieścią o powstaniu i upadku rodzaju ludzkiego – dotyczy zatem przeszłości. Obraz zastępów zbawionych modlących się przed Chrystusem należy z kolei odczytywać w kontekście perspektywy przyszłej i rzeczywistości Paruzji. Dominantą tej części ikony wydaje się przy tym obraz góry – symbolicznej Golgoty oraz Drzewa poznania, z dwóch stron którego widzimy Adama i Ewę i ich historię, a wokół pnia ciało węża. Drzewo wyrasta z góry – Golgoty, a jego koronę stanowi wielka rozbudowana grupa *Deesis* z młodzieńczym Chrystusem. Jest to niebywale sumaryczna i celna obrazowa opowieść o Drzewie życia, zasługująca na analizę w innym miejscu [il. 5].

To właśnie wielowymiarowość czasu i miejsc wydaje się być kluczem dla zrozumienia ideowego przesłania tej redakcji ikony *Szestodniewu.* Całość kompozycji w kowczegu można odczytać jako symboliczną historię stworzenia – opowiedzianą poprzez obrazy przeszłości, ale też i historię świata – ponieważ widzimy tu wyraźne odniesienie do przyszłości. Z drugiej strony kompozycja zbudowana jest w taki sposób, że osią jej jest bez wątpienia Drzewo poznania wyrastające na Golgocie. Wizerunki, które umieszczono na polach ikony odnoszą się do historii Kościoła (przedstawiania ewangelistów), jego misterium *(Melismos* [il. 4] i wyobrażenia ojców Kościoła – liturgistów) oraz w szczególności Cerkwi ruskiej, a precyzyjniej – moskiewskiej, bowiem to właśnie święci moskiewscy (lub mocno obecni w moskiewskim kulcie, tak jak np. święci pieczerscy) w schemacie ikonograficznym *Szestodniewu* zajmują najistotniejsze miejsce. Przedstawiono tu świętych zgodnie z hierarchiczną zasadą: metropolici, biskupi, założyciele monasterów, jurodiwi. Na ikonie z Warszawy obecni są również biskupi rostowscy oraz mnisi – pieczerscy i sołowieccy, a także jurodiwi z Moskwy i Ustiuga. Ważną cechą tej redakcji *Szestodniewu,* również zasługującą na osobną analizę jest bardzo duża grupa świętych kobiet obecna wśród zastępów zbawionych. W tej grupie wyraźnie wyróżnia się postać św. Marii Egipcjanki [il. 1].

Wydaje się, że wyobrażenie śmierci Dymitra umieszczone na dolnym polu ikony [il. 3] stanowi podstawę jednej z osi ikony i posiada swoisty odpowiednik na górnym polu, gdzie reprezentowana jest ofiara – wyobrażenie ciała Chrystusa w poteironie na ołtarzu [il. 4]. W tym miejscu należy zadać jednak pytanie o perspektywę ideową, którą do całości ikony *Szestodniewu* wprowadza obraz zabójstwa carewicza. Wyobrażenia na polu ikony odnoszą się bowiem, jak zostało już powiedziane, do historii Kościoła i – osobliwie Cerkwi ruskiej. Opowieść o śmierci

Dymitra natomiast może się zdawać częścią innego porządku, a pierwszym, który nasuwa się na myśl – jest porządek historyczno-polityczny. Zabójstwo carewicza wymusza konkretną wizję historii i Kościoła. Jego wyobrażenie jest znakiem ofiary niewinnego i skrytobójczo zamordowanego. Należy przyjąć, że istotnym punktem odniesienia dla takiej interpretacji jest umieszczony na tej samej osi obraz ofiary Chrystusa. Zgodnie z zasadami hierarchii obowiązującymi w sztuce cerkiewnej oba – znacznie od siebie oddalone przedstawienia umieszczone są w relacji góra (Chrystus) – dół (Dymitr).

Silne zaakcentowanie zabójstwa Dymitra można też odczytać jako wyeksponowanie tragicznej historii Rusi, wskazanie, że śmierć małego carewicza była faktem, a zatem wszystkie zdarzenia, które następowały w kolejnych latach, pojawianie się kolejnych łże-Dymitrów nie odnosiły się do prawdy popychając Ruś do coraz większej katastrofy. Jest to więc również opowieść o siedemnastowiecznej Smucie, a idąc jeszcze nieco dalej – zaprezentowanie dziejów ruskiej Cerkwi, które poprzedziły jej rozpad w wyniku reform Nikona. Wyobrażenia, których program opracowany był właśnie poprzez połączenie historii Rusi, wizerunków jej władców, założycieli ruskiej Cerkwi, a równocześnie czczonych ikon zaczęły pojawiać się w wieku XVII, by wspomnieć choćby słynne wyobrażenie Simona Uszakowa, ikonę zatytułowaną *Drzewo ruskiego carstwa* z cerkwi Świętej Trójcy w Nikitnikach, która datowana jest na 1668 rok[41]. Ten sposób myślenia znajduje swoją kontynuację w popularnych w XIX wieku ikonach *Szestodniewu.*

Jaką rolę odgrywa fakt, że Dymitr jest dzieckiem? Warto zwrócić uwagę, że na siedemnastowiecznych ikonach, czego dobrym przykładem jest dzieło z lat dwudziestych tego stulecia przypisywane Prokopijowi Czirinowi – ukazujące modlących się Dymitra oraz Romana z Uglicza – carewicz jest ukazywany jako osoba o wzroście dorosłego, a o jego młodym wieku świadczy tylko brak zarostu[42]. Z drugiej strony wydaje się, że dopiero XIX stulecie przynosi większe zainteresowanie przedstawieniami związanymi z carewiczem, znana z tego okresu jest ikonografia translacji relikwii Dymitra z Uglicza do Moskwy[43] i dopiero wtedy jego dziecięcość wydaje się być silniej akcentowana.

Należy zwrócić uwagę, że w programie ikonograficznym *Szestodniewu* pojawiają się jeszcze inne odniesienia do dziecięcości. Chrystusa w grupie *Deesis* – Zbawiciela czasów Paruzji widzimy tu jako młodzieńca. W lewej dłoni trzyma on księgę, a prawą podnosi w geście błogosławieństwa. Oblicze jego pozbawione brody o krótkich włosach jest obliczem jakie znamy z ikon Matki Boskiej z młodzieńczym

[41] В. Г. Брюсова, *Русская живопись 17 века,* Москва 1984, tab. 17.

[42] В. И. Антонова, op. cit, kat. 74, il. 92; *Святые земли Русской* kat. 275, s. 314.

[43] Ibidem, s. 278, s. 317.

Chrystusem. Przedstawiony jest on tutaj na osi wyobrażenia Pana Zastępów i bez wątpienia do niego się odnosi. Oś ikony w tym fragmencie jest zatem następująca: Pan Zastępów – Chrystus Emmanuel w grupie Deesis – Drzewo żywota – Golgota – grupa dzieci odzianych w jasne szaty [il. 5]. Grupa ta należy do dużego zespołu postaci tworzonego przez zastępy świętych. W tej części ikony żadna z grup świętych wyobrażonych nie została zidentyfikowana konkretnym imieniem, napisy, które im towarzyszą mają charakter zbiorowy – tak też należy odczytywać moim zdaniem poszczególne kategorie. Wedle Natalii Kropiwnickiej opisującej ikonę z pracowni Wasilija Chochłowa – dzieci przedstawione pomiędzy dwoma grupami świętych są ofiarami rzezi niewiniątek[44]. Wydaje się, że jest to właściwa interpretacja.

Ruska tradycja ikonograficzna zna przedstawienia zastępów świętych, grupowanych w wydzielone kategorie, pojawiają się one zarówno na wspominanej już ikonie *Szestodniewu* z warsztatu Dionisija, jak i na niewielkiej szesnastowiecznej (?) ikonie Zbawionych przed Chrystusem z kolekcji MNW[45]. Ukazano tutaj grupy zbawionych w podobnej konfiguracji jak na ikonie *Szestodniewu*. Nie ma jednak wyodrębnionej grupy dzieci. Jak zostało już wcześniej powiedziane, dzieciństwo jako takie w ikonografii staroruskiej jest tematem słabo obecnym lub nieobecnym w ogóle. Dawna ruska kultura i sztuka właściwie go nie znają. Istnieją rzecz jasna wizerunki młodzieńczego Chrystusa, a także wyobrażenia małej Marii oraz świętych [il. 6]. Są to jednak zawsze przedstawienia konwencjonalne, w których figurka dziecka jest jak gdyby znakiem, zapowiedzią losów przyszłego dorosłego. Natomiast obrazy dzieci – męczenników są niemal nieobecne w tej sztuce. Znaczący przełom przynosi dopiero wiek XIX, w którym pojawia się wiele takich wyobrażeń. Bardzo popularne stają się wtedy przedstawienia świętych matki i syna: Ulity i Kirika, świętych, którym przypisywano ochronę przed złymi mocami zagrażającymi domostwu[46]. Często spotyka się w tym czasie, również wśród ikon domowych przedstawienia młodzieńców – *Siedmiu śpiących z Efezu* [il. 7][47]. Pojawiają się zaczerpnięte zapewne z Zachodu za pośrednictwem wzorów graficznych wyobrażenia odnoszące się do Starego Testamentu, takie jak *Archanioł Rafał z młodym Tobiaszem*, akcentujące opiekuńczą moc anioła nad życiem i losach młodej osoby[48]

[44] Н. Кропивницкая, op. cit., s. 203.

[45] *Ikony. Przedstawienia maryjne….,* kat. 100, s. 244.

[46] Н. Комашко, *Русская икона XVIII века,* Москва 2006, kat. 261; Н. Комашко, Е. Саенкова, *Русская житийная икона,* Москва 2007 s. 234–237; М. И. i В. И. Успенскїе, *Матерїалы длѧ исторіи Русскаго иконописанїѧ. Переводы изъ собранїѧ И. В. Тюлина,* Санкт Петербургъ 1900, tab. LXXIX; Г. Г. Нечаева, *Ветковская икона,* Минск 2002, s. 120, il. s. 118.

[47] М. И. i В. И. Успенскїе, op. cit., tab. LXXX.

[48] Przedstawienie umieszczono w dolnym lewym narożniku ikony *Nieoczekiwane pocieszenie*, Г. Г. Нечаева, op. cit, s. 112.

[il. 8]. Postaci dzieci ukazywane są również na popularnych w XVIII, a zwłaszcza w XIX wieku ikonach prezentujących zastępy świętych, np. na ikonach przedstawiających *Sobór świętych kijowskich*, wśród ojców i hierarchów jest przedstawiany także chłopiec w białej szacie, z dłońmi złożonymi na piersiach, Joann Wareg, mały męczennik z 983 roku [il. 9]. Ikony takie spotykane są bez różnicy w warsztatach staroobrzędowych i tych należących do oficjalnej Cerkwi. Nie ma wątpliwości, że wiele z nich znajdowało się w powszechnym kulcie.

Grupa dzieci na ikonie *Szestodniewu* jest anonimowa – podobnie jednak jak grupy innych świętych, które reprezentują kategorie i ich miejsce w hierarchii. Oglądamy tu zatem świętych młodzieńców, stojących w jasnych szatach, w odcieniach zielonym lub czerwonym, którzy składają dłonie na piersiach (co zresztą jest również ulubionych gestem dziewiętnastowiecznej ikonografii). Liczy się sama ich obecność, ale także – nie ma co do tego wątpliwości – usytuowanie. To bowiem nad nimi, jak widzimy zbudowana jest Golgota, nad nimi wyrasta drzewo żywota – nad nimi buduje się cała koncepcja zbawienia. Ich wyobrażenie też pozostaje w bezpośredniej relacji w przedstawieniami odnoszącymi się do śmierci małego Dymitra.

Można zastanawiać się, czy pojawienie się, a może raczej spopularyzowanie ikon *Szestodniewu* z wyobrażeniem Zabójstwa carewicza Dymitra takich jak ta z MNW miało jakiś związek z wydarzeniami roku 1812, kiedy to relikwie carewicza miały być wydobyte z trumny przez Francuzów. Odnalazł je obok trumny pewien duchowny z klasztoru Wniebowstąpienia Pańskiego i chcąc uchronić od zbezczeszczenia, owinął w tkaninę i tymczasowo zabrał z cerkwi. Znajdowały się one przez dość długi czas za miejscowym ikonostasem, by w roku 1813 powrócić na swoje miejsce w soborze św. Michała Archanioła[49]. Bardzo prawdopodobne, że te wydarzenia miały związek z powstaniem grupy ikon zawierających scenę morderstwa carewicza. W tym czasie prawdopodobnie namalowano również ikonę z Muzeum Narodowego w Warszawie.

Czy przedstawienie to rzeczywiście stanowi opowieść o dzieciństwie? Analizując kontekst, w jakim *Zabójstwo carewicza Dymitra* pojawia się na ikonach *Szestodniewu* wydaje się, że odpowiedź na to pytanie nie może być jednoznaczna. Sumarycznie pokazana historia księcia Dymitra odnosi się przede wszystkim do kontekstu historycznego (wydarzenia, które zmieniło bieg historii Rusi). Buduje także oś narracyjną z innymi wyobrażeniami, w których pojawiają się dzieci – zwłaszcza zastęp niewiniątek. Można zatem uznać, że scena ta wpisuje się w popularną w rosyjskiej ikonografii wieku XIX tendencję odwoływania się do ofiary dziecięcej i symbolicznego zestawiania jej z ofiarą Chrystusa, którego dziecięce obrazy również widzimy na omawianej ikonie.

[49] Е. Голубинский, op. cit, s. 121, przyp. 1, s. 550.

Spis ilustracji

1. *Szestodniew*, Palech (?), pocz. XIX w., Muzeum Narodowe w Warszawie, fot. Krzysztof Wilczyński.
2. *Szestodniew*, Palech – warsztat W. Chochłowa, 1813, Muzeum im. Andrzeja Rublowa w Moskwie, fot. Archiwum Muzeum im. Andrzeja Rublowa w Moskwie.
3. *Zabójstwo carewicza Dymitra*, *Szestodniew* – fragment, Palech (?), pocz. XIX w., Muzeum Narodowe w Warszawie, fot. Krzysztof Wilczyński.
4. *Melismos. Szestodniew* – fragment, Palech (?), pocz. XIX w., Muzeum Narodowe w Warszawie, fot. Krzysztof Wilczyński.
5. *Deesis*, *Adam i Ewa*, *Drzewo poznania*, *Golgota i Niewiniątka*, *Szestodniew* – fragment, Palech (?), pocz. XIX w., Muzeum Narodowe w Warszawie, fot. Krzysztof Wilczyński.
6. *Narodziny św. Mikołaja*. Fragment ikony św. Mikołaja ze scenami z żywota, Wietka?, XIX w., Muzeum Narodowe w Warszawie, fot. Archiwum Muzeum Narodowego w Warszawie.
7. *Siedmiu śpiących z Efezu*, Rosja, 2. poł. XIX w., Muzeum Narodowe w Warszawie, fot. Archiwum Muzeum Narodowego w Warszawie.
8. *Archanioł Gabriel prowadzący Tobiasza*. *Fragment ikony św. Mikołaja*, Niewiańsk, pocz. XIX w., Muzeum Narodowe w Warszawie, fot. Archiwum Muzeum Narodowego w Warszawie.
9. *Sobór świętych kijowskich*, Moskwa, ok. poł. XIX w., Muzeum Narodowe w Warszawie, fot. Archiwum Muzeum Narodowego w Warszawie.

SUMMARY

Aleksandra Sulikowska-Bełczowska
Murder of Tsarevitch Dmitry.
Death of a Child as a Sacrifice in Russian Iconography of 19th Century

Keywords: icons, children iconography, martyrs, Russian iconography, Russian history

This paper concerns depiction of saint children in Russian iconography of 19th century. Starting point is an icon of Hexaemeron from the beginning of the 19th century, from the collection of National Museum in Warsaw. The center of its iconopraphic program is a theological story of the creation of the world with representations relating to the history of universal and Russian Orthodox Church. At the bottom of the border of the icon there is a scene of murder of tsarevitch Dmitry, the youngest son of Ivan the Terrible, killed in Uglich in 1591. The death of the boy marked the beginning of many dark events in the Russian history. This article attempts to answer the question regarding the meaning of the depictions of Dmitry's death in iconography, in the context of childern's iconography in the late Russian icons.

1. *Szestodniew*, Palech (?), pocz. XIX w., Muzeum Narodowe w Warszawie, fot. Krzysztof Wilczyński.

2. *Szestodniew*, Palech – warsztat W. Chochłowa, 1813, Muzeum im. Andrzeja Rublowa w Moskwie, fot. Archiwum Muzeum im. Andrzeja Rublowa w Moskwie.

3. *Zabójstwo carewicza Dymitra*, *Szestodniew* – fragment, Palech (?), pocz. XIX w., Muzeum Narodowe w Warszawie, fot. Krzysztof Wilczyński.

4. *Melismos. Szestodniew* – fragment, Palech (?), pocz. XIX w., Muzeum Narodowe w Warszawie, fot. Krzysztof Wilczyński.

5. *Deesis*, *Adam i Ewa*, *Drzewo poznania*, *Golgota i Niewiniątka*, *Szestodniew* – fragment, Palech (?), pocz. XIX w., Muzeum Narodowe w Warszawie, fot. Krzysztof Wilczyński.

6. *Narodziny św. Mikołaja*. Fragment ikony św. Mikołaja ze scenami z żywota, Wietka?, XIX w., Muzeum Narodowe w Warszawie, fot. Archiwum Muzeum Narodowego w Warszawie.

7. *Siedmiu śpiących z Efezu*, Rosja, 2. poł. XIX w., Muzeum Narodowe w Warszawie, fot. Archiwum Muzeum Narodowego w Warszawie.

8. *Archanioł Gabriel prowadzący Tobiasza. Fragment ikony św. Mikołaja*, Niewiańsk, pocz. XIX w., Muzeum Narodowe w Warszawie, fot. Archiwum Muzeum Narodowego w Warszawie.

9. *Sobór świętych kijowskich*, Moskwa, ok. poł. XIX w., Muzeum Narodowe w Warszawie, fot. Archiwum Muzeum Narodowego w Warszawie.

Latopisy Akademii Supraskiej
11

Jarosław Charkiewicz
ORCID 0000-0003-4680-8489
Warszawska Metropolia Prawosławna

Cuda z dziećmi w Ewangelii

Słowa kluczowe: Ewangelia, dzieci, cud, wiara, wskrzeszenie, uzdrowienie

W Świętej Ewangelii temat dzieci obecny jest w wielu miejscach. Często występuje w nauczaniu Jezusa Chrystusa i w przypowieściach. Szczególnie dziecięca prostota i bezinteresowność stawiane są wszystkim za wzór do naśladowania. Podając przykład dzieci Chrystus naucza, że ziemskie kryteria oceny człowieka, jego pierwszeństwa przed innymi, a kryteria wartościowania obowiązujące w Królestwie Niebios to zupełnie odmienne kwestie.

Ewangeliści wielokrotnie opisują sceny spotkań Jezusa z dziećmi, w jednej z nich kładzie On na nie ręce i modli się, a kiedy uczniowie chcą je odgrodzić od Chrystusa, napomina ich: „– Puśćcie dzieci i nie zabraniajcie im przychodzić do Mnie, takich jest bowiem Królestwo Niebios”[1] (Mt 19,13–14; por. Mk 10,13–16; Łk 18,15–17). Być może w przywołanym epizodzie przyniesiono Zbawicielowi dzieci chore albo opętane przez złe moce, a On je uzdrawiał. Również w innych fragmentach Ewangelii najmłodsi biorą udział w cudach uzdrowień, a nawet wskrzeszeń z martwych. Czy często?

Przed przystąpieniem do dalszych analiz, trzeba sprecyzować dwa pojęcia: cud i dziecko. W rozumieniu prawosławnego teologa, metropolity Hilariona (Ałfiejewa) cud stanowi „bezwarunkowe naruszenie naturalnych praw” i jest dokonywany przez Chrystusa „systematycznie, świadomie i masowo”[2]. Hierarcha dodaje przy tym, że: „Cud, mając wyraźnie wyrażone cechy charakterystyczne w przestrzeni i czasie świata ziemskiego, odbywa się w tym ziemskim wymiarze, w którym ziem-

[1] Wszystkie przekłady za: *Święta Ewangelia*, Warszawa 2015.

[2] Иларион (Алфеев), *Иисус Христос. Жизнь и учение в шести книгах. Книга третья. Чудеса Иисуса*, Москва 2017, s. 126.

skie prawa przestają działać. Ten wymiar Jezus nazywał Królestwem Niebios bądź Królestwem Bożym"[3]. Podobnie znany amerykański biblista Richard A. Horsley pisze, że dokonywane przez Chrystusa uzdrowienia i wypędzenia złych mocy są oznakami nie Królestwa oczekiwanego, lecz tego, które już nastało[4]. Każdy zatem cud opisany na stronach Ewangelii staje się objawieniem wszechmocy Bożej, wyrażającej się w działaniach wcielonego Syna Bożego wśród konkretnych ludzi.

Pojęcie „dziecko" nie jest jednoznaczne. *Słownik Języka Polskiego* pod redakcją Witolda Doroszewskiego podaje pięć krótkich definicji tego terminu. Do prowadzonych przeze mnie rozważań w pełni zastosowana może być jedna: dziecko to „człowiek od urodzenia do wieku młodzieńczego"[5]. Nie jest to jednak definicja precyzyjna, niełatwo bowiem określić, kiedy rozpoczyna się „wiek młodzieńczy". Niejasność definicji sprawia, że trudno kategorycznie wskazać, które z cudów Chrystusa dotyczą dzieci. Biorąc pod uwagę tekst ewangeliczny i wspomagając się ikonografią, można uznać, że scen ilustrujących cuda Chrystusa związane z dziećmi jest co najwyżej pięć – dwa wskrzeszenia: syna wdowy z Nain i córki Jaira oraz trzy uzdrowienia: syna sługi królewskiego, córki Kananejki i opętanego chłopca. W dwóch innych niezwykłych zdarzeniach dzieci są świadkami cudów: kiedy Pan nakarmił pięć tysięcy mężczyzn pięcioma chlebami i dwiema rybami (Mt 14,13–21; Mk 6,30–44; Łk 9,10–17) i kiedy siedmioma chlebami pożywiło się cztery tysiące mężczyzn (Mt 15,32,38; Mk 8,1–9). W niniejszym artykule interesować mnie będzie pięć pierwszych przypadków, które poddam analizie w porządku chronologicznym, ponieważ w przypadku innych zdarzeń brak pewności, że „podmiotem" cudów były dzieci. Nie ma pewności jaki był ich wiek i czy nie osiągnęły już wieku dojrzewania (ewangeliści używają tylko terminów: „dziecko", „syn", „córka", „chłopiec").

[3] Ibidem.

[4] R. A. Horsley, *Jesus and the Spiral of Violence. Popular Jewish Resistance in Roman Palestine*, New York 1987, s. 181.

[5] Mniej przydatne w moim opracowaniu są definicje Witolda Doroszewskiego typu: dziecko to „syn lub córka, niezależnie od wieku", albo dziecko to „poufały, serdeczny zwrot do osoby dorosłej, *Słownik Języka Polskiego*, red. W. Doroszewski por. <https://sjp.pwn.pl/sjp/dziecko;2455634.html> [22.07.2020].

Uzdrowienie syna sługi królewskiego

Uzdrowienie syna[6] sługi królewskiego opisuje tylko ewangelista Jan, jest to kolejny wymieniony przez niego cud Jezusa po tym, jak zamienił wodę w wino podczas uczty weselnej w Kanie Galilejskiej[7]:

> A był [tam] sługa królewski, którego syn zaniemógł w Kafarnaum. Ten usłyszawszy, że Jezus przychodzi z Judei do Galilei, przyszedł do Niego i prosił, by poszedł i uleczył jego syna, który był umierający. A Jezus do niego powiedział: – Jeśli nie zobaczycie znaków i cudów, nie uwierzycie. Rzecze do Niego sługa królewski: – Panie, zajdź, zanim umrze moje dziecko. Mówi mu Jezus: – Idź, syn twój żyje. Uwierzył człowiek słowu, które mu Jezus powiedział, i poszedł. A kiedy jeszcze szedł, spotkali go słudzy jego, mówiąc: – Syn twój żyje. Dopytywał się u nich o godzinę, kiedy poczuł się lepiej; powiedzieli mu więc: – Wczoraj o godzinie siódmej ustąpiła gorączka. Zrozumiał więc ojciec, że to tej godziny rzekł mu Jezus: – Syn twój żyje. I uwierzył on i dom jego cały. Ten oto drugi znak uczynił Jezus, kiedy przyszedł z Judei do Galilei (J 4,46–54).

Oba cuda wykazują pewne podobieństwa. W obu Jezus nie od razu reaguje na prośby, a gdy reaguje, nie śpieszy się z ich wypełnieniem. Spełnia je tylko wtedy, gdy proszący nie tracą nadziei w możliwość działania Pana. Efektem jest uwierzenie w Niego świadków zdarzeń – uczniów oraz domowników królewskiego sługi.

Opis cudu uzdrowienia syna sługi królewskiego do swoich relacji włączyli również ewangeliści Mateusz (Mt 8,5–13) i Łukasz (Łk 7,1–10). W ich tekstach znajduje się ponadto cud uzdrowienia sługi setnika. Oba cuda wykazują pewne analogie, ale i rozbieżności. Analiza porównawcza nie pozwala wyciągnąć jednoznacznych wniosków, czy w tym wypadku mamy do czynienia z dwiema oddzielnymi historiami czy jedną w różny sposób przekazaną przez trzech ewangelistów. Wielu biblistów skłania się ku opinii, że były to dwa różne wydarzenia, przy czym oba odnosiły się do początkowego okresu działalności Jezusa[8].

Wszystkie trzy historie mogą być rozpatrywane łącznie, ponieważ został w nich przedstawiony jeden typ cudu: uzdrowienie na odległość, bez kontaktu z uzdrawianym[9]. Jedną z istotnych różnic pomiędzy relacjami synoptyków i ewangelisty Jana jest miejsce, w którym cud został dokonany. W trzech przypadkach mowa jest

[6] Dionizjusz z Furny, autor podręcznika do ikonografii napisanego między 1500 a 1630 rokiem, nazywa go „młodzianem", por. Dionizjusz z Furny, *Hermeneia czyli objaśnienie sztuki malarskiej*, przekł. I. Kania, Kraków 2003, s. 109.

[7] Między obydwoma cudami Jezus przebywał w Samarii.

[8] Na temat różnic pomiędzy relacjami ewangelisty Jana i synoptyków patrz: A. J. Köstenberger, *John*, Grand Rapids 2004, s. 168–169.

[9] Szerzej o różnych opiniach badaczy w tej kwestii patrz w szczególności: H. van der Loos, *The Miracles of Jesus*, Leiden 1965, s. 530–533.

o Kafarnaum, tylko w opowieści Janowej akcja rozgrywa się w Kanie Galilejskiej, oddalonej od Kafarnaum o cały dzień drogi (około 40 km). Jednak ta wersja lepiej interpretuje nadprzyrodzone zdarzenie niż wariant synoptyków – chłopiec był umierający, więc jeśliby Chrystus wyruszył w daleką drogę, by go uzdrowić, zanim by doszedł, dziecko mogłoby umrzeć.

W centrum uwagi omawianych cudów znajduje się wiara. U Jana wyraziły ją słowa narratora: „I uwierzył on i dom jego cały". U Mateusza i Łukasza środkiem wyrazu są dialogi między setnikiem a Jezusem. Co ważne, w przypowieści z Ewangelii św. Jana, w odróżnieniu od obu synoptyków, wiara proszącego nie jest stawiana za przykład otoczeniu. Jan uważa, iż głównym rezultatem historii uzdrowienia nie jest dobrostan dziecka, lecz to, jak jego zdrowie wpłynęło na rodzinę i domowników królewskiego sługi. Choroba była zatem niezbędna, aby poprzez nią mogły objawić się „dzieła Boże" (J 9,3).

Samo uleczenie chłopców odbywa się zaocznie. Jezus nie przychodzi do domu proszących, nie widzi chorych, nie dotyka ich ciał. Odzyskują oni zdrowie mocą słowa Chrystusa, któremu penitenci uwierzyli. Przy tym według Jana stało się to dokładnie wtedy, gdy Jezus wypowiedział słowa: „Idź, syn twój żyje", co podkreśla, że „słowo" jest podstawową metodą, za pomocą której Chrystus działa. O wyjątkowej mocy słowa Bożego mówiły już teksty starotestamentowe (Ps 118,50; Mdr 16,12), odbiorca musi mieć jednak świadomość, że działanie Słowa wymaga jeszcze wysiłku i wiary proszącego.

Wskrzeszenie syna wdowy z Nain

Wskrzeszenie syna wdowy z Nain było pierwszym cudem, którym Jezus przywrócił życie zmarłemu (Łk 7,11–16). O ile drugi tego rodzaju cud, wskrzeszenie córki Jaira (będzie o nim mowa niżej), mógł budzić wątpliwości świadków (mogli przypuszczać, że dziecko nie zmarło, lecz znajduje się w śpiączce), to w tym przypadku do podważenia realności cudu były jeszcze mniejsze podstawy. Od śmierci syna wdowy z Nain upłynęło bowiem na pewno więcej czasu niż w przypadku córki Jaira – ciało chłopaka niesiono już w rytualnej procesji na cmentarz. Świadkami cudu byli uczestnicy procesji pogrzebowej, uczniowie Jezusa i wiele innych osób podążających za Chrystusem:

> I stało się wkrótce, że udał się do miasta zwanego Nain[10], a szło z Nim wielu Jego uczniów i tłum wielki. Gdy zaś zbliżał się do bramy miasta, oto wynoszono

[10] Opowieść o tym cudzie jest jedynym miejscem w Ewangelii, gdzie wspomina się miasto Nain, położone około 10 kilometrów na południowy wschód od Nazaretu i blisko 50 kilometrów od Kafarnaum. Współcześnie to wieś Nein w północnym Izraelu.

> zmarłego jedynego syna matki, a była ona wdową. Był też z nią znaczny tłum z miasta. I ujrzawszy ją, Pan[11], wzruszony, ulitował się nad nią i powiedział jej: – Nie płacz! I przystąpiwszy, dotknął łoża, niosący je stanęli, a [On] powiedział: – Młodzieńcze, mówię ci, powstań! A umarły usiadł i zaczął mówić. I oddał go matce jego. Strach zaś ogarnął wszystkich i wychwalali Boga, mówiąc: – Prorok wielki powstał wśród nas; oraz: – Bóg nawiedził lud swój (Łk 7,11–16).

Nie znamy wieku zmarłego. Sądząc po określeniu „młodzieniec", prawdopodobnie nie było to małe dziecko[12]. Informacja o tym, że zmarły był jedynakiem, że jego ojciec już nie żył, należą do głównych w tym epizodzie. Nie ma tu nikogo, kto by przychodził po pomoc, Jezus z własnej woli lituje się nad osamotnioną matką – a zatem tym cudem zwraca ewangelista uwagę na szczególne przymioty Boga, jakimi są litość i współcierpienie. To z ich powodu Chrystus zatrzymał procesję pogrzebową bez czyjejkolwiek prośby. Nawiązuje tym samym ewangelista Łukasz do innych epizodów, w których działania Chrystusa były spowodowane litością czy współczuciem (Mt 9,36; Mt 14,14; Mk 6,34). O litości mówią np. przypowieści o miłosiernym Samarytaninie czy Synu Marnotrawnym.

Jezus dotknął mar, na których spoczywało ciało zmarłego nie po to, aby przywrócić mu życie, lecz by zatrzymać procesję. Wskrzeszenie zmarłego nastąpiło natomiast przez słowo Chrystusa. Polecenie „powstań" znane jest również z innych opowieści o Jego cudach (m.in. uzdrowienia paralityka czy wskrzeszenia córki Jaira). „Cud ten – pisze św. Mikołaj Velimirović – nie nastąpił na skutek wiary matki młodzieńca, jak w przypadku wskrzeszenia córki naczelnika synagogi Jaira. Nie. Ten cud nie nastąpił na skutek czyjejkolwiek wiary albo jako odpowiedź na czyjekolwiek oczekiwania, lecz wyłącznie na skutek wszechmocy słowa Pana naszego Jezusa Chrystusa"[13]. Konstanty Bondaruk uwypukla dodatkowo oddanie syna matce, u której po śmierci jedynaka zgasła zapewne wszelka nadzieja na godną starość: „Było to jeszcze jedno dobrodziejstwo okazane nieszczęsnej wdowie. Chrystus mógł zażądać, aby wskrzeszony chłopiec poszedł za Nim, stał się Jego uczniem, jak tego oczekiwał od innego, bogatego młodzieńca"[14]. Nie uczynił jednak tego.

Burzliwa reakcja świadków wskrzeszenia, ich słowa: „Prorok wielki powstał wśród nas", mogą świadczyć o szeroko rozpowszechnionej wierze, że Jezus jest

[11] W opisie tym Łukasz po raz pierwszy używa terminu „Pan" (później czyni to jeszcze kilkunastokrotnie), podczas gdy pozostali ewangeliści preferowali imię Syna Bożego: Jezus.

[12] Dionizjusz z Furny nazywa go „młodzieńcem": Dionizjusz z Furny, op. cit., s. 110. Natomiast na znajdującej się w zbiorach autora niniejszego tekstu reprodukcji koptyjskiego Ewangeliarza z XVIII w. wskrzeszony przedstawiany jest jako kilkuletni chłopiec.

[13] Николай Сербский (Велимирович), перев. *Творения*, кн. 2, А. Евстратовой, Москва 2010, s. 321.

[14] K. Bondaruk, *Homilie niedzielne*, Białystok 2019, s. 111.

zmartwychwstałym Eliaszem, Jeremiaszem lub innym starotestamentowym prorokiem. Słowa te mogą jednak też oznaczać wiarę w Jezusa jako eschatologicznego Mesjasza, którego przyjścia oczekiwał naród żydowski. Podobny jest wydźwięk słów: „Bóg nawiedził lud swój". Cud wskrzeszenia syna wdowy z Nain jest więc odbiciem mesjańskich nadziei ludzi. Łączy się on z poprzedzającym epizodem, w którym św. Jan Chrzciciel wysyła do Jezusa dwóch swoich uczniów, aby uzyskali odpowiedź na pytanie: „Czy Ty jesteś tym Przychodzącym, czy na innego czekamy?" (Łk 7,19). Jezus odpowiada[15] i na dowód prawdziwości swych słów dokonuje cudu. Analogicznie relacjonuje te wydarzenia ewangelista Mateusz (Mt 11,5–6), gdzie synostwo Boże Jezusa zaświadcza wskrzeszenie córki Jaira.

Oba dokonane przez Jezusa wskrzeszenia – syna wdowy z Nain i córki Jaira – w tradycji chrześcijańskiej odbierane są jako wyraźne świadectwa wszechmocy Boga. Jeśli Bóg ma władzę, aby dać człowiekowi życie, to ma również możliwość wskrzeszenia człowieka z umarłych.

Wskrzeszenie córki Jaira

Opowieść o wskrzeszeniu córki Jaira to cud opisany we wszystkich Ewangeliach synoptycznych i drugi z trzech cudów wskrzeszenia z umarłych zawartych w Ewangelii. Najpełniejszą wersję, obfitującą w najwięcej szczegółów, znajdujemy u ewangelisty Mateusza. Opowieść została umieszczona zaraz za historią uzdrowienia opętanego przez legion demonów:

> Gdy Jezus przeprawił się z powrotem łodzią, zebrał się przy Nim wielki tłum, więc zatrzymał się nad morzem. Wtem przychodzi jeden z przełożonych synagogi, imieniem Jair, i na Jego widok pada Mu do nóg, i prosi gorąco, mówiąc: – Córeczka moja kona, przyjdź, połóż na nią ręce, aby była wybawiona i została przy życiu. Poszedł więc z nim. Towarzyszył Mu wielki tłum, który na Niego zewsząd napierał (Mk 5,21–24).

Historię tę przerywa relacja o uzdrowieniu kobiety cierpiącej na krwotok. Epizod kończą słowa Chrystusa skierowane do uzdrowionej: „Córko, twoja wiara cię uratowała. Idź w pokoju i bądź wolna od twego cierpienia" (Mk 5,34). Po czym ewangelista kontynuuje historię Jaira:

> Kiedy jeszcze z nią rozmawiał, przychodzą od przełożonego synagogi [jego domownicy] z wiadomością: – Córka twoja umarła. Na cóż jeszcze trudzisz Na-

[15] „Wróciwszy, opowiedzcie Janowi, coście widzieli i słyszeli: Ślepi znów widzą, chromi chodzą, trędowaci są oczyszczeni i głusi słyszą, umarli powstają, ubodzy głoszą Dobrą Nowinę, a błogosławiony jest ten, kto się Mną nie zgorszy (Łk 7,22–23)".

> uczyciela? Jezus zaś, posłyszawszy te słowa, zwraca się do przełożonego synagogi: – Nie bój się, tylko wierz. I nikomu nie pozwolił pójść ze sobą: tylko Piotrowi, Jakubowi i Janowi, bratu Jakuba. Przychodzą do domu przełożonego synagogi. Jezus spostrzega zamieszanie, słyszy płacze i głośne zawodzenia. Wszedłszy, mówi: – Czemu robicie zamieszanie i płaczecie? Dziecko nie umarło, lecz śpi. Wyśmiewali się z Niego. On zaś, wyrzuciwszy wszystkich, zabiera ze sobą ojca dziecka, matkę oraz tych, którzy z Nim byli, i wchodzi tam, gdzie leżało dziecko. I ująwszy dziecko za rękę, mówi: – „Talitha kumi", co znaczy: Dziewczynko, mówię ci, powstań. I natychmiast dziewczynka wstała i chodziła, miała już bowiem dwanaście lat. Ogarnęło ich wielkie zdumienie. Stanowczo im nakazał, żeby nikt się o tym nie dowiedział. Polecił też, by jej dano jeść (Mk 5,35–43).

Wersja Łukasza (Łk 8,41–42.49–56) różni się od relacji Marka jednym szczegółem, że córka Jaira była „jedynaczką, lat około dwunastu" (Łk 8,42). Szczegół ten jest dosyć istotny, w czasach Chrystusa bowiem zdecydowana większość rodzin była wielodzietna. Tym bardziej cenne dla rodziców było życie dziecka. Ewangelista Mateusz cud wskrzeszenia dziewczynki przekazuje w zwięzłej formie (Mt 9,18–19.23–26). Opuszcza m.in. wszystko, co mówią posłańcy naczelnika, łącznie z informacją o śmierci dziecka, której można domyślić się tylko z kontekstu.

Jair należy do nielicznych w Ewangelii osób wymienionych z imienia. Przyczyną mogła być jego funkcja[16], a także sława we wczesnochrześcijańskiej wspólnocie z powodu wskrzeszenia córki i dołączenia później do uczniów Chrystusa. W chwili, gdy Jair prosi Jezusa o pomoc, dziewczynka jeszcze żyje, chociaż jest w agonii. Ojciec musiał więc mieć nadzieję jeśli nie na pełne jej uzdrowienie, to przynajmniej na utrzymanie przy życiu – prosił przecież o nałożenie na nią rąk, co Jezus często czynił podczas uzdrawiania. Zanim jednak Chrystus skończył rozmowę z chorą kobietą, dziewczynka zmarła. Z punktu widzenia posłańców przynoszących tę informację, nie miało już sensu trudzenie Nauczyciela, skoro stało się to, co nieodwracalne.

Nie znamy reakcji Jaira na wiadomość o śmierci dziecka, ale ze słów Chrystusa: „Nie bój się, tylko wierz" można się domyślać, że doznał wstrząsu. Idąc dziecku na pomoc, Jezus zabrał tylko jego rodziców i trzech najbliższych uczniów: Piotra, Jakuba i Jana[17] (por. Mt 17,6; 26,37; Mk 9,2; 14,33; Łk 9,28; 22,44). Tymczasem w domu były już płaczki i trwała pierwsza część ceremonii pogrzebowej. Choć słowa wypowiedziane wówczas przez Chrystusa w wersji każdego z ewangelistów są nieco inne, to ich sens jest jednakowy: dziewczynka nie umarła, lecz śpi. Płaczki

[16] Wyrażenie *jeden z przełożonych synagogi*, które charakteryzuje Jaira, oznacza, że nie był on ani żydowskim kapłanem, ani lewitą (lewici zajmowali się głównie pilnowaniem i sprzątaniem świątyni). Był człowiekiem świeckim, który miał za zadanie prowadzenie modlitewnych zebrań w lokalnej synagodze, Иларион (Алфеев), op. cit., s. 518.

[17] Nie wspomina o tym tylko ewangelista Mateusz.

zareagowały drwiną, gdyż wypowiedź Chrystusa wydała im się absurdalna wobec oczywistości śmierci. Niezrażony tym Jezus wyprosił z domu przybyłe i w kręgu najbliższych przywrócił dziewczynce życie, polecając od razu, by ją nakarmić – wykazał tym troskę o dziecko i przekonał obecnych, że ono naprawdę żyje[18]. Zakaz rozgłaszania cudu wynikał z kolei z chęci zachowania przez Niego w tajemnicy swoich nadprzyrodzonych możliwości, aż przyjdzie na to odpowiedni czas. Zachowanie takie było charakterystyczne dla Chrystusa w początkowym okresie działalności[19].

Uzdrowienie córki Kananejki

Cud uzdrowienia przez Jezusa córki pewnej Kananejki został odnotowany w Ewangeliach św. św. Mateusza i Marka. Z opisów nie wynika, w jakim wieku była chora – czy była jeszcze dzieckiem, większą dziewczynką, albo może kobietą. Zdrobnienie Marka „córeczka" (Mk 7,25), wskazuje raczej na jej młodszy wiek[20]. Cudu Chrystus dokonuje na odległość, ewangelista Mateusz relacjonuje:

> I wyszedłszy stamtąd, Jezus oddalił się w okolice Tyru i Sydonu. I oto kobieta Kananejka, przyszedłszy z tamtych stron, zawołała, mówiąc: – Zmiłuj się nade mną Panie, Synu Dawida! Córka moja okrutnie jest gnębiona przez demona. On zaś nie odrzekł jej ani słowa. A uczniowie Jego przystąpiwszy, prosili Go, mówiąc: Odpraw ją [spełniając prośbę], bo krzyczy, idąc za nami. A On odpowiadając, rzekł: – Nie zostałem posłany do nikogo oprócz zagubionych owiec z domu Izraela. Ona zaś przyszedłszy, pokłoniła Mu się, mówiąc: – Panie, pomóż mi. A On odpowiadając, rzekł: – Niedobrze jest zabrać chleb dzieciom i rzucić psom. Ona zaś rzekła: – Tak, Panie, ale i psy jedzą okruchy spadające ze stołów ich panów. Wówczas Jezus odpowiadając, rzekł jej: – O kobieto, jak wielka jest twoja wiara! Niech ci się stanie, jak chcesz. I została uzdrowiona jej córka od tej godziny (Mt 15,21–28).

Podobnie cud przedstawia Marek, choć niektóre dodatkowe szczegóły sprawiają, że relacje obu ewangelistów uzupełniają się. Według Marka, kobieta przybyła do Jezusa mogła być poganką[21] nie Kananejką, ponieważ nazywa ją *Greczynką rodem z Syrofenicji*. Jego opowieść kończy też detal, którego brak u Mateusza: „Powróciwszy do domu, znalazła dziecko leżące na łóżku: demon je opuścił" (Mk 7,30).

[18] Informację, że Jezus polecił dać dziewczynce jeść, podaje również ewangelista Marek.

[19] Szerzej na temat symbolicznego znaczenia pokarmu w Biblii: O. K. Bondaruk, op. cit., s. 137.

[20] W *Hermenei* nazywana jest ona „dzieweczką", tj. dziewczynką: Dionizjusz z Furny, op. cit., s. 114.

[21] Leżąca nad brzegiem Morza Śródziemnego Syrofenicja w czasach Chrystusa wchodziła w skład Syrii i graniczyła z Galileą. Zob G. Theissen, *The Gospel in Context. Social and Political History in the Synoptic Tradition*, London – New York 1992, s. 66.

Kwestię milczenia Jezusa Marek pomija, Mateusz natomiast chce tym podkreślić, że misja Pana adresowana jest przede wszystkim do narodu żydowskiego (w tekście do dzieci), rozszerzenie jej na pogan (w tekście na psy) w Ewangeliach ma tylko charakter epizodyczny. Historię o Kananejce wyróżnia ponadto opuszczenie chwili samego uzdrowienia, tylko Marek dodaje, że uzdrowienie dokonało się w momencie wypowiedzenia przez Chrystusa słów: „Niech ci się stanie, jak chcesz" (Mt 15,28).

Pytania związane z tym cudem zadawali sobie już pierwsi komentatorzy Ewangelii. Dlaczego Jezus tak ordynarnie odpowiedział kobiecie, porównując ją z psem? Dlaczego w innych przypadkach od razu pozytywnie odpowiadał na prośby innowierców (pogan), a tym razem nie? Być może kobieta nie od razu jasno wyraziła swoje oczekiwania, gdyż nie śmiała prosić o pomoc, gdy jednak odpowiadała Panu mądrze, lecz z wielką pokorą i ogromną wiarą, przekonała Chrystusa, by zwrócił uwagę na jej problem. Możemy też zgadywać, że Zbawiciel milczał początkowo, aby jej wiara stała się bardziej zauważalna, aby ją uświadomić wszystkim świadkom wydarzenia. Bez wątpienia, zdarzeniem tym Jezus udzielił kolejnej lekcji Żydom, których obwiniał o brak wiary, przestrzegając, że miejsce im przygotowane zostanie zajęte przez tych, którzy będą bardziej go godni. Tym samym tekst Ewangelii podkreśla priorytet wiary nad czynnikiem narodowym. Mesjasza w Chrystusie rozpoznać i uznać mogli nie tylko Żydzi, lecz również ludzie spoza Narodu Wybranego.

Uzdrowienie opętanego chłopca

Ostatni z opisanych w Ewangelii cudów nad dzieckiem – wypędzenie demona z opętanego chłopca[22] – miał miejsce już po Przemienieniu Pańskim. Ewangeliści Mateusz i Marek umieszczają go zaraz po tym, jak Jezus zszedł z góry Tabor, Łukasz następnego dnia (Łk 9,37). Kontrast między obydwoma zdarzeniami jest ogromny. Oto najpierw, na Taborze, uczniowie widzą Chrystusa w Jego Boskiej chwale, a po zejściu z góry Zbawiciel spotyka się twarzą w twarz z demoniczną mocą. Najpełniejszą, najbardziej szczegółową relację z tego spotkania przekazuje Marek:

> Powróciwszy do pozostałych uczniów, ujrzeli wokół tłum wielki oraz znawców Ksiąg dyskutujących z nimi. Wnet cały tłum, zobaczywszy Go, zdziwił się, po czym przybiegł, by Go powitać. A On ich zapytał: – O czym z nimi dyskutujecie? Odpowiedział Mu ktoś z tłumu: – Nauczycielu, przyprowadziłem Ci mego syna, który ma ducha niemego. Gdzie go dopadnie, rzuca nim i pieni się ze złości, zgrzyta zębami i drętwieje. Prosiłem Twoich uczniów, żeby go wypędzili, ale nie mogli. Odpowiadając, rzekł mu: – Rodzie bez wiary, jak długo jeszcze będę z wami? Jak długo jeszcze z wami wytrzymam? Przyprowadźcie go do Mnie.

[22] Dionizjusz z Furny nazywa go „młodzianem": Dionizjusz z Furny, op. cit., s. 123.

> I przyprowadzili go do Niego. Na Jego widok duch natychmiast zaczął nim rzucać, a on, padłszy na ziemię, tarzał się z pianą na ustach. I dopytywał się ojca: – Od dawna mu się to przydarza? Ten zaś rzekł: – Od dzieciństwa. I wielokrotnie w ogień go rzucał, i w wodę – żeby go zgubić. Ale jeśli coś możesz, pomóż nam, zlituj się nad nami. A Jezus powiedział do niego: – Jeśli możesz wierzyć, wszystko jest możliwe dla tego, kto wierzy. Ojciec chłopca natychmiast krzyknął ze łzami: – Wierzę, Panie, wspomóż mnie w mojej niewierze. Gdy Jezus zobaczył, że tłum rośnie, zgromił ducha nieczystego słowami: – Duchu niemy i głuchy, rozkazuję ci: wyjdź z niego i więcej w niego nie wchodź. Wrzeszcząc i gwałtownie rzucając nim, uciekł. I [chłopiec] leżał jak martwy, tak że wielu mówiło, iż umarł. Jezus zaś, wziąwszy go za rękę, postawił na nogi i [chłopiec] stanął. A kiedy wszedł do domu, uczniowie zapytali Go na osobności: – Dlaczego myśmy nie zdołali go wypędzić? Odrzekł im: – Ten rodzaj nie może wyjść inaczej, jak tylko przez modlitwę i post (Mk 9,14–29).

Opowieść składa się z czterech scen, inni ewangeliści dodają do nich pewne szczegóły lub je pomijają. Mateusz i Łukasz skracają początek, mówią tylko, że Jezus podszedł do tłumu (Mt 17,14) albo że spotkał Go tłum ludzi (Łk 9,37).

W scenie drugiej – w dialogu Chrystusa z ojcem nawiedzonego dziecka u Mateusza uzupełniane są symptomy opętania: „Biesi się w nów księżyca i strasznie cierpi. Wielokrotnie bowiem wpada w ogień i wiele razy w wodę" (Mt 17,15). U Łukasza dłuższa jest prośba ojca: „Nauczycielu, błagam Cię, wejrzyj na syna mojego, bo to mój jedynak, a oto duch go chwyta i nagle krzyczy, trzęsie nim i toczy pianę, i odchodzi od niego dopiero, gdy go wymęczy" (Łk 9,38–39). Oprócz Łukasza nikt nie wspomina, że chory jest jedynakiem.

Trzecią scenę, uzdrowienia, Mateusza i Łukasz znów przedstawiają bez szczegółów. Pierwszy ogranicza się do sformułowania: „Zakazał mu Jezus i demon wyszedł z niego, i uzdrowiony został chłopiec o tej godzinie" (Mt 17,18). Drugi dodaje do tego jeszcze zdanie dotyczące reakcji świadków na cud: „Wszyscy zaś zdumiewali się potęgą Boga" (Łk 9,43).

Koniec relacji Marka – scena czwarta – Łukasz opuszcza, a Mateusz relacjonuje odmiennie, zamiast postu i modlitwy stawia wymóg wiary, by uzdrowić opętanego (Mt 17,20).

Symptomy choroby, opisane przez Mateusza, mogą kojarzyć się z lunatyzmem, natomiast Marka i Łukasza bardziej przypominają epilepsję. Z punktu widzenia autorów, te same symptomy mogą być objawem zarówno choroby, jak i opętania. Jedno nie przeczy drugiemu: zarówno choroba, jak i opętanie są anomaliami, jednak są to anomalie różnego rodzaju i pochodzenia, dlatego też wymagają innego podejścia.

U ewangelisty Marka istotne miejsce w relacji z wydarzenia zajmuje ojciec uzdrowionego. Dialog między nim a Jezusem został przedstawiony szczegółowo.

To w jego stronę padają znamienne słowa: „Rodzie bez wiary". Inaczej rzecz się ma u pozostałych synoptyków. Zarzuty: „O, rodzie niewierny i przewrotny" (Mt 17,17) i „O, plemię niewierne i przewrotne" (Łk 9,41), Jezus kieruje bardziej do apostołów, chociaż pośrednio także do innych obecnych[23]. Tym samym, wydaje się, że mogą odnosić się one do wszystkich świadków wypędzenia nieczystego ducha. Jednak ojciec uzdrowionego ma już najlepszy powód, by wierzyć – dzięki cudowi jakby przestał być częścią rodu niewiernego i przewrotnego. Co ważne, wiarę ojciec chłopca otrzymuje w darze, a nie jako efekt własnych zabiegów i działań. Kwestia wiary, tak często poruszana przez Chrystusa, i tym razem staje się nicią przewodnią cudu uzdrowienia. „Jeśli możesz wierzyć, wszystko jest możliwe dla tego, kto wierzy" – mówi Zbawiciel, na co ojciec chłopca od razu odpowiada: „Wierzę, Panie, wspomóż mnie w mojej niewierze". Wiara zatem może być otrzymana w chwili spotkania człowieka z Jezusem, właśnie dzięki temu spotkaniu.

Na osobną uwagę zasługują słowa Chrystusa: „Ten rodzaj nie może wyjść inaczej, jak tylko przez modlitwę i post" (Mk 9,29). We współczesnych przekładach Nowego Testamentu często zdanie to jest skracane: „Ten rodzaj nie może wyjść inaczej, jak tylko przez modlitwę". Odrzucenie postu uzasadnia się pomijaniem go w części starożytnych rękopisów, a także nauczaniem Jezusa podczas dyskusji z uczniami Jana Chrzciciela, kiedy zakazał powstrzymywania się od pokarmów: „Czyż mogą pościć goście weselni, gdy pan młody jest z nimi? Jak długo jest wśród nich, nie mogą pościć" (Mk 2,19; por. Mt 9,15; Łk 5,34). Nauka ta jednak nie neguje postu, wskazuje tylko, że pościć trzeba w odpowiednim czasie (Mk 2,20; Mt 9,15; Łk 5,35). Tak samo w Kazaniu na Górze (Mt 6,16–18), krytykując stosunek faryzeuszy do postu, Chrystus wcale nie proponował, aby post zlikwidować, przeciwstawiał jedynie post prawdziwy postowi fałszywemu, zachowywanemu na pokaz.

Biblijni egzegeci zauważają też, że określenie „ten rodzaj" [demona] wskazuje, że duchy nieczyste mają swoją hierarchię i klasyfikację. Skoro więc uczniom udawało się wcześniej pokonywać jakieś demony mocą imienia Pana (Łk 10,17), to w przypadku omawianego cudu zapewne mieli do czynienia ze specjalnego typu duchem nieczystym, który nie reagował na samo użycie imienia Jezusa.

Podsumowując, należy zauważyć, że cud wypędzenia demona z chłopca odbył się dzięki współudziałowi trzech elementów. Pierwszym i podstawowym była moc, którą posiadał Chrystus (obecna we wszystkich opisanych w Ewangeliach przypadkach uzdrowień chorych czy wypędzenia nieczystych duchów). Drugim, wspomagającym elementem, była praktyka ascetyczna Jezusa, a dokładniej post, którego przestrzegał, w przeciwieństwie do swych apostołów. Trzecim istotnym elementem

[23] Иларион (Алфеев), op. cit., s. 322.

było pragnienie wiary przejawiane przez ojca chłopca. Przed cudem jej nie posiadał albo miał w znikomym stopniu, lecz oddał się Chrystusowi i poprosił Go o pomoc – pomoc przyszła równocześnie: i do niego, i do chłopca; ojciec został uzdrowiony z niewiary, syn uwolniony od demona, a zatem: „Opętanego chłopca uratowała nie jego wiara, lecz wiara ojca, a do tego – słaba wiara"[24]. Nawet taka wiara, jak przekonują ewangeliści, może sprawić, że mocą Bożą zdarzy się cud, ponieważ „Wiara jest czymś w rodzaju odbiornika Bożej łaski, dzięki któremu dzieją się cuda", to „nieodzowny warunek, aby mogła zadziałać Boża moc"[25].

*

Przedstawione w tekście cuda wskrzeszeń i uzdrowień dzieci dokonane przez Chrystusa to z pewnością jedynie część nadprzyrodzonych zdarzeń, których Zbawiciel dokonał żyjąc na ziemi. W każdym razie tyle zdołali zapisać i przekazać potomnym ewangeliści. Świadczą one, że uczestnikiem cudu może być każdy, że będzie on czymś oczywistym i niepodważalnym zarówno dla niego, jak i otaczającego go świata[26]. Jednak cuda nie są celem samym w sobie, Jezus dokonuje ich, aby pouczyć świadków tych wydarzeń, za ich pośrednictwem zapoznać z istotą Boga i wiary. Jednoznacznie wskazać, że warunkiem niezbędnym cudu, ale również obcowania z Bogiem, jest wiara, często połączona z modlitwą i postem. Tylko w drodze wyjątku może człowiek liczyć na cud dokonany wyłączenie dzięki miłosierdziu Chrystusa, dzięki Jego współczującemu ludzkiemu sercu, tak jak wyjątkiem od reguły był ewangeliczny cud wskrzeszenia syna wdowy z Nain.

„Gdybyście mieli wiarę jak ziarnko gorczycy, powiedzielibyście tej górze: – Przejdź stąd tam – i przejdzie. I nic nie będzie dla was niemożliwe" (Mt 17,20) – nauczał o wierze Jezus swych uczniów. Za swojego życia na ziemi Chrystus dokonywał cudów dotykiem lub samym tylko słowem, nawet na odległość, tak samo teraz – dzięki wierze proszącego, w każdej chwili może cud uczynić. Świadczy to o nieskończonej wszechmocy Boga, dla którego nie ma rzeczy niemożliwych.

[24] K. Bondaruk, op. cit., s. 264.
[25] Ibidem.
[26] Иларион (Алфеев), op. cit., s. 127.

SUMMARY

Jarosław Charkiewicz
Miracles with Children in the Holy Gospel

Keywords: Gospel, children, miracle, faith, revival, healing

Among the many miracles performed by Jesus Christ during His earthly life were those related to children. Despite the problems associated with the precise definition of the term "child" as well as the almost complete lack of information on the age of the healed, it seems that at most five miracles of Christ concerning children can be considered. These are two raisings: the son of the widow of Nain and Jairus' daughter, and three healings: the son of a king's servant, the daughter of a Canaanite woman, and a possessed boy.

The miracles of raising and healings described in the article are certainly only a part of this kind of occurrences that the Savior performed while on earth, because only they were recorded by the evangelists. They prove that anyone can participate in a miracle, and the necessary condition for a miracle to happen is faith, often combined with prayer and fasting. A kind of exception to this rule was the evangelical miracle of the raising of the son of the widow of Nain, that was done exclusively from Christ's mercy, thanks to His compassionate human heart.

Just as during His life on earth, Christ performed miracles by touch or just by spoken word, or even from a distance, so, thanks to the faith of the petitioner, He can do it at any moment nowadays. It witnesses, still bears witness of God's infinite omnipotence, for whom nothing is impossible.

Latopisy Akademii Supraskiej
11

Anna Siemieniec
ORCID 0000-0002-9889-5177
Uniwersytet Warszawski

Przedstawienia dzieci w ikonografii witraży Adama Stalony-Dobrzańskiego*

Słowa kluczowe: Adam Stalony-Dobrzański, witraże, ikonografia, sztuka cerkiewna

Adam Stalony-Dobrzański to prawosławny artysta żyjący w latach 1904–1985[1], który istotnie wpłynął na obraz sztuki cerkiewnej drugiej połowy XX wieku w Polsce, przyczyniając się do renesansu ikonografii bizantyńsko-ruskiej. Upowszechniał formę witraża jako elementu wystroju wnętrza cerkwi, czym poszerzył tradycję sztuki chrześcijańskiego Wschodu – w materii szkła i ołowiu odnajdując medium do wyrażenia tajemnicy ikony. Jest on autorem co najmniej 344 kompozycji witrażowych wykonanych dla świątyń prawosławnych, katolickich i protestanckiej.

Artysta zagłębiał się w wielowiekowe dziedzictwo chrześcijaństwa wyrażone w sztuce, liturgii i teologii, dla którego zwornikiem jest Pismo Święte i Tradycja Kościoła, by dotrzeć do jego źródeł. Wyrażał je następnie w swojej artystycznej wizji, zwłaszcza w witrażach. Głównym ikonograficznym źródłem twórczości witrażowej Stalony-Dobrzańskiego jest tradycja wczesnochrześcijańska i bizantyńsko-ruska, którą artysta oryginalnie przetwarza w szkle i ołowiu, łącząc z elementami ikono-

* W niniejszym artykule przedstawiam wyniki badań nad sztuką witraży Adama Stalony-Dobrzańskiego. które przeprowadziłam w ramach pracy nad rozprawą doktorską pt. *Światło ze Wschodu – światło z Zachodu. Sztuka witrażu Adama Stalony-Dobrzańskiego*, realizowaną na Wydziale Artes Liberales Uniwersytetu Warszawskiego pod kierunkiem ks. bp. prof. Michała Janochy oraz ks. dr. Henryka Paprockiego.

[1] E. Dwornik-Gutowska, *Stalony-Dobrzański*, [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. 41, Warszawa-Kraków 2002, s. 497–499. Powyższa nota biograficzna stanowi najobszerniejsze źródło informacji na temat życia i twórczości artysty. Nad pełną dokumentacją oraz analizą wykonanych przez niego witraży pracuje autorka niniejszego artykułu, przygotowująca rozprawę doktorską. Dokumentacją twórczości Stalony-Dobrzańskiego oraz popularyzacją jego sztuki zajmuje się wnuk artysty, Jan Pawlicki (w literaturze występujący również jako Jan Stalony-Dobrzański), który jest autorem strony internetowej poświęconej artyście: <http://stalony-dobrzanski.info/> [15.09.2020].

grafii zachodnioeuropejskiej, w zależności od potrzeb obrządku świątyni, do której przeznaczone jest przeszklenie.

Zdając sobie sprawę, iż zawarty w witrażach program ikonograficzny powinien być przejrzysty dla wiernych i odpowiadać na ich religijne potrzeby, z wyczuciem dopasowywał go do tradycji danego obrządku, biorąc pod uwagę zarówno kult lokalny, jak i specyfikę samej świątyni. We wnętrzach katolickich czy protestanckim elementy wschodniej ikonografii wycisza, by uwypuklić je w świątyniach prawosławnych. Sam artysta stwierdza: „[…] jeżeli ja będę wiedział, czy to jest kościół prawosławny, czy ewangelicki, czy rzymskokatolicki; jeżeli będę wiedział, co się tam odbywa i jakie są wymagania liturgii, to nie zrobię czegoś, co by tylko szokowało, ale coś, co będzie człowieka angażowało”[2].

W mnogości tematów ikonograficznych występujących w witrażach Stalony-Dobrzańskiego – odwołujących się do wielowiekowej tradycji sztuki chrześcijańskiej – pojawiają się także przedstawienia dzieci. Są nimi sceny ukazujące dziecięctwo Jezusa i Maryi takie jak *Wprowadzenie Bogurodzicy do świątyni* czy *Narodzenie Chrystusa*, przedstawienia Św. Zofii z Wiarą, Nadzieją i Miłością, wyobrażenie *Anioła Stróża prowadzącego dziecko* czy też *Chrystusa błogosławiącego dzieci*. Swojego rodzaju *novum* ikonograficzne stanowią przedstawienia dzieci jako *Nieznanych świętych naszego czasu*. W witrażach odnajdujemy także wizerunki Hiacynty, Franciszka i Łucji – trojga dzieci, które były świadkami objawień maryjnych w Fatimie, uznawanych przez Kościół katolicki.

Wprowadzenie Bogurodzicy do świątyni

Znana z apokryfów scena *Wprowadzenia Bogurodzicy do świątyni* opisuje moment oddania trzyletniej Marii przez rodziców – Joachima i Annę – na kilkuletnią służbę do świątyni jerozolimskiej i ma swój formalno-ideowy związek z *Ofiarowaniem Chrystusa*. Scena odbywa się we wnętrzu świątyni jerozolimskiej, często z przewieszonym u góry czerwonym *welum*. W centrum kompozycji ukazana jest mała Maria w ciemnoniebieskim maforionie. Za nią stoją rodzice, wykonujący gest prezentacji, a także córki hebrajskie. Wszyscy razem tworzą procesyjny orszak prowadzący ku kapłanowi Zachariaszowi, który stoi w bramie-portyku lub też pod cyborium typu chrześcijańskiego. Czasem pojawia się motyw stopni lub schodów[3].

---

[2] *Współczesna sztuka sakralna,* „Słowo Powszechne”, nr 306–308, 1974, s. 4.

[3] M. Janocha, *Ukraińskie i białoruskie ikony świąteczne w dawnej Rzeczypospolitej: problem kanonu*, Warszawa 2001, s. 169–170.

W witrażach Stalony-Dobrzańskiego temat *Wprowadzenia Bogurodzicy do świątyni* pojawiał się po raz pierwszy w kwaterze witraża północnego ramienia transeptu cerkwi pw. Narodzenia NMP w Gródku (1954) [il. 1]. Wyjątkowo w tej realizacji święci Joachim i Anna oddzieleni zostali od córki i kapłana elementami architektury świątyni jerozolimskiej. Rodzice Bogurodzicy spoglądając na siebie trzymają się za ręce, natomiast Maria podąża wraz z Zachariaszem w kierunku przez niego wskazywanym dłonią. Stopnie, po których wchodzi do świątyni, zastąpione zostały pasmem inskrypcji.

Pewnej analogii kompozycyjnej wobec powyższego układu, szczególnie w postaciach Marii i Zachariasza, można dopatrzeć się w kwaterze centralnego witraża sanktuarium katedry prawosławnej pw. Narodzenia Przenajświętszej Bogurodzicy we Wrocławiu (1991). W spójności z gródecką kompozycją Maria podąża w kierunku wskazanym przez Zachariasza, wstępując po stopniu skonstruowanym z pasma inskrypcji. Jednakże w odróżnieniu od niej, święci Joachim i Anna stoją bezpośrednio za Marią, gestem dłoni przekazując córkę pod opiekę kapłana, ukazanego na tle kolumnowego portyku, symbolizującego wnętrze świątyni jerozolimskiej.

Odmienny układ prezentuje kompozycja wypełniająca jedną z kwater przeszklenia w Kaplicy Matki Bożej Częstochowskiej bazyliki pw. św. Jakuba i św. Agnieszki w Nysie (1964). Została ona scentralizowana poprzez odwrócenie postaci Zachariasza ku osi środkowej. Stojący na tle baldachimu kapłan spogląda z czułością na malutką Bogurodzicę, która wkłada dłonie w jego ręce. Z kolei Joachim i Anna lekko pochylając się nad córką, gestem dłoni oddają ją pod opiekę kapłana.

Układ ten został powtórzony w jednym z witraży kościoła w Tenczynku (1970). Od nyskiej kompozycji różni go gest Marii i Zachariasza, wyciągających ku sobie ręce, a także *welum* rozpięte nad kolumnami, umiejscowionymi w tle Zachariasza. Dodatkowo elementami rozwijającymi ikonografię są umieszczona na kolumnie gwiazda Dawida z literą M w tondzie – odnoszące się do Maryi, drzewo z gniazdem oraz dwoma gołębiami – które wedle Prawa Mojżeszowego składane były w ofierze Bogu oraz tablice dekalogu, kwiat i dzban.

Narodzenie Chrystusa

Jednym z najczęściej pojawiających się tematów w witrażach Stalony-Dobrzańskiego jest scena *Narodzenia Chrystusa*. Na tle pozostałych szczególnie wyraźnie ukazuje ona wzajemne przenikanie się wschodniej i zachodniej tradycji ikonograficznej. Rdzeniem ideowym i kompozycyjnym *Narodzenia Chrystusa* we wschodniej tradycji jest skalista góra, która zajmuje znaczną cześć przedstawienia. Pośrodku niej umiejscowiona jest czarna grota – jaskinia wraz z Dzieciątkiem, owiniętym

w pieluszki i leżącym w żłóbku. Przed Grotą Narodzenia, na czerwonym posłaniu spoczywa Bogurodzica, odziana w maforion. Nad żłóbkiem stoją dwa zwierzęta – wół i osioł – wedle niektórych interpretacji będące figurą Żydów oraz pogan. Przy górnej krawędzi kompozycji, z hemisfery niebios wyłania się promień, który niżej rozszczepia się na trzy promienie – obrazując epifanię Trójcy Świętej.

Ponieważ w kanonicznej ikonie *Narodzenia Chrystusa* spotykają się synchronicznie różne wątki biblijne, w dolnej części kompozycji pojawia się także św. Józef. Zwykle ukazany jako starzec, odziany w płaszcz, siedzi z boku podpierając głowę dłonią, pogrążony we własnych myślach. Przed nim stoi pasterz, ubrany często w zwierzęce skóry, który prowadzi dialog ze św. Józefem. Drugą sceną w dolnej części kompozycji jest *Kąpiel nowonarodzonego Dzieciątka*, natomiast w górnej części przedstawienia ukazywani są aniołowie, magowie i pasterze[4].

Począwszy od okresu włoskiego trecenta, bizantyńsko-romański schemat *Narodzenia Chrystusa* zaczął podlegać stopniowym przekształceniom. Wyodrębniły się wówczas samodzielne tematy, takie jak np. *Adoracja Dzieciątka*. Pod wpływem św. Franciszka, który w Greccio zbudował pierwszy żłóbek, w ikonografii zachodniej skalna Grota Narodzenia przemienia się w drewnianą stajenkę – z której później powstanie szopka bożonarodzeniowa[5].

Najbardziej czytelne odwołania do wschodniej tradycji ikonograficznej *Bożego Narodzenia* w witrażach Stalony-Dobrzańskiego obrazuje kwatera z witraża w północnym ramieniu transeptu cerkwi w Gródku (1954) [il. 2]. Jednocześnie zauważyć w niej można pewne rozwiązania znane ze sztuki zachodnioeuropejskiej. Na tle skalistej góry z ciemną, granatową Grotą Narodzenia, na purpurowym – królewskim posłaniu spoczywa Bogurodzica. Prawą rękę wyciąga ku maleńkiemu Chrystusowi, który, owinięty w białe pieluszki – jak w grobowy całun – leży w żłóbku przypominającym sarkofag. Takie zwrócenie się Maryi w kierunku Jezusa związane jest raczej z zachodnim sposobem obrazowania tematu. W sztuce ikony Bogurodzica zazwyczaj odwraca głowę od Dzieciątka Jezus, przelękniona swym boskim macierzyństwem. Poniżej siedzi św. Józef i podpiera głowę ręką, zatroskany tym wydarzeniem. Nad Chrystusem świeci gwiazda betlejemska, zwiastująca narodzenie Syna Bożego. Analogicznie do malarstwa ikonowego, w witrażu zauważyć można rytmizację grup postaciowych – trzech aniołów, którym poniżej odpowiada grupa trzech magów, a także dwóch pasterzy, z którymi kompozycyjnie korespondują wół i osioł zaglądający do żłóbka. Zapewne z braku miejsca na kwaterze Stalo-

[4] Ibidem, s. 224–225.

[5] P. Wilhelm, *Geburt Christi*, [w:] *Lexicon der christlischen ikonographie*, t. 2, red. O. Holl, Rzym–Freiburg–Bazylea–Wiedeń, 1970, szp. 86–120; M. Janocha, op. cit, s. 215–229.

ny-Dobrzański pominął sceny tradycyjnie lokowane u dołu – *Kąpiel nowonarodzonego Dzieciątka*, czy też *Kuszenie św. Józefa* przez diabła[6].

Kolejne kompozycje – w szczególności w układzie centralnych postaci – Dzieciątka Jezus, Marii i Józefa, wyraźnie nawiązywać będą do zachodnich wzorców. Jednakże pomimo odstąpienia od wschodniego kanonu *Narodzenia Chrystusa*, artysta nigdy nie wprowadził do kompozycji drewnianej szopki – tak charakterystycznej dla zachodniej ikonografii.

Pierwszym przykładem jest kwatera z witraża Matki Bożej Fatimskiej kościoła w Stalowej Woli-Rozwadowie (1955). Dzieciątko Jezus złożone jest w jasnym, promieniejącym światłem żłobie. Nad nim klęczy Maryja, składając dłonie, czule wpatruje się w nowonarodzonego Syna. Jej długie, rozpuszczone włosy mają nierzeczywisty, niebieski kolor. Jest to jeden z nielicznych wizerunków Bogurodzicy, w którym jej głowy nie okrywa maforion, co jest wyraźnym odejściem od wschodniej konwencji. Po drugiej stronie Dzieciątka, nieco niżej, siedzi Józef podpierający się laską. W układzie jego ciała oraz zasmuconym spojrzeniu można dopatrzeć się typu osobowości określonej we wschodniej tradycji. Pomimo dominacji zachodniego układu ikonograficznego, w kompozycji można odnaleźć także wschodnie elementy, jakimi są: nimb krzyżowy otaczający głowę Chrystusa, wół i osioł pochylający się nad żłobem, aniołowie ujęci w syntetyczną grupę oraz snop światła betlejemskiej gwiazdy, spływający ku Dzieciątku Jezus.

Opisany schemat, z pewnymi oryginalnymi rozwiązaniami, będzie powtarzany przez Stalony-Dobrzańskiego we wnętrzach kościołów katolickich. W każdej z kolejnych wersji pojawi się tendencja do centralizacji kompozycji wokół Dzieciątka, podkreślona symetrycznym ujęciem postaci Marii i Józefa, a także wertykalną osią symetrii wyznaczoną przez snop światła bijący od betlejemskiej gwiazdy.

Zależność tą prezentują dwie kwatery *Narodzenia Chrystusa* w dwóch przeszkleniach wykonanych dla kościoła w Trzebownisku (1950–1952), a podobne ujęcia tej sceny można odnaleźć na witrażu bazyliki w Nysie (1964), kościoła w Nowej Soli (1974–1977), Tenczynku (1970), Krakowie–Bieżanowie (1972), a także dla katedry prawosławnej we Wrocławiu (1991). W przedstawieniach tych pojawiły się dodatkowe elementy, jakimi są dzban oraz misa z wodą, sygnalizujące motyw kąpieli Dzieciątka. Układ kwatery Bożego Narodzenia zrealizowanej dla katedry prawosławnej we Wrocławiu różni się od zaproponowanej na początku lat 50. XX wieku kompozycji dla cerkwi w Gródku. Wyciszenie elementów wschodniej ikono-

[6] Dionizjusz z Furny, *Hermeneia czyli Objaśnienie sztuki malarskiej*, tłum. I. Kania, Kraków 2003, s. 103–104; M. Janocha, *Ikony w Polsce. Od średniowiecza do współczesności*, Warszawa 2008, s. 156.

grafii być może spowodowane zostało wieloletnim rozwojem kompozycji tematu w przeszkleniach realizowanych dla kościołów katolickich.

Oryginalny i rozbudowany układ ikonograficzny prezentuje kompozycja witraża *Narodzenia Chrystusa* z kościoła w Wilkowicach (1976–1980). Maryja, Józef oraz Dzieciątko zostali ujęci w tondo. Poza jego powierzchnię wydzielono drugoplanowe elementy: w górnej części gwiazdę otoczoną świetlistymi kręgami z wpisanym uwielbieniem anielskim, trzy snopy światła oraz zrytmizowane grupy aniołów adorujących Dzieciątko. Pod tondem, w malarskim ujęciu zobrazowano skalistą górę, drzewa, trzech magów, pasterzy z owcami, a także medalion z monogramem XP oraz literami AΩ.

Nie posiadającą analogii kompozycję *Narodzenia Chrystusa* ukazuje witraż z kościoła ewangelicko-augsburskiego w Warszawie (1961). Scena ta została wkomponowana w rozbudowany program ikonograficzny witraża o pasowej strukturze, z naprzemiennie zestawionymi kwaterami, zawierającymi przedstawienia figuratywne oraz inskrypcje. W koncepcji tej artysta w szczególny sposób uwydatnił ikonograficzny związek słowa i obrazu. Pomimo wyraźnego braku zwartości kompozycyjnej układu, jego poszczególne elementy figuratywne są bardzo czytelne, w przeciwieństwie do napisów, subtelnie wykonanych w patynie, których możliwość odczytania w dużej mierze zależy od natężenia promieni słonecznych. Analizując program ikonograficzny witraża począwszy od jego szczytu napotykamy m.in. starotestamentowych proroków, Elżbietę i Zachariasza, Joachima i Annę, scenę *Zwiastowania* oraz *Nawiedzenia*. Dopiero w piątym rzędzie od góry pojawiają się elementy związane ze sceną *Bożego Narodzenia*. Wypełniają one pozostałe cztery rzędy przeszklenia. Są nimi: dwanaście znaków zodiaku, gwiazda betlejemska, anioł. Poniżej św. Józef, Maryja oraz zastępy niebieskich aniołów, a następnie Trzej Królowie, Dzieciątko Jezus w żłobie oraz dwóch pasterzy. W najniższym rzędzie złoto, kadzidło i mirra, wół, osioł, wielbłąd i dwa ptaki oraz widok Betlejem.

Św. Zofia z Wiarą, Nadzieją i Miłością

Jest ona jedną z najbardziej znanych świętych chrześcijańskich i najczęściej przedstawiana jest w obecności trzech córek, które tak jak ona poniosły męczeńską śmierć. Św. Zofia, wdowa, żyła w pierwszej połowie II wieku w Rzymie za cesarza Hadriana i wraz z córkami wiodła bardzo pobożne życie. Ponieważ odmówiła złożenia ofiary kadzidła na ołtarzu bogini Diany, na jej oczach jej nieletnie córki poddano mękom. Matka nie załamała się jednak i zachęcała je do wytrwania w cierpieniu. Po śmierci Wiary, Nadziei i Miłości pozostawała przy życiu i najprawdopodobniej zmar-

ła z rozpaczy na ich grobie. W ikonografii przedstawiana jest zazwyczaj wraz z córkami – długowłosymi, młodymi dziewczętami, trzymającymi w dłoniach krzyże[7].

Przedstawienie św. Zofii z Wiarą, Nadzieją i Miłością w twórczości witrażowej Stalony-Dobrzańskiego pojawiło się dwukrotnie – w jednej z kompozycji witrażowych do okien Domu Metropolity Prawosławnego w Warszawie (1972–1979) [il. 3] oraz w witrażu Soboru Św. Trójcy w Hajnówce (1985). Na każdym z witraży św. Zofia wznosi prawą rękę w geście błogosławieństwa córek, które, stojąc przed nią, trzymają w dłoniach krzyże. Na witrażu z Warszawy znajduje się inskrypcja „CHWALCIE DZIECI PANA", która wskazuje na szczególnie istotną obecność dzieci w dziele Zbawienia.

Anioł Stróż z dzieckiem

O istnieniu Archanioła Rafała, który także pojawił się w ikonografii witraży artysty, mówi starotestamentowa Księga Tobiasza. Opisany w niej został jako opiekun Tobiasza Młodszego, w czasie jego podróży do Persji. Przybrał wówczas postać ludzką oraz imię – Azariasz, by pod ukryciem towarzyszyć młodzieńcowi w drodze, chroniąc go przed niebezpieczeństwami. Po dotarciu do celu objawił Tobiaszowi swoją archanielską naturę. W okresie średniowiecza rozwinął się kult Archanioła Rafała jako patrona podróżnych, a on sam zaczął być nazywany Aniołem Stróżem.

W ikonografii wschodniej rzadko występuje sam – zazwyczaj w otoczeniu Archaniołów Michała i Gabriela – lub też na ikonach ukazujących *Sobór Archaniołów*. Natomiast w sztuce zachodniej jego wizerunek został spopularyzowany w wyobrażeniu Anioła Stróża.

Motyw ten stał się tematem jednego z przeszkleń wykonanych przez Stalony-Dobrzańskiego dla kościoła pw. Matki Bożej Szkaplerznej w Stalowej Woli-Rozwadowie (1954–1960) [il. 4]. Sposób ukazania uskrzydlonej postaci wyraźnie wskazuje na wzorce malarstwa wschodniego, jednakże scena, w której został zobrazowany, odwołuje się do zachodnioeuropejskiego tematu ikonograficznego, ukazuje Anioła Stróża, chroniącego dziecko przed grożącym mu niebezpieczeństwem. Na tle ciemności jego świetlista, zielono-złota postać pochyla się nad dzieckiem stojącym u jej stóp. Skrzydłami i dłonią odgradza je od walącej się budowli oraz najeżdżającego koła. Stopy anioła przygniatają węża pełznącego ku dziecku, które idzie po wzburzonych falach. W scenę wkomponowano słowa modlitwy *Aniele Boży*.

[7] J. Charkiewicz, *Św. Zofia*, <www.typo3.cerkiew.pl/index.php?id=swieci&tx_orthcal%5Bsw_id%5D=892&cHash=fd60c4d075a6aa66cf312bc1a94fdb71> [19.09.2020].

Chrystus błogosławi dzieci

Moment, w którym Jezus udziela szczególnego błogosławieństwa dzieciom został trzykrotnie opisany w Ewangeliach (por. Mk 10,13–16, Mt 19,13–15, Łk 18,15–17). Scena ta jako temat ikonograficzny nie była popularna ani we wschodniej, ani w zachodniej tradycji malarstwa sakralnego. Zainteresowanie tym tematem wzrosło dopiero w trzeciej dekadzie XVII wieku wraz z rozwojem reformacji, a przyczynić się miał do tego spór luteranów z anabaptystami dotyczący kwestii chrztu. Pierwsi uznawali za możliwy chrzest dzieci, drudzy jedynie chrzest dorosłych, już znających prawdy wiary. Powszechne pojawienie się obrazów ukazujących *Chrystusa błogosławiącego dzieci*, z jednej strony było więc odpowiedzią ewangelików na spory doktrynalne, z drugiej natomiast nową, reformacyjną propozycją ikonografii biblijnej, przewartościowującą średniowieczną tradycję malarstwa sakralnego. Temat ten popularny był szczególnie w twórczości Lucasa Cranacha Starszego i Młodszego oraz ich warsztatu – artystów z bliskiego kręgu Marcina Lutra[8]. Nie dziwi zatem fakt, iż Stalony-Dobrzański scenę tą zrealizował tyko raz, w witrażu do kościoła ewangelicko-augsburskiego pw. Św. Trójcy w Warszawie (1961) [il. 5]. Zobrazowana została w kwaterach ulokowanych w trzech dolnych rzędach przeszklenia, którego głównym tematem ikonograficznym jest *Chrzest Chrystusa*. Scena ukazująca *Chrystusa błogosławiącego dzieci* została rozproszona na oddzielne kwatery, które obrazują: Chrystusa Pantokratora, ośmioro dzieci różnych narodów błogosławionych przez Chrystusa, dziecko z rozpostartymi ramionami przyjmujące błogosławieństwo, ojca z dzieckiem na ramieniu oraz matkę z dzieckiem na ramieniu.

Przeszklenia zaprojektowane przez Stalony-Dobrzańskiego do wnętrza kościoła protestanckiego w Warszawie są przykładem doskonałej orientacji artysty w głównych założeniach tego wyznania. Wczytując się w jego pięć podstawowych zasad wyraźnie nawiązał do zasady *sola scriptura*, wedle którego Słowo Boże jest ostatecznym i rozstrzygającym autorytetem Kościoła w kwestiach wiary. Dlatego też w witrażach zaprojektowanych dla wnętrza protestanckiego w prostokątnych polach rozmieścił naprzemiennie sceny figuralne i kwatery wypełnione cytatami z Pisma Świętego. Przy scenie obrazującej *Chrystusa błogosławiącego dzieci* znajdują się fragmenty Ewangelii bezpośrednio odnoszące się do dzieci oraz ich niewinności: „Błogosławieni czystego serca, oni Boga oglądać będą" (Mt 5,8), „I przywoławszy dziecię Jezus postawił pośród nich, jeśli się nie staniecie jak dzieci nie

[8] C. D. Andersson, *Religiöse Bilder Cranachs im Dienste der Reformation,* [w:] *Humanismus und Reformation als kulturelle Kräfte in der deutschen Geschichte. Ein Tagungsbericht*, Berlin–New York 1981, s. 43–79.

wnidziecie do Królestwa" (Mt 18,2–3), „Dopuśćcie dziatki, nie zabraniajcie im do mnie przychodzić" (Mk 10,14)[9].

Dzieci jako Nieznani święci naszego czasu

Poruszającym tematem ikonograficznym w witrażach Stalony-Dobrzańskiego, realizowanych zarówno dla kościołów katolickich, jak i cerkwi prawosławnej są wizerunki *Nieznanych świętych naszego czasu*[10] – kobiet, mężczyzn oraz dzieci. Włączeni w poczet *Świętych Polskiego Millennium* jako bezimienne ofiary II wojny światowej ukazani zostali w pasiakach – wskazujących, iż są to więźniowie nazistowskich obozów. Umieszczona na odzieży naszywka z napisem N.N. – *nomen nominandum* (łac. nazwisko godne nazwania) jest skrótem określającym osobę, której tożsamość jest nieznana. Głowy anonimowych ofiar wojny otaczają czerwone nimby męczeństwa. Przy nich wypisano domniemaną datę śmierci, np. *1942* lub *1945*. Pojawia się też liczba *100 000*, krzyżyki oraz swastyka – wskazujące na niezliczoną liczbę osób poległych wskutek nazistowskiego okrucieństwa podczas II wojny światowej.

Przedstawienia nieznanej z imienia i nazwiska pary dzieci jako *Nieznanych świętych naszego czasu* – bezimiennych ofiar II wojny światowej można odnaleźć na jednym z przeszkleń Stalony-Dobrzańskiego wykonanym do cerkwi pw. św. Jana Klimaka na warszawskiej Woli (1977 – ok. 1983) [il. 6]. Dzieci zostały ukazane w towarzystwie kobiety – także ofiary wojennych zbrodni. Pamięć o niewinnie poległych właśnie w tym miejscu ma szczególne znaczenie. W pierwszych dniach wybuchu powstania warszawskiego w 1944 roku, podczas rzezi na Woli, zakładającej eksterminację ludności tej warszawskiej dzielnicy przez oddziały SS i policję niemiecką, hitlerowcy zamordowali służących w parafii księży, ich rodziny oraz dzieci z prawosławnego przytułku dla sierot. Stalony-Dobrzański niezaprzeczalnie znał historię tej parafii, z którą był związany od połowy lat 50. XX wieku poprzez kontakty z księdzem Jerzym Klingerem, proboszczem w latach 1956–1968[11].

Zastanawiające jest, dlaczego przy przedstawieniu bezimiennych ofiar II wojny światowej widnieje data 1942. Może ona sugerować, że artysta wprowadzając ten motyw ikonograficzny do kompozycji przeszklenia odnosił się zarówno do pamięci

[9] Przytaczam oryginalny zapis z inskrypcji witrażowych, w którym można zauważyć modyfikacje tekstu biblijnego wprowadzone przez Stalony-Dobrzańskiego, zapewne pod wpływem Biblii Gdańskiej.

[10] *Nieznani święci naszego czasu* są przedstawieni na witrażach w Annopolu, Bytomiu Odrzańskim, Warszawie-Woli.

[11] M. Lenczewski, *Cerkiew św. Jana Klimaka*, Warszawa 2000, s. 10; A. Siemieniec, *Projekty i realizacje witrażowe Adama Stalony-Dobrzańskiego dla warszawskich parafii prawosławnych*, „Sacrum et decorum" IX, 2016, s. 97–106.

ofiar rzezi na Woli, w tym dzieci, jak również wszystkich innych ludzi niewinnie zgładzonych w latach wojny, podkreślając dramatyczny los najmłodszych, niewinnych, bezbronnych istot, które zapłaciły najwyższą cenę – straciły życie u jego początku.

W Cerkwi prawosławnej w szczególny sposób trwa pamięć o męczennikach XX wieku, wśród których życie straciły także dzieci. Należy do nich 79 osób wyznania prawosławnego, które zginęły za wiarę w 1946 roku z rąk żołnierzy Romualda Rajsa, ps. „Bury". 25 lipca 2020 roku w monasterze św. Katarzyny Aleksandryjskiej, gdy obchodzone było święto Zaleszańskiej Ikony Bogarodzicy[12] do grona męczenników chełmskich i podlaskich dołączyli kolejni męczennicy, białoruscy prawosławni mieszkańcy Zaleszan i okolicznych wsi, wśród których były także kobiety, młodzież i dzieci[13]. Jak piszą siostry Domu Zakonnego w Zaleszanach: „[…] swoją postawą i niewinnie poniesioną ofiarą zaświadczyły o wierności Świętemu Prawosławiu, a tym samym przyjęły wieńce męczeńskiej chwały"[14]. Podczas uroczystości kanonizacyjnych poświęcono nowo powstałą ikonę *Sobór Męczenników Podlaskich*, na której widnieją Święci Męczennicy – przedstawiciele poszczególnych miejscowości, a wśród nich młodzież i dzieci[15].

Łucja, Hiacynta i Franciszek – świadkowie objawienia fatimskiego

Jedynym wizerunkiem maryjnym w witrażach Stalony-Dobrzańskiego nie wywodzącym się ze wschodniej tradycji ikonograficznej jest wyobrażenie Matki Bożej Fatimskiej. Ikonografia tego przedstawienia rozwinęła się w Kościele katolickim, który uznał autentyczność objawień maryjnych, mającego miejsce w Fatimie w dniach od 13 maja do 13 października 1917 roku. Świadkami objawień była trójka dzieci – Franciszek i Hiacynta Marto oraz Łucja dos Santos. Podczas tych wydarzeń Matka Boża Fatimska przekazała dzieciom trzy Tajemnice. Franciszek i Hiacynta zmarli niedługo po zdarzeniach. Zostali beatyfikowani 13 maja 2000 roku przez papieża Jana Pawła II, a ich kanonizację ogłosił 13 maja 2017 roku papież Franciszek. Łucja podjęła decyzję o wstąpieniu do zakonu karmelitanek, zmarła w 2005 roku.

Ikonograficzny wzorzec wizerunków Matki Bożej Fatimskiej został sporządzony na podstawie wyglądu figurek wykonanych wedle objawień przez hiszpańskie-

[12] *Zaleszańska Ikona Matki Bożej*, <http://zaleszany.cerkiew.pl/zaleszanska-ikona-matki-bozej/> [26.09.2020].

[13] A. Radziukiewicz, *Cerkiew kanonizowała nowych męczenników*, 27 VII 2020, <https://przegladprawoslawny.pl/2020/07/27/cerkiew-kanonizowala-nowych-meczennikow/> [29.09. 2020].

[14] Biskup hajnowski Paweł uczestniczył w uroczystościach w Zaleszanach, 28 VII 2020, <http://dekanat-hajnowski.pl/index.php/2020/07/28/biskup-hajnowski-pawel-uczestniczyl-w-uroczystosciach-w-zaleszanach/> [20.01.2021].

[15] Ibidem.

go rzeźbiarza Jose Ferreira Thedima (1892–1971) w 1920, a następnie 1946 roku. Maryja, młoda kobieta o smukłej sylwetce, pięknej, ale smutnej twarzy, ubrana jest w białą suknię i płaszcz (stanowiący zarazem welon) ozdobione na krańcach delikatnym złotym ornamentem. Stoi na obłoku, w złożonych dłoniach trzyma perłowy różaniec z dużym krucyfiksem, a jej głowę wieńczy złota korona. Malarskie wersje wizerunku Matki Bożej Fatimskiej ukazują Ją także w momentach objawień. Wówczas u Jej stóp klęczy troje dzieci – Hiacynta, Łucja i Franciszek. Ona sama ukazywana jest na obłoku zawieszonym nad skalnym dębem[16].

Stalony-Dobrzański wizerunek ten zobrazował w witrażu południowego ramienia transeptu kościoła w Stalowej Woli-Rozwadowie pw. Matki Bożej Szkaplerznej (1955) [il. 7]. Zdystansował się nieco od obowiązującej w tradycji katolickiej konwencji tego wizerunku, a przez materię witrażu i właściwą dla swojej twórczości manierę artystyczną zbliżył go do typu przedstawień maryjnych znanych ze średniowiecznych witraży oraz malarstwa ikonowego. Znamienny jest także sposób opracowania twarzy Maryi. Stalony-Dobrzański odszedł w nim od realistycznej, a w wersjach malarskich dość lirycznej konwencji oblicza Matki Bożej Fatimskiej. Jej szklany wizerunek cechuje dostojna powściągliwość, podkreślona ciemną karnacją twarzy, której detale wyrysowano delikatną, czarną kreską. Duże oczy, wąski nos i małe usta Maryi wskazują na inspiracje sztuką ikony. W dłoniach o jaśniejszej kolorystyce Maryja trzyma czerwony różaniec, zakończony krzyżem o dwóch poprzecznych belkach. Sznur jego dziesiątek układa się w kształt serca. Stoi ona na sferycznie zaznaczonym obłoku, unoszącym się nad dębem. Księżyc pod Jej stopami jest ikonograficznym nawiązaniem do typu *Matki Bożej Immaculaty*. Głowę Maryi nie wieńczy korona, lecz otacza granatowy nimb.

Pod drzewem, nad którym ukazała się Maryja, przedstawiono dzieci, świadków objawienia – stojącą najbliżej Łucję oraz klęczących nieco niżej Hiacyntę i Franciszka. Wznoszą one ręce w gestach modlitwy i zadziwienia. Towarzyszą im fragmenty pieśni *Bogurodzica*. Postać Maryi, ukazanej na abstrakcyjnym tle, otaczają symboliczne zobrazowania epitetów Matki Bożej z Godzinek. W ostrołucznym zamknięciu przeszklenia ukazano chór sześciu aniołów, podtrzymujących symboliczną koronę ze słów: „BOGARODZICA DZIEWICA BOGIEM SŁAWIONA MARYA". W związku ze znanym z objawień fatimskich określeniem Marii jako Matki Bożej Różańcowej, postać Matki Bożej Fatimskiej w rozwadowskim witrażu otoczona została piętnastoma scenami, obrazującymi tajemnice trzech części różańca – radosnej, bolesnej oraz chwalebnej. Modlitwa różańcowa została bowiem w trakcie objawień zalecona jako modlitwa przebłagalna za grzechy świata.

[16] J. C. das Neves, *Stulecie fatimskie*, tłum. G. Borowski, Kraków 2017, s. 47; K. Kuźmak, *Fatimska Matka Boża*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, red. L. Bieńkowski i in., Lublin 1989.

Oprócz omówionych tematów związanych z dziecięctwem Marii i Jezusa w twórczości witrażowej Stalony-Dobrzańskiego odnaleźć można jeszcze takie sceny jak: *Narodzenie Marii*, *Ofiarowanie Pańskie*, *Ucieczka do Egiptu*, *Powrót do Nazaretu*, czy też *Odnalezienie Jezusa w świątyni*. Tematy te zawarte są zarówno w przeszkleniach realizowanych do cerkwi prawosławnych, jak i kościołów katolickich.

Sztuka witrażu Adama Stalony-Dobrzańskiego, oprócz wysokiego poziomu artystycznego, niesie ze sobą szczególne treści duchowe, wypływające z uniwersalnych wartości chrześcijańskich, istniejących ponad podziałami religijnymi czy narodowościowymi. Łączy tradycje zachodniego i wschodniego chrześcijaństwa. Stalony-Dobrzański, świadomy ogromnego dziedzictwa sztuki sakralnej, dzieli się jej doświadczeniem określając osobisty i oryginalny styl swojego witrażownictwa.

Twórczość artysty w obecnej chwili wciąż wytycza wiele kierunków badań. Pomimo prac zogniskowanych na witrażownictwie, na głębszą analizę oczekują jego polichromie sakralne, prace z zakresu grafiki użytkowej, czy też artystyczne dokonania w dziedzinie liternictwa. Czas obecny to czas szczególny, ponieważ odchodzi pokolenie artysty, pamiętające i mogące utrwalić fakty związane z powstawaniem jego dzieła w narodowej pamięci. W obliczu powszechnie dyskutowanej artystycznej jakości współczesnej sztuki sakralnej wydaje się konieczne przywrócenie postaci i dzieła Stalony-Dobrzańskiego na karty polskiej historii sztuki.

Spis ilustracji – witraże Adama Stalony-Dobrzańskiego

1. Gródek, cerkiew pw. Narodzenia NMP – *Wprowadzenie Bogurodzicy do świątyni.*
2. Gródek, cerkiew pw. Narodzenia NMP – *Narodzenie Jezusa Chrystusa*.
3. Warszawa, Rezydencja Prawosławnego Metropolity Warszawskiego – *Św. Zofia z córkami Wiarą, Nadzieją i Miłością.*
4. Stalowa Wola-Rozwadów, kościół pw. MB Szkaplerznej – *Anioł Stróż (Arch. Rafał z Tobiaszem).*
5. Warszawa, kościół pw. Św. Trójcy – *Chrystus błogosławiący dzieci.*
6. Warszawa-Wola, cerkiew pw. Jana Klimaka – *Nieznani święci naszego czasu.*
7. Stalowa Wola-Rozwadów, kościół pw. MB Szkaplerznej – *MB Fatimska.*

SUMMARY

Anna Siemieniec

The Presentations of Children in the Iconography of Adam Stalony-Dobrzański

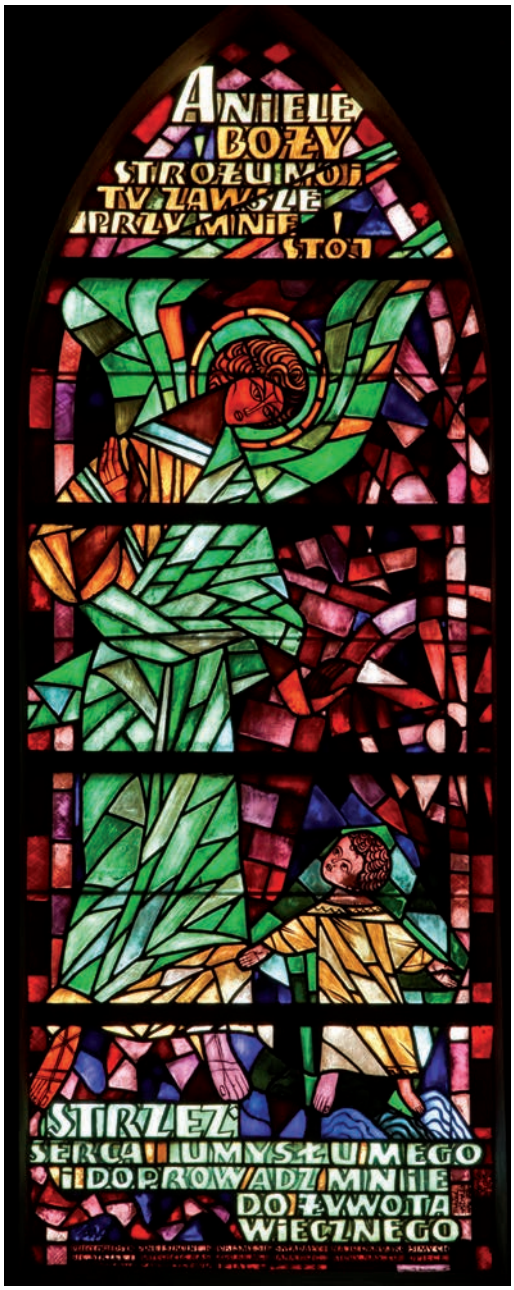
Keywords: Adam Stalony-Dobrzański, Stained glass, Iconography, Orthodox art

Adam Stalony-Dobrzański is an Orthodox artist who significantly influenced the image of the Orthodox art in the second half of the 20th century in Poland, and at the same time contributed to the renaissance of Byzantine-Ruthenian iconography. By popularizing the form of a stained glass window as an element of the Orthodox church interiors, he extended the tradition of Eastern Christian art, finding a medium in the form of glass and lead to express the mystery of the icon. He is the author of at least 342 stained glass compositions made for Orthodox, Catholic and Protestant churches. The multitude of iconographic themes appearing in Stalony-Dobrzański's stained glass windows – referring to the centuries-old tradition of Christian art – features representations of children. These are the scenes showing the childhood of Jesus and Mary (the Orthodox church of the Nativity of the Blessed Virgin Mary in Gródek), presentations of St. Sophia with Faith, Hope and Love (the Holy Trinity Cathedral in Hajnówka, the House of the Metropolitan in Warsaw), the image of *the Guardian Angel leading a child* (the Catholic church of Our Lady of the Scapular in Stalowa Wola-Rozwadów) or *Christ blessing children* (the Evangelical-Augsburg Church of Holy Trinity in Warsaw). A kind of iconographic novelty is introduced here with depictions of children as *Unknown Saints of our time* (the Orthodox church of St John Climacus in Warsaw). In the stained glass windows, we also find images of Jacinta, Francisco and Lucia – three children who witnessed the apparitions of The Blessed Virgin Mary in Fatima, recognized by the Catholic Church.

Il. 1. Gródek, cerkiew pw. Narodzenia NMP – *Wprowadzenie Bogurodzicy do świątyni.*

Il. 2. Gródek, cerkiew pw. Narodzenia NMP – *Narodzenie Jezusa Chrystusa.*

Il. 3. Warszawa, Rezydencja Prawosławnego Metropolity Warszawskiego – *Św. Zofia z córkami Wiarą, Nadzieją i Miłością.*



Il. 4. Stalowa Wola-Rozwadów, kościół pw. MB Szkaplerznej – *Anioł Stróż (Arch. Rafał z Tobiaszem).*

Il. 7. Stalowa Wola-Rozwadów, kościół pw. MB Szkaplerznej – *MB Fatimska.*

Il. 5. Warszawa, kościół pw. Św. Trójcy – *Chrystus błogosławiący dzieci.*

Il. 6. Warszawa-Wola, cerkiew pw. Jana Klimaka – *Nieznani święci naszego czasu.*

Latopisy Akademii Supraskiej
11

Hieromnich Pantelejmon (Karczewski)
ORCID ID: 0000-0003-0829-1781

Obraz świętych dzieci-męczenników w prawosławnej hymnografii

Słowa kluczowe: dziecko, męczennik, hymnografia, niewinność, prawosławie, chrześcijaństwo wschodnie

W Ewangelii św. Mateusza czytamy słowa Chrystusa: „Pozwólcie dzieciom przychodzić do Mnie, nie przeszkadzajcie im; do takich bowiem należy królestwo Boże" (Mt 10,14). Wiek dziecięcy stanowi wyjątkowy czas w życiu człowieka, nacechowany przede wszystkim niewinnością, cnotliwością i brakiem zepsucia przez grzech.

Dzieci w Piśmie Świętym i historii chrześcijaństwa

Tematyka dzieci, ich relacji z rodzeństwem i rodzicami stosunkowo często pojawia się już w Starym Testamencie, przykładem służy wezwanie przez Boga Abrahama do złożenia ofiary z Izaaka, losy synów Jakuba, narodziny Mojżesza, Samuela, męczeństwo braci Machabeuszy i historia trzech młodzieńców w piecu ognistym. Ostatni z tematów ma szeroką reprezentację w prawosławnej hymnografii, a jednocześnie jest jedną z najczęściej przywoływanych podczas nabożeństw starotestamentowych historii.

Nowotestamentowa historia biblijna rozpoczyna się dwoma cudownymi narodzinami dzieci – św. Jana Chrzciciela i Jezusa Chrystusa, wcielonego Syna Bożego. Do dziejów zbawienia ludzkości zaliczyć trzeba także nieobecne w Piśmie Świętym, acz opisane w apokryfach narodziny Najświętszej Bogurodzicy. Wszystkie ze wspomnianych wydarzeń mają swoją reprezentację heortologiczną. Mowa nie tylko o świętach narodzin (Narodzenie św. Jana Chrzciciela – 24 czerwca, Narodzenie Bogurodzicy – 8 września, Narodzenie Chrystusa – 25 grudnia), lecz także o poczęciach każdej z Osób (Poczęcie św. Jana Chrzciciela – 23 września, Poczęcie

Bogurodzicy – 9 grudnia, Zwiastowanie Bogurodzicy będące Wcieleniem Syna Bożego – 25 marca), a także innych wydarzeniach, których tematyka hymnograficzna podkreśla dziecięcy etap życia (Wprowadzenie Bogurodzicy do świątyni – 21 listopada, Obrzezanie Pańskie – 1 stycznia, Spotkanie Pańskie – 2 lutego). Narodzinom Chrystusa towarzyszyło zabicie przez Heroda dużej liczby dzieci, które stały się pierwszymi męczennikami określanymi mianem dzieci betlejemskich.

Historia chrześcijaństwa pokazała wiele innych świętych dzieci, które także w młodym wieku oddały życie za Chrystusa. Do bardziej znanych dzieci-męczenników z pierwszych wieków należą chociażby: św. Cyryk (syn św. Julity), święte siostry Wiara, Nadzieja, Miłość (córki św. Zofii), św. Celsus (syn św. Perpetui, uczeń św. Nazariusza). W późniejszych wiekach powołano na ołtarze kolejne święte dzieci, czczone często jedynie lokalnie. Jednym z bardziej czczonych świętych prawosławnych w Polsce jest św. Gabriel Zabłudowski, mający w swoim tytule określenie „dziecko" (мученик младенец Гавриил). Wśród świętych rosyjskich mowa chociażby o św. Artemiuszu Werkolskim i św. Dymitrze Carewiczu. Można podać także przykłady świętych męczenników, którzy dziećmi nie byli, ale zaliczali się do ludzi w wieku młodzieńczym – św. Tekla, św. Agnieszka, św. Akwilina, św. Eulalia z Meridy, św. Geroncjusz Peczerski, św. Piotr Aleut.

Wszystkie wspomniane tematy biblijne oraz historie życia wymienionych świętych przeniknęły do prawosławnego nabożeństwa, znajdując odbicie w sztuce religijnej – ikonografii i hymnografii. Teksty nabożeństw szczególnie bogate w tego rodzaju wątki i tematy są dostosowane do konkretnego czasu w roku liturgicznym. Niniejsze opracowanie prezentuje główne motywy nabożeństw ku czci świętych dzieci męczenników.

Obrzęd pogrzebu dziecka

Kościół prawosławny rozróżnia cztery rodzaje obrzędu pogrzebu w zależności od wieku lub stanu osoby zmarłej – pogrzeb osoby świeckiej, dziecka (do lat 7), mnicha, kapłana. Każdy z nich ma inny przebieg i inną treść tekstów modlitewnych, które dostosowane są tematycznie do poszczególnych grup.

Warto odnotować cztery tematy z obrzędu pogrzebu dziecka, do których odnosi się hymnografia ku czci świętych dzieci. Teksty przedstawiają dziecko jako istotę niewinną, niemającą w sobie zła, co wynika z faktu, że dziecko nie doświadczyło uciech świata i bardzo szybko skończyło swoje ziemskie życie. Stanowi to kontrast wobec obrzędu pogrzebu ludzi dorosłych, gdzie wiele miejsca poświęca się tematyce przemijalności i nietrwałości szczęścia ziemskiego świata. Hymny śpiewane i czytane w trakcie pogrzebu próbują również uśmierzyć ból opłakujących

utratę dziecka rodziców, a także pocieszają wszystkich, którym nie jest obojętna przedwczesna i bolesna śmierć.

Dziecięca niewinność

Na określenie tego stanu hymny używają różnych terminów. W pierwszej pieśni kanonu pogrzebu modlący zwracają się do Chrystusa słowami: „Przed zakosztowaniem ziemskich słodyczy przyjąłeś, Chryste Zbawco, nieskalane dziecko, któremu daj wieczne dobra jako miłujący człowieka”[1]. Cerkiewnosłowiański tekst stosuje wobec dziecka epitet „непорочный”, to znaczy „nieskalany”. W troparionie trzeciej pieśni kanonu pojawia się synonimiczny przymiotnik „czysty” w stopniu najwyższym („чистейший” = „najczystszy”): „Panie, uczyń uczestnikiem niebieskich pałaców i świetlistego pokoju, i najświętszego chóru świętych to najczystsze dziecko”[2].

Niedoświadczenie uciech świata

Źródłem niewinności i nieskalaności dziecka jest nieznajomość fałszywych radości świata, związanych często z grzechem. Czytamy o tym zarówno w kanonie, jak i w sticherze „na całowanie” (śpiewanej podczas pożegnania bliskich ze zmarłym). Podmiot liryczny w jednym z troparionów pieśni pierwszej zwraca się do Chrystusa: „Przed zakosztowaniem ziemskich słodyczy przyjąłeś, Chryste Zbawco, nieskalane dziecko, któremu daj wieczne dobra jako Przyjaciel człowieka”[3]. W sticherze natomiast śmierć dziecka nazywana jest ulgą, gdyż chroni je od kontaktu ze złem życia i ratuje od zniszczenia powodowanego przez grzech[4].

Niemożliwość poznania radości świata przez zmarłe dziecko w naturalny sposób rodzi chęć wynagrodzenia tej straty. Podmiot liryczny zwraca się więc w trzeciej pieśni kanonu do Chrystusa: „Prosimy Cię, abyś tego, który nie zakosztował ziemskich słodyczy, szczodrze obdarzył dobrami nadprzyrodzonymi”[5]. Dobra nadprzyrodzone, niebiańskie radości traktowane są jako nagroda, rekompensata otrzymana w zamian za przedwczesną utratę dóbr ziemskich. W czwartej pieśni kanonu podmiot liryczny jeszcze wyraźniej kontrastuje obie rzeczywistości, prosząc modlitewnie: „Władco, pozbawiłeś dziecko ziemskich rozkoszy, więc uczyń je godnym niebieskich dóbr, jako sprawiedliwy Sędzia”[6].

---

[1] *Euchologion*, t. 1, Warszawa 2016, s. 432.

[2] Ibidem, s. 433.

[3] *Obrzęd pogrzebu dzieci*, s. 3 (nlb.), por. on-line: <http://liturgia.cerkiew.pl/euch/pogrzeb/dzieci.pdf> [20.10.2020].

[4] *Euchologion…*, s. 449.

[5] *Obrzęd pogrzebu...*, s. 4.

[6] *Euchologion…*, s. 436.

Smutek rodziców

Smutek po utracie bliskiej osoby jest naturalną reakcją człowieka i w żaden sposób nie jest potępiany przez Kościół. Nabożeństwo pogrzebowe ma jednak za zadanie ukazać śmierć w pojmowaniu teologicznym, by pomóc zrozumieć jej sens i choć trochę uśmierzyć ból rodziców. Hymnografia obrzędu często „nie wpisuje się w ludzkie parametry postrzegania śmierci, a tym bardziej śmierci dziecka. Postrzega ją jako błogosławieństwo i zaliczenie w poczet wybranych”[7].

Fakt przeżywania przez rodziców smutku, którego niemal nic nie jest w stanie uśmierzyć, konstatują ikosy, będące częścią składową kontakionu śpiewanego po szóstej pieśni kanonu. Podmiot liryczny stwierdza: „Nic nie współczuje bardziej niż matka i nic nie wzrusza się bardziej niż ojciec, albowiem łona ich są smutne, gdy dzieci stąd odchodzą, wielki smutek jest w sercach rodziców ze względu na dziecko”[8]. W dalszej części rozwinięty jest temat żalu, jaki przeżywa matka, która nosiła dziecko w swoim łonie: „Często drżą nad grobem piersi matki i mówią: O mój synu i dziecię słodkie, czy nie słyszysz Twojej matki, co mówi? Oto łono, które cię nosiło”[9]. Cytowany fragment koresponduje z wielkopiątkowym liturgicznym motywem Stabat Mater – hymnami opisującymi współcierpienia Bogurodzicy stojącej pod krzyżem Chrystusowym. Ona także nazywa Zbawiciela w tekstach hymnów mianem „dziecię słodkie”, Ona także wylewa łzy widząc mękę i śmierć Swojego Syna.

Nabożeństwo pogrzebowe wzywa wiernych nie tylko do modlitwy w intencji zmarłego dziecka, ale także pragnie pocieszyć opłakujących śmierć rodziców. Tłumaczy teologiczny sens śmierci, a także fakt, że śmierć w młodym wieku jest w eschatologicznym sensie błogosławieństwem. W jednym z troparionów siódmej pieśni kanonu podmiot zwraca się do umarłego dziecka: „Przyczyną smutku okazało się dla kochających ciebie odejście twoje, ale dla ciebie jest ono przyczyną radości i wesela, odziedziczysz bowiem, dziecko, żywot wieczny”[10]. Kontrast zastosowany w cytowanym fragmencie pokazuje, że smutek i łzy są jedynie tymczasową i bardzo ludzką konsekwencją przedwczesnego odejścia. W perspektywie Bożej zmarłe dziecko staje się uczestnikiem życia wiecznego. W ósmej pieśni kanonu podmiot mówi do dziecka: „Twoje odejście zaprawdę było dla nas przyczyną bólu i łez, bowiem przed zakosztowaniem w życiu tym słodyczy porzuciłeś ziemię i łona rodziców”[11]. W hymnie łzy związane z opłakiwaniem utraty dziecka znajdują swoją

[7] Abp Jerzy (Pańkowski), *Śmierć, pogrzeb i modlitwa za zmarłych w Kościele prawosławnym*, Warszawa 2018, s. 99.

[8] *Euchologion…*, s. 440.

[9] Ibidem.

[10] Ibidem, s. 441–442.

[11] Ibidem, s. 442–443.

przyczynę w niezaznaniu przez nie radości życia, odejścia z ziemi i od kochających rodziców. W rzeczywistości eschatologicznej te wydarzenia stają się jednak przyczyną zbawienia i opisywanego w poprzednim cytowanym tekście odziedziczenia żywota wiecznego.

W kontekście słów wypowiadanych w hymnach przez rodziców czy społeczność żegnającą umarłe dziecko w sposób wyjątkowy rozbrzmiewają słowa samego dziecka. W jednym z hymnów to jemu zostaje oddany głos. W piątej pieśni kanonu czytamy: „Nie płaczcie nade mną, albowiem niczego godnego płaczu nie rozpocząłem, raczej płaczcie nad samymi sobą grzesznikami, krewni i przyjaciele, woła zmarłe dziecko: abyście nie zakosztowali męki"[12]. W obrzędzie umarłe dziecko zdaje się w pełni rozumieć sens śmierci, jako przejścia do innej, wiecznej rzeczywistości. Próbuje uspokajać płacz rodziców i innych osób przeżywających odejście i zachęca wszystkich do skruchy i modlitwy w intencji samych siebie. Nie sposób nie zauważyć w cytowanym hymnie aluzji do kanonu Wielkiej Soboty, w którego dziewiątej pieśni Chrystus zwraca się do Swojej Najświętszej Matki słowami „Nie płacz nade Mną, Matko, widząc mnie w grobie…"[13]. Fakt ponownego nawiązania do tematyki cierpienia Matki Bożej pod krzyżem dodatkowo wskazuje na empiryczną wiedzę Bogurodzicy na temat utraty dziecka, co ma zainspirować do modlitwy właśnie do Niej, a także podkreśla chrystocentryczność każdej śmierci.

Smutek innych osób

Mimo iż śmierć dziecka najbardziej opłakują jego rodzice i bliscy, to jednak jest to wydarzenie budzące smutek i współczucie także innych ludzi – i o wiele bardziej niż śmierć osoby w dojrzałym czy podeszłym wieku.

W jednej ze sticher śpiewanych w momencie, gdy uczestnicy pogrzebu żegnają się z dzieckiem, słyszymy – „O, któż nie zapłacze, dziecię moje, nad twoim odejściem z tego życia, gdy jako niedojrzałe dziecko z matczynych objęć teraz jak ptak szybko uleciałeś i uciekłeś do Stwórcy wszystkich?"[14]. Cytowany fragment to pytanie retoryczne podmiotu sugerujące, że każdy ze smutkiem i łzami przyjmuje przedwczesną śmierć młodej osoby.

---

[12] *Euchologion…*, s. 437–438.
[13] *Wielki Tydzień i święto Paschy w Kościele Prawosławnym*, Kraków 2003, s. 137.
[14] *Euchologion…*, s. 448–449.

Teksty liturgiczne ku czci dzieci-męczenników

Analiza tekstów nabożeństw ku czci wybranych dzieci-męczenników pozwala na wyodrębnienie głównych tematów, na które zwracali uwagę hymnografowie. Cztery z nich pokrywają się z treścią nabożeństwa pogrzebu dziecka (często jednak w martyrologicznej interpretacji: 1) niewinność dziecka, 2) niedoświadczenie radości świata, 3) reakcja rodziców, 4) reakcja ludzi słyszących o śmierci dziecka. Cztery następne motywy dotyczą jedynie kanonizowanych dzieci. W tekstach podkreślana jest: 5) mądrość świętego dziecka, 6) dwie podstawowe i pozornie kontrastujące ze sobą cechy męczennika – jego młody wiek i bezbronność, a także męstwo i siła wiary, 7) wstawiennicza modlitewna siła męczennika w intencji innych dzieci, 8) szczególna zdolność do pocieszania cierpiących matek.

Dziecięca niewinność

Hymnografia sławiąca święte dzieci podkreśla ich niewinność wynikającą z wieku. Częstym przymiotnikiem używanym w odniesieniu do dzieci jest grecki termin „ἀπειρόκακος" (cs. неискусозлобный). Choć w polskim tłumaczeniu wykorzystano określenie „niewinny", to jednak znaczenie wyrazu w języku greckim i cerkiewnosłowiańskim jest znacznie głębsze. Wskazuje ono bowiem, że osoba określana tym przymiotnikiem nie doświadczyła zła, nie zaznała grzechu, ani złości, pozostając wolna od skalania. W tekstach liturgicznych ten przymiotnik występuje chociażby w kontekście dzieci betlejemskich. W nabożeństwie ku ich czci (29 grudnia) czytamy: „[Herod] zabił mnóstwo niewinnych dzieci, które uczynił męczennikami"[15]. Tak samo określane są dzieci, które witały Chrystusa wjeżdżającego na osiołku do Jerozolimy. W pierwszej sticherze na litii wieczerni Niedzieli Palmowej śpiewamy: „Najświętszy Duch, który apostołów nauczył mówić obcymi językami, nakazuje niewinnym dzieciom hebrajskim wołać: Hosanna na wysokościach! Błogosławiony, który idzie, Król Izraela!"[16].

Podobnym do poprzedniego określenia jest rzeczownik „ἀκακία" (cs. незлобие) oznaczający zaprzeczenie zła, złości, nieprawości. Najbliższym znaczeniowo polskim terminem oddającym sens słowa jest „łagodność". Słowo to pada w pierwszym kontakionie akatystu ku czci męczennika Gabriela Zabłudowskiego: „wy-

[15] *Минея. Декабрь. Часть вторая*, Moskwa 1982, s. 434. Tłumaczenie tekstów na język polski autora artykułu.

[16] *Wjazd Pana do Jerozolimy. Niedziela Palmowa*, por. on-line: <http://www.liturgia.cerkiew.pl/pages/File/docs/festum-23-wjazd.pdf> [20.10.2020], s. 2.

chwalmy w pieśniach ciebie, twoją dziecięcą łagodność i twe godne szacunku cierpienia”[17]

Innym przymiotnikiem wskazującym na dziecięcą niewinność jest termin „ἄμωμος” (cs. непорочный), pochodzący od słowa oznaczającego skazę, zmazę, zanieczyszczenie, skalanie. Święte dziecko jest zatem nieskalane. Tak określany jest m.in. Gabriel Zabłudowski. W drugiej sticherze na wieczerni ku jego czci występuje określenie „nieskalane dziecko”[18]. Epitet ten użyty jest także na początku trzynastego kontakionu z akatystu ku czci tego samego świętego” „O, nieskalany męczenniku Chrystusowy Gabrielu”[19], czy w jednej z apostrof wychwalających męczennika w ikosie ósmym: „Witaj, nieskalany w twoim zaśnięciu”[20]. W modlitwie do męczennika Gabriela, czytanej na zakończenie celebrowania akatystu, wierni zwracają się do świętego dziecka, podkreślając ponownie jego łagodność: „Dziecięcej łagodności stróżu i męczeńskiego bohaterstwa przykładzie, błogosławiony Gabrielu”[21]. Święty Aleksy – najmłodszy z członków carskiej rodziny (1918 r.) – określany jest w sticherze na wieczerni, jako „baranek nieskalany”[22]. Hymny określają święte dziecko jako czyste lub wręcz najczystsze. W trzecim ikosie akatystu ku czci św. Gabriela podmiot liryczny kieruje do niego modlitewne pozdrowienie „Witaj, ptaszyno czysta, do gniazd niebiańskich przyjęta”[23]. W każdym ikosie powtarza się refren, zwykle śpiewany uroczyście przez wszystkich wiernych zgromadzonych na modlitwie: „Witaj, Gabrielu, męczenniku Chrystusowy i dziecię najczystsze”[24].

Niedoświadczenie uciech świata

Podobnie jak teksty obrzędu pogrzebu, hymny ku czci świętych dzieci wspominają, że omawiana święta postać z uwagi na swój młody wiek nie zakosztowała jeszcze doczesnego świata wraz z jego pozornymi uciechami, nie popełniła także żadnego złego czynu. Temat ten ściśle wiąże się z omawianą w poprzedniej sekcji dziecięcą niewinnością. W pierwszym ikosie akatystu ku czci męczennika Gabriela wierni zwracają się do niego modlitewnie: „Jako Anioł światłości objawi-

[17] *Akatyst, życie i męczeństwo św. Gabriela Zabłudowskiego*, Białystok 2002, s. 5.

[18] *Miesiąca kwietnia 20 dnia. Świętego dziecka męczennika Gabriela Zabłudowskiego*, por. on-line: <http://www.liturgia.cerkiew.pl/pages/File/docs/festum-21-gabriel.pdf > [20.10.2020] , s. 1.

[19] *Akatyst, życie…*, s. 43.

[20] Ibidem, s. 19.

[21] Ibidem, s. 45.

[22] *Служба святым царственным страстотерпцам. Текст утвержден Священным Синодом Русской Православной Церкви 26 января 2001 года* (журнал б/н), por. on-line: <https://azbyka.ru/days/worship/645> [20.10.2020].

[23] *Akatyst, życie…*, s. 17

[24] Ibidem, s. 11.

łeś się na ziemi, Gabrielu, bowiem będąc młodzieńcem żadnej niegodziwości nie popełniłeś"[25]. Omawiany motyw znalazł się w apostrofach czwartego ikosu akatystu. W jednej z nich śpiewamy: „Witaj, młoda gałązko, która rozkoszy tego świata nie zasmakowała"[26]. Warto wyjaśnić, iż cerkiewnosłowiański oryginał („Радуйся, младая ветве искуса мирских сластей не вкусившая"[27]) zawiera jeszcze słowo „doświadczenie". W znaczeniu dosłownym owa młoda gałązka nie doświadczyła jeszcze rozkoszy tego świata. Podobną myśl przedstawia jedno z pozdrowień modlitewnych z drugiego ikosu aktystu ku czci św. Artemiusza Werkolskiego: „Witaj, który nie doświadczyłeś rozkoszy świata"[28].

Modlitewne zwroty wyrażają także wspomnianą przy okazji obrzędu pogrzebu myśl, że osiągnięcie przez młodego męczennika Królestwa Niebiańskiego jest swego rodzaju rekompensatą za utracenie przezeń radości doczesnych. W akatyście do św. Gabriela (ikos czwarty) śpiewamy: „Witaj, ziemskich dóbr pozbawiony – aby niebiańskich stać się uczestnikiem"[29]. W akatyście do św. Artemiusza (ikos trzeci) padają słowa: „Witaj, któryś za ziemską utratę został pocieszony rajskimi rozkoszami"[30]. Podobna myśl prezentowana jest w tekście nabożeństwa ku czci rosyjskiego świętego Dymitra Carewicza w drugiej sticherze wieczerni: „zamiast tego, co zniszczalne i przemijające, przyjąłeś to, co niezniszczalne i wieczne"[31].

Reakcja rodziców

O ile w nabożeństwie pogrzebu dziecka opisywany jest smutek rodziców, a teksty modlitewne podejmują próbę pocieszenia, tłumacząc teologiczny sens śmierci, o tyle hymny ku czci dzieci-męczenników poruszają o wiele głębsze tematy, rozwijając tematykę udziału rodziców w eschatologicznej radości młodego cierpiętnika. Fragmenty tekstów liturgicznych mówiące o rodzicach można podzielić na trzy kategorie: 1) traktujące o smutku rodziców po utracie dziecka; 2) o smutku rodziców przemienionym w radość; 3) o pokrzepianiu dziecka idącego na męczeńską śmierć.

---

[25] *Akatyst, życie…*, s. 5.

[26] Ibidem, s. 19. Por. też drugi troparion piątej pieśni kanonu w obrzędzie pogrzebu.

[27] Ibidem.

[28] *Акафист святому праведному Артемию, Веркольскому чудотворцу*, por. on-line: <https://akafistnik.ru/akafisty-russkim-svyatym/akafist-svyatomu-pravednomu-artemiyu-verkolskomu-chudotvortsu/> [14.11.2020].

[29] *Akatyst, życie…*, s. 19.

[30] *Акафист святому праведному Артемию* […].

[31] *Месяца тогоже в 15-й день*, por. on-line: <https://pravoslavie.ru/docs/may15-de5533.pdf> [14.11.2020], s. 23.

Smutek rodziców

Dzieci idące na męczeńską śmierć są zabierane od rodziców. Mówi o tym doksastikon na „Panie, do Ciebie wołam" wieczerni ku czci męczenników betlejemskich autorstwa św. Andrzeja z Krety: „Herod niegodziwy, widząc gwiazdę świecącą bardziej niż całe stworzenie, trwożył się i niemowlęta ssące jeszcze mleko wyrwał z matczynych objęć"[32]. Śmierć dziecka jest dla rodziców źródłem smutku, o czym czytamy w jednej z apostrof czwartego ikosu akatystu ku czci św. Gabriela: „Witaj, który swą przedwczesną śmiercią serca ojca i matki zasmuciłeś"[33]. W przypadku świętych Julity i Cyryka (matki i syna), którzy ponieśli męczeńską śmierć, hymnografia wychwala podwójny wyczyn świętej, podwójny akt męczeństwa (τὸ μαρτύριον διπλοῦν[34]), ponieważ matka tuż przed śmiercią była świadkiem śmierci własnego dziecka: „Oczami zaś swymi widziałaś śmierć syna, przez co podwójne męczeństwo przeszłaś, o Julito"[35].

Niektóre z hymnów poruszają temat pocieszania rodziców po męczeńskiej śmierci dziecka, albo jeszcze w trakcie aktu męczeństwa. W doksastikonie na wieczerni (śpiewanym na apostychesach) ku czci świętych Julity i Cyryka młody męczennik zwraca się do matki z pocieszającymi słowami: „Przestań płakać, o Matko moja. Stwórca patrzy z góry i zbawi dusze nasze"[36]. W nabożeństwie ku czci męczennika Gabriela podmiot liryczny, którym są modlący się wierni, zwraca się w jednej ze sticher do rodziców świętego: „Nie płaczcie, rodzice zabitego dziecka, którego zimne ciało przez ptaki drapieżne cudownie ochraniane znaleźliście, nie płaczcie i nie łkajcie, albowiem dziecię wasze jest już z aniołami, a jego ciało okazało się niedostępne dla zepsucia i na wieki pozostanie dla wszystkich wiernych źródłem uleczeń, na przekonanie o wierze prawdziwej i na zbawienie dusz naszych"[37]. Warto dodać, że przytaczana stichera jest rzadkim przykładem tekstu modlitewnego, w którym zwracamy się do niekanonizowanych rodziców świętego.

Smutek rodziców przemieniony w radość

Hymnografia ku czci wspomnianego św. Gabriela pokazuje bardzo wymownie, jak płacz rodziców, którzy utracili dziecko, przemienia się w radość z powodu świętości ich syna i jego wywyższenia. W kanonie jutrzni padają słowa: „Anastazja

[32] *Минея. Декабрь…*, s. 435.

[33] *Akatyst, życie…*, s. 19

[34] *ΤΗ ΙΕ' ΤΟΥ ΑΥΤΟΥ ΜΗΝΟΣ*, por. on-line: < http://www.christopherklitou.com/menaia_15_july_greek.htm> [16.11.2020].

[35] *Минея. Июль, Часть вторая*, Moskwa 1988, s. 133.

[36] *Минея. Июль…*, s. 133.

[37] *Miesiąca kwietnia 20 dnia…*, s. 1.

pokorna, matka męczennika Gabriela, z ojcem jego Piotrem pracowitym łzy przemienili na radość, widząc niewiędnącą chwałę swego dziecka"[38]. O przemianie płaczu w radość traktuje także jedna z apostrof czwartego ikosu akatystu ku czci tego samego świętego: „Witaj, albowiem ich [rodziców] smutek w wielką radość został przemieniony"[39]. Wspomnienie o przemianie smutku (łez) w radość ma swoje źródło w hymnografii wielkosobotniej i paschalnej, zwłaszcza w tekstach dotyczących świętych niewiast miroforów (kobiet niosących wonności).

W kanonie prezentowane są także słowa rodziców (Piotra i Anastazji), którzy sami mówią o radości z powodu konsekwencji męczeńskiej śmierci ich syna: „Okrutna jest męka, ale słodki jest raj. Bolesna jest na ziemi bezdzietność, ale niewyczerpana jest radość nasza – wołali rodzice Gabriela – bowiem od smutków ziemskich dziecię nasze przeszło do wiecznej radości"[40]. Tekst bazuje na kontraście – zestawia mękę i raj, bezdzietność i radość z powodu zbawienia syna. Radość rodziców przedstawiona jest z kolei jako efekt wiecznej radości, której uczestnikiem stał się młody męczennik.

Rodzice zachęcający do męczeństwa

Trzecią kategorią wspomnienia rodziców w hymnach na cześć młodych męczenników jest motyw pokrzepiania dzieci w ich męczeńskiej śmierci – umacnianie w wierze łączące się z namawianiem do przyjęcia wieńca chwały cierpiętnika Chrystusowego. Postawa taka ma swoje podstawy w Piśmie Świętym. Już w Starym Testamencie Abraham gotów był z miłości do Boga ofiarować swojego syna Izaaka (Rdz 22, 1–19). Męczennicy Machabeusze byli zachęcani do męczeństwa przez swoją matkę:

> Przede wszystkim zaś godna podziwu i trwałej pamięci była matka. Przyglądała się ona w ciągu jednego dnia śmierci siedmiu synów i zniosła to mężnie. Nadzieję bowiem pokładała w Panu. Pełna szlachetnych myśli, zagrzewając swoje kobiece usposobienie męską odwagą, każdego z nich upominała w ojczystym języku. Mówiła do nich: „Nie wiem, w jaki sposób znaleźliście się w moim łonie, nie ja wam dałam tchnienie i życie, a członki każdego z was nie ja ułożyłam. Stwórca świata bowiem, który ukształtował człowieka i wynalazł początek wszechrzeczy, w swojej litości ponownie odda wam tchnienie i życie, dlatego że wy gardzicie sobą teraz dla Jego praw»" (2 Mch 7, 20–23).

O godnej podziwu i pełnej prawdziwej chrześcijańskiej mądrości postawie matki opowiadają teksty nabożeństwa ku czci męczenników Machabeuszy (1 sierpnia).

[38] *Святой мученик младенец Гавриил Белостокский (Заблудовский). Житие и исторический очерк. Служба. Акафист*, Charków 2003, s. 52.

[39] *Akatyst, życie…*, s. 21.

[40] *Святой мученик…*, s. 54.

Pierwsza stichera laudacyjna na jutrzni: „Cierpiętliwa matka, do wielkiego czynu swoje dzieci namawiając, tak mówiła: «naśladujcie siwiznę [mądrość] Abrahama, byście współuczestniczyli w ofierze Izaaka»”[41]. O ile Machabeusze nie byli już w wieku dziecięcym, o tyle relacja rodzic–dziecko w kontekście męczeńskiej śmierci doskonale wprowadza w tematykę omawianego motywu hymnograficznego.

W historii świętych męczenników za dziedziczkę tradycji matki Machabeuszy można uznać świętą Zofię, która także z gorliwością namawiała na śmierć swoje córki. Do tej części żywota męczennic odnosi się w swojej treści akatyst ku czci świętych. W apostrofach drugiego ikosu czytamy: „Raduj się, Zofio, któraś swoje słodkie dzieci namawiała, by pogardziły sławą i bogactwem i wszelkimi rozkoszami tego zepsutego świata. Raduj się, któraś gorliwie uczyła swoje córki, by wyznawały Pana aż do krwi i za Niego umarły”[42].

W ikosie ósmym czytamy o wewnętrznym konflikcie w sercu Zofii – smutku z powodu umierających dzieci i niezachwianej miłości do Chrystusa prowadzącej do namawiania ich do męczeńskiej śmierci: „Chociaż z natury ku łzom się skłaniała, to jednak z miłości do Chrystusa ku radości się kierowała. Smutek serca i matczyny ból po dzieciach zostały w niej zwyciężone przez miłość do Boga. Wielką miłością córki swoje kochała, ale jeszcze bardziej życzyła im Królestwa Niebiańskiego”[43]. Ten fragment akatystu w trzech paralelnych zdaniach oparty jest na kontraście i należy do bardzo emocjonalnych. W odniesieniu do historii św. Zofii i jej trzech córek nie sposób nie odnotować faktu, iż ostatecznie zmarła trzy dni po męczeńskiej śmierci dzieci. Swoje ziemskie życie zakończyła w rozpaczy na grobie córek.

Reakcja ludzi słyszących o męczeństwie dziecka

Śmierć męczennika sama w sobie wzbudza zachwyt i podziw. Jest także w stanie wzruszyć i zmiękczyć wiele serc. Uczucia te są o wiele głębsze, gdy mowa o męczenniku, który życie oddaje w młodym wieku. O ile w tekstach pogrzebu dzieci opisany jest smutek ludzi widzących przedwcześnie zmarłe dziecko, o tyle w hymnach ku czci dzieci męczenników wyraża się bardziej wzruszenie i podziw. W dziewiątym kontakionie akatystu ku czci św. Gabriela czytamy: „Każde stworzenie, słysząc o twoich mękach, pokorny młodzieńcze, wzrusza się i czci twoje cierpienia”[44].

---

[41] *Минея. Август. Часть первая*, Moskwa 1989, s. 19.

[42] *Акафист святым мученицам Вере, Надежде, Любови и матери их Софии*, por. on-line: <https://akafistnik.ru/akafisty-svyatym/akafist-svyatym-muchenitsam-vere-nadezhde-lyubovi-i--materi-ikh-sofii/> [16.11.2020].

[43] Ibidem.

[44] *Akatyst, życie…*, s. 31–33.

W modlitwie na zakończenie akatystu: „Nie ma tak zatwardziałego serca, które słysząc o twoim męczeństwie, święty młodzieńcze, nie doznało wzruszenia”[45].

Mądrość dziecka-męczennika

Wiele miejsca w Piśmie Świętym poświęca się tematyce mądrości. Księgi sapiencjalne traktują jednak mądrość jako wartość nierozerwalną od wiary, uznając człowieka niewierzącego w Boga jako pozbawionego mądrości. Nauka ta zachowuje aktualność, zwłaszcza w kontekście świętych męczenników. To właśnie oni zdają się być najmądrzejszymi odbiorcami słów „Którzy boicie się Pana, zawierzcie Mu, a nie przepadnie wasza zapłata” (Syr 2,8). Hymnografia ku czci męczenników opisuje mądrość świętych, która często nie idzie w parze z jej tradycyjnymi ziemskimi wyznacznikami – wiekiem i wykształceniem. Określenie dziecka męczennika mądrym, a w dalszym planie także mądrzejszym od oprawców, może się wydać paradoksalne, ale w perspektywie eschatologicznej jest w pełni uzasadnione.

Tematowi mądrości świętego dziecka poświęconych jest wiele tekstów ku czci Julity i Cyryka. Hymny opisują fakt „zawstydzenia” przez dziecko swojego oprawcy. To jednocześnie generalne odniesienie do mądrości w męczeństwie, ale i do konkretnego wydarzenia, kiedy Cyryk, siedzący na kolanach gubernatora Tarsu, podrapał mu twarz i wyznał wiarę chrześcijańską.

W pierwszej sticherze z wieczerni ku czci Cyryka i Julity wierni śpiewają – „Niedojrzałego oprawcę mężnie i mądrze zawstydziłeś dojrzałym umysłem, niedojrzałym zaś ciałem, męczenniku Cyryku”[46]. Tekst wykorzystuje grę słów i kontrast. Oprawca był niedojrzały, bowiem nie dojrzał do zrozumienia, że Bóg, którego czczą Julita i Cyryk, jest rzeczywiście Bogiem i Stwórcą nieba i ziemi, a chrześcijaństwo jest drogą do zbawienia. I na odwrót, dojrzały był umysł świętego Cyryka, przy jednoczesnej fizycznej niedojrzałości jego ciała.

W sticherze na „Panie, do Ciebie wołam” wieczerni czytamy: „Przyjdźcie, zobaczcie wszyscy dziwny i przesławny widok: kto widział trzyletnie dziecko, które by zawstydziło oprawcę? O, cudzie! Ssąc mleko matko, wołał do karmicielki: nie bój się, matko moja, mąk okrutnego władcy świata, bowiem Chrystus jest mocą wierzących w Niego”[47]. Mądrość męczennika Cyryka przejawiła się w tym, że wspierał on swoją matkę i zachęcał ją do męczeńskiej śmierci, wzywając do wyzbycia się strachu. Pocieszał ją także, by nie płakała, widząc jego śmierć. W podobnej tematyce utrzymany jest doksastikon śpiewany na apostychesach wieczerni: „Trzyla-

[45] *Akatyst, życie…*, s. 47.
[46] *Минея. Июль…*, s. 132.
[47] Ibidem, s. 133.

tek głosił Trójcę, a ssąc mleko umacniał matkę, wołając: Przestań płakać, o Matko moja. Stwórca patrzy z góry i zbawi dusze nasze”[48].

Inny przykład młodego męczennika, którego mądrość wychwala się w hymnach liturgicznych to św. Dymitr Carewicz. W poświęconej mu drugiej sticherze z wieczerni pada zwrot do męczennika: „Ośmioletnim kwiatem młodości upiększony, raną męczeństwa oświecony jaśniejesz, o Mądry”[49].

Bezbronne dziecko i mężny męczennik

Hymnografia lubuje się w używaniu kontrastów. W przypadku omawianego przez nas tematu ilustruje to opis dziecka męczennika jako osoby łączącej w sobie dwa pozornie wykluczające się obrazy. Z jednej strony widzimy bezbronne, niewinne, czyste dziecko, z drugiej zaś mężnego, odważnego męczennika, bohatera. Każdy, kto oddał życie za Chrystusa, niezależnie od wieku, jest godny pochwały, naśladowania i określenia mianem żołnierza Chrystusa: „Niezwyciężeni ci żołnierze wiary zapewniali, że nie ogarniała ich rozpacz przed śmiercią. Wręcz przeciwnie – przyjmowali ją w spokoju, z niewypowiedzianą wewnętrzną radością i nadzieją”[50].

W nabożeństwie i akatyście do męczennika Gabriela zestawienie to pojawia się dość często. Na jutrzni w drugiej sticherze laudacyjnej wierni adresują do świętego dziecka modlitewne wezwanie: „Raduj się, który czystość dziecka połączyłeś z męstwem męczennika”[51]. W czwartym kontakionie akatystu czytamy: „ciałem bowiem będąc jeszcze dzieciątkiem, poprzez cierpliwość w męczeństwie okazałeś się mężem dojrzałym”[52], zaś w dwunastym ikosie: „Wielbimy pełne łagodności męstwo w twym dziecięcym ciele”[53]. Podobna myśl pojawia się także w słowach rozpoczynających modlitwę do świętego: „Dziecięcej łagodności stróżu i męczeńskiego bohaterstwa przykładzie”[54]. W innym miejscu akatystu młody męczennik określany jest mianem „niebiańskiego wojownika”: „Chrystus, widząc nieustanne nastawanie okrutnych ludzi na Niego, mianował ciebie – młodzieńcze doskonały Gabrielu – niebiańskim wojownikiem za prawdziwą wiarę”[55].

Przedstawienie młodego męczennika jako niezwyciężonego i mężnego wojownika Chrystusowego ma za zadanie nie tylko pochwalić jego postawę, ale rów-

[48] Ibidem.
[49] *Месяца тогоже в 15-й день…*, s. 23.
[50] N. Vasiliadis, *Misterium śmierci*, tłum. A. Bień, Białystok 2005, s. 269.
[51] *Miesiąca kwietnia 20 dnia…*, s. 8.
[52] *Akatyst, życie…*, s. 17.
[53] Ibidem, s. 41.
[54] Ibidem, s. 35.
[55] Ibidem, s. 11.

nież zainspirować wiernych do refleksji nad sobą i naśladowania postawy dziecka. Myśl, że dziecko było gotowe oddać życie za Chrystusa skłania do zadumy i zadania sobie przez wiernego pytania, czy byłby on w stanie postąpić podobnie. Mówi o tym jedna ze sticher ku czci św. Gabriela: „Łzy rozrzewnienia nad męką i chwałą dziecka i męczennika wylewając, bracia, zapłaczmy nad naszą nędzą i powstydźmy się swojej lekkomyślności: jeśli bowiem małe dziecko było tak mężne, to dlaczego my, mężowie, jesteśmy niedbali?”[56].

Święte dziecko jako orędownik innych dzieci

Święte dziecko jest traktowane jako naturalny adresat modlitw dzieci oraz w intencji dzieci. Analogicznie do ogłaszania świętych patronami miast, krajów i krain geograficznych, z którymi byli związani za życia, wierni nieustannie pamiętają różne cechy świętych, jak np. ich profesję czy właśnie młody wiek, co ma przełożenie na rodzaj wznoszonych modlitw. Jednym z tego przejawów jest ogłoszenie męczennika Gabriela Zabłudowskiego patronem dzieci i młodzieży.

Fakt szczególnej mocy orędownictwa młodego męczennika w intencji innych dzieci konstatowany jest w nabożeństwie ku czci św. Gabriela. W piątej pieśni kanonu z jutrzni ku czci świętego czytamy: „Rodzice smucący się z powodu chorób i cierpień dzieci swoich, przyjdźcie z wiarą do relikwii Gabriela, jest On bowiem ich wspomożycielem przed Chrystusem, gdyż krew swoją przelał”[57]. W siódmej pieśni kanonu pada zwrot do świętego: „uzdrowicielu chorych dzieci”[58]. W apostrofach dziesiątego ikosu akatystu wierni śpiewają następujące zwroty laudacyjne: „Witaj, niebiański opiekunie dzieciątek. Witaj, dobrotliwy uzdrowicielu chorych i cierpiących dzieci”[59].

Święte dziecko jako pocieszyciel płaczących matek

W świętym dziecku wierni widzą też tego, kto jest w stanie pocieszyć rodziców, uśmierzyć ból straty dziecka, wysłuchać modlitwy matki i uprosić przed Majestatem Najwyższego spełnienie próśb. Za przykład posłuży po raz kolejny nabożeństwo ku czci męczennika Gabriela. W siódmej pieśni kanonu jutrzni wierni zwracają się do świętego: „Pocieszycielu smutnych matek, uzdrowicielu chorych dzieci, Gabrielu, wybrańcu Chrystusowy”[60]. Na tym samym nabożeństwie w pierwszej

[56] *Miesiąca kwietnia 20 dnia…*, s. 7.
[57] Ibidem, s. 6.
[58] *Miesiąca kwietnia 20 dnia…*, s. 7
[59] *Akatyst, życie…*, s. 37.
[60] *Miesiąca kwietnia 20 dnia…*, s. 7.

sticherze śpiewanej po psalmach pochwalnych święty określany jest jako ten, który „szybko wysłuchuje modlitw cierpiących matek”[61]. W akatyście podmiot liryczny wychwala święte dziecko: „matkom martwiącym się o swoje dzieci – pocieszenie i ulgę orędownictwem swoim zsyłasz”[62]. Wśród apostrof w dziesiątym ikosie mowa o matkach, które cierpią po utracie dziecka i znajdują w św. Gabrielu uśmierzenie bólu: „Witaj, matkom szukającym ukojenia po utracie dzieci skory pocieszycielu”[63].

Zakończenie

Hymnografia poświęca wiele uwagi różnym aspektom wieku dziecięcego i relacji dzieci z rodzicami, prezentując je od strony zarówno czysto praktycznej, ludzkiej, jak i teologicznej – soteriologicznej oraz eschatologicznej. Niniejszy artykuł prezentuje jedynie wybrane motywy w tekstach ku czci dzieci męczenników i stanowi wprowadzenie do dalszej pogłębionej analizy.

Niniejsze rozważania zakończę refleksją, że należy częściej spoglądać na dzieci i uczyć się od nich niewinności i czystości myślenia. Psalmista Dawid śpiewa: „Z ust niemowląt i ssących zgotowałeś sobie chwałę” (Ps 8,3). Słowa te wielokrotnie cytowane są w trakcie nabożeństwa Niedzieli Palmowej. Podczas wejścia Chrystusa do Jerozolimy to właśnie dzieci radośnie i spontanicznie witały wchodzącego do miasta Zbawiciela – „Tego, na którego z bojaźnią nie mogą patrzeć cherubini, dzieci wysławiają z palmami i gałązkami, chwałę tajemniczo wyśpiewując: Hosanna na wysokościach!”[64]. Mimo młodego wieku i braku doświadczenia, to właśnie dzieci swoim czystym sercem rozpoznały Syna Bożego. W pełni zrozumiałe w tym kontekście stają się słowa Chrystusa: „Zaprawdę, powiadam wam: Kto nie przyjmie królestwa Bożego jak dziecko, ten nie wejdzie do niego” (Mk 10,15).

[61] Ibidem, s. 8.
[62] *Akatyst, życie…*, s. 35.
[63] Ibidem, s. 37.
[64] *Wjazd Pana…*, s. 2.

SUMMARY

Hieromonk Pantalejmon (Karczewski)
The Image of Holy Children-Martyrs in the Orthodox Hymnography

Keywords: child, martyr, hymnography, innocence, Orthodoxy, Eastern Christianity

The present paper discusses the presentation of holy children-martyrs in the Orthodox hymnography. Eight leading themes that appear in liturgical texts are presented. Four of them are common to the motifs used in the rite of a child's funeral, and four others are reserved only for canonized children. The most attention was paid to the issue of childhood innocence and parents' reaction to premature death (from sadness, through joy of the child's salvation, to encouraging a child to suffer martyrdom for Christ). The presented examples come from the texts of services and Akathists in honor of selected holy children – mainly St. Gabriel of Zabłudów, St. Cyric and Julitta, St. Artemius of Verkola.

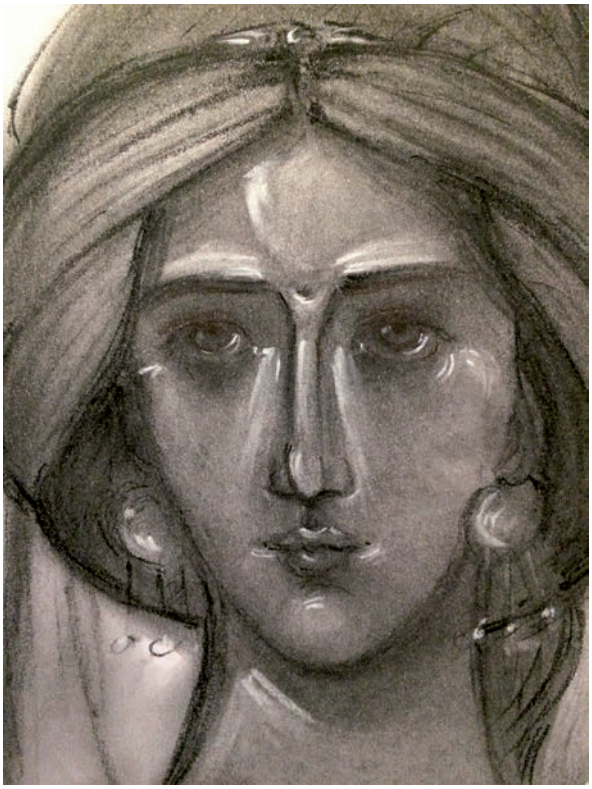
Latopisy Akademii Supraskiej
11

Ewa Zalewska

ORCID: 0000-0002-5743-1114
Muzeum Ikon w Supraślu

Święta Tekla – ikonografia i miejsce świętej w historii Kościoła

Słowa kluczowe: Święta Tekla, Pierwsza męczennica, Święta równa Apostołom, ikonografia świętej Tekli, rola kobiety w historii chrześcijaństwa



Il. 1. *Święta Tekla*, fragment podlinnika do ikony, węgiel na papierze, E. Zalewska

Błogosławieni czystego serca, bowiem oni ujrzą Boga.
Błogosławieni, którzy strzegą czystym swe ciało, bo staną się świątynią Boga.
Błogosławieni wstrzemięźliwi, bo do nich przemówi Bóg.
Błogosławieni, którzy wyrzekli się tego świata, bo będą się podobali Bogu.
Błogosławieni ci, którzy mają żony jakoby ich nie mieli,
bo oni posiądą Boga w dziedzictwo.
Błogosławieni, którzy boją się Boga, bo oni staną się zwiastunami Boga.
Błogosławieni, którzy drżą wobec słów Boga, bo oni zostaną pocieszeni.
Błogosławieni, którzy przyjęli mądrość Jezusa Chrystusa,
bo oni zostaną nazwani synami Najwyższego.
Błogosławieni, ci którzy strzegą chrztu,
bo oni znajdują spoczynek u Ojca i Syna.
Błogosławieni, którzy osiągnęli poznanie Jezusa Chrystusa,
bo oni pozostaną w świetle.
Błogosławieni, którzy z miłości Boga odeszli od kształtów tego świata,
bo oni będą sądzili aniołów i będą błogosławieni po prawicy Ojca.
Błogosławieni miłosierni, bo i oni doznają miłosierdzia,
a gdy ujrzą dzień sądu nie będzie on dla nich gorzkim.
Błogosławione ciała dziewic,
bo będą się Bogu podobały i nie stracą nagrody za swą czystość,
bo Słowo Ojca stanie się dla nich sprawcą zbawienia w dniu
jego Syna i osiągną odpoczynek na wieki wieków.

Gdy tak przemawiał Paweł […] pewna dziewica, Tekla, córka Theoklei […]
usiadłszy przy oknie domu słuchała dniem i nocą nauki o czystości głoszonej
przez Pawła i nie odchodziła od okna, ale trwała w wierze przepełniona
radością[1].

Podejmując pracę nad ikoną zawsze koncentruję swoje myśli na świętej postaci, o której przyjdzie mi napisać obrazową opowieść zawierającą choć niewielki przekaz związany z jej miejscem w chrześcijaństwie oraz z miejscem, w którym znajdzie się sam wizerunek.

Przedstawienia Świętych Tekli i Stefana na diakońskich wrotach w cerkwi pw. św. Mikołaja Cudotwórcy w Topilcu są świadectwem znaczenia roli pierwszych świętych męczenników w historii zbawienia. Równoważne postawienie na wrotach dwóch wizerunków – diakona i diakonisy – niewątpliwie oddaje bardzo ważną myśl: „Nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie" [Ga 3,28]. Okazuje się, że temat równouprawnienia,

[1] Ks. M. Starowieyski, *Dzieje Pawła i Tekli*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny", 44(4–6), 1991. s. 119–120, <https://doi.org/10.21906/rbl.995> [10.10.2020].

tak istotny we współczesnym dyskursie społecznym, nie jest czymś nowym, ale obecnym od wieków. Równouprawnienia pojmowanego nie w sensie parytetu, ale w sensie równej godności osoby mężczyzny i kobiety[2]. Święta Tekla i Święty Stefan to postaci szczególne – pierwsza męczennica i pierwszy męczennik. Oboje gorliwi wyznawcy Chrystusa, gotowi oddać swoje życie za prawdę. O ile poświęcenie Stefana i jego męczeńska śmierć są niezaprzeczalne, o tyle Tekla i jej męczeństwo, które nie dokonało się w sposób fizyczny, nie jest sprawą tak oczywistą[3].

Dzieje Pawła i Tekli – dzieło hagiograficzne, którego bohaterką jest kobieta

Losy świętej Tekli opisane są na kartach *Dziejów Pawła* [DzPw], które spisano w II i III w. i przynależą do pięciu wielkich apokryficznych dziejów apostolskich świętych: Piotra, Pawła, Jana, Andrzeja i Tomasza. Wyjątkowa historyczna wartość dzieła wiąże się z jego stosunkowo późnym odkryciem na przełomie XIX i XX stulecia. Bardzo istotny pozostaje również fakt, że istnienie *Dziejów Pawła*, jeszcze zanim dokonano ich odkrycia, potwierdzał Tertulian († ok. 220) i Orygenes († 254)[4]. *Dzieje Pawła* spisane zostały na papirusach w dwóch językach: koptyjskim i greckim. Odnalezione przez badaczy części *Dziejów Pawła* znajdują się w zbiorach Biblioteki Uniwersyteckiej w Heidelbergu[5], Biblioteki Uniwersyteckiej w Hamburgu[6] oraz w Bibliotece Bodmera w Cologny. Po raz pierwszy zostały opublikowane na kartach *Acta Apostolorum Apocrypha* w 1891 roku[7]. *Dzieje Pawła* podzielone są na czternaście epizodów. Epizody III i IV rozgrywające się w Ikonium i w Antiochii Pizydyjskiej uznano za teksty apokryficzne i nazwano *Dziejami Pawła i Tekli* [DzPwTk]. Zrelacjonowane w nich wydarzenia są na wskroś zdumiewające pod względem cudownych epizodów, ale przede wszystkim ze względu na rolę Tekli

[2] O. Tomasz Maria Dąbek OSB, *Biblia o godności i powołaniu kobiety*, Kraków 2012, s. 5–6.

[3] Gotowość na śmierć w imię Chrystusa jest podstawą uznania męczeństwa.

[4] Tertulian około roku 200 pisze o kapłanie skarconym za opisy dotyczące roli Tekli. W społeczności chrześcijan przedstawiona została jako apostołka nauki Chrystusowej, która dokonała aktu samoochrzczenia, Ks. M. Starowieyski, *Dzieje Pawła i Tekli*…, s. 118.

[5] C. Schmidt odkrył pierwsze fragmenty *Dziejów Pawła* na koptyjskich papirusach z Achmim datowanych na V–VI wiek, *Apokryfy Nowego Testamentu*, red. ks. M. Starowieyski, Kraków 2007, s. 418. Odkryte pośród papirusów z Heidelbergu *Dzieje Pawła* w wersji koptyjskiej, wskazują, że *Dzieje Pawła i Tekli* były pierwotnie ich częścią, E. J. Goodspeed, *The Book of Thekla*, „The American Journal of Semitic Languages and Literatures", 17, nr 2 (Jan., 1901), s. 65–95, wersja elektroniczna: <www.jstor.org/stable/527784> [16.10.2020].

[6] Zakupiony przez Bibliotekę w Hamburgu papirus zawierał tekst grecki.

[7] *Acta Petri, Acta Pauli, Acta Petri et Pauli, Acta Pauli Et Theclae, Acta Thaddaei*, red. R. A. Lipsius, Lipsk 1891; <https://archive.org/details/bub_gb_G4ydpWeFpdEC/page/n7/mode/2up> [21.09.2020]

wśród chrześcijan. *Dzieje Tekli i Pawła* stały się fundamentem powstających we wczesnochrześcijańskim świecie historii hagiograficznych[8], a mnie osobiście dały podstawę do rozważań ikonograficznych.

Święta Tekla – postać historyczna

Choć niektórzy badacze uważają, że teza o historyczności postaci Świętej Tekli nie jest do końca uprawniona, to ks. Eugeniusz Dąbrowski, wybitny biblista, opisując niepokoje społeczne relacjonowane w *Dziejach Apostolskich* [Dz 14,1-5], stwierdził, iż „Nie jest wykluczone, że jednym z powodów takiego rozwoju wydarzeń (zamieszek w Ikonium) było nawrócenie młodej mieszkanki Ikonium imieniem Tekla, co omawia obszerniej apokryf pt. *Dzieje Pawła*, napisany w latach 160–170 po Chrystusie przez anonimowego autora, właśnie z Antiochii Pizydyjskiej"[9].

Przesłanką dowodzącą osadzenia postaci świętej Tekli w realiach historycznych, jest wymieniona w *Dziejach Pawła i Tekli* postać królowej Tryfeny, krewnej cesarza Kaludiusza, która straciła córkę Flakonillę i zaopiekowała się skazaną na śmierć Teklą[10].

O faktycznym istnieniu Świętej Tekli świadczą przede wszystkim pisma Ojców Kościoła z IV i V wieku[11]. Z tego okresu pochodzi również najstarsze zachowane przedstawienie, interpretowane niekiedy jako wizerunek świętej, znajdujące się w rzymskich katakumbach nazwanych od jej imienia. Katakumby Tekli powstały w IV wieku w miejscu pochowania świętej, choć okoliczności śmierci nie dają całkowitej pewności, co do miejsca jej spoczynku. W rozdziale IV *Dziejów Pawła i Tekli* opisany został powrót Tekli do Ikonium, jej rozmowa z matką, a następnie

[8] „Najstarsze apokryficzne dzieje apostolskie powstają w drugiej połowie II w. i bardzo szybko się rozwijają – okres ich rozwoju odpowiada okresowi upadku romansu starożytnego. Apokryficzne dzieje apostolskie zawierają, obok własnych elementów, schrystianizowane elementy typowe dla romansu starożytnego, a więc pewien związek tych utworów pozostaje niewątpliwy. Należy więc sobie postawić pytanie, czy apokryficzne dzieje apostolskie przypadkiem nie stanowią chrześcijańskiej przeciwwagi dla romansu, tak popularnego w szerokich kręgach, który jednak przebiły elementem cudowności i od którego przejęły czytelników, stając się równocześnie elementem propagandy nowej religii", M. Starowieyski, *Kulturotwórcza rola apokryfów* „Warszawskie Studia Teologiczne" (numer specjalny) 2017, 12–24, s. 22.

[9] *Pismo Święte Nowego Testamentu. Dzieje Apostolskie*, wstęp, tłum. z oryginału, koment., red. E. Dąbrowski, t. 5, Poznań 1961, s. 349.

[10] M. Starowieyski, *Dzieje Pawła i Tekli…*, s. 123–125.

[11] O świętej Tekli pisali: św. Atanazy († 373), św. Grzegorz z Nazjanzu († ok. 390), św. Grzegorz z Nyssy († ok. 394), św. Ambroży († 397), św. Jan Chryzostom († 407), św. Hieronim († 419), św. Augustyn († 430), za: Ks. M. Starowieyski, *Dzieje Pawła i Tekli…*, s. 118.

udanie się do Seleucji Izauryjskiej[12] i śmierć [DzPwTk 17–18 (42–43)]. Natomiast dodatek do *Dziejów Pawła i Tekli* wskazuje Rzym jako miejsce „zaśnięcia pięknym snem" świętej, gdzie pochowano ją „dwa lub trzy stadia od grobu Pawła", przy Via Ostiense, nieopodal wzniesionej z czasem bazyliki Świętego Pawła za Murami. Niewątpliwie kult grobu Tekli był rozpowszechniony w Rzymie. W katakumbach znajduje się fresk przedstawiający szlachetnie urodzoną kobietę w bogatym rzymskim stroju w otoczeniu innych postaci. Niektórzy interpretują postać kobiety jako Świętą Teklę, lecz prawdopodobnie jest to przedstawienie arystokratki żyjącej w drugiej połowie IV wieku.

Il. 2. Freski w katakumbach św. Tekli w Rzymie, IV w.

W katakumbach Świętej Tekli w 2008 roku podczas prac renowacyjnych odkryto datowane na ostatnie lata IV lub na początek następnego wieku przedstawienie apostoła Pawła. Wizerunek świętego został ujęty w popiersiu, zamknięty w złotym clipeusie – fresk ten jest najstarszą ikoną Pawła, zgodną z opisami fizjonomii świętego zawartymi w *Dziejach Pawła i Tekli*, które miały niewątpliwie wpływ na ikonografię apostoła[13].

[12] Prowadziła tam pustelnicze życie w szałasie za miastem, nauczała i nawracała na wiarę w Chrystusa. Zwano ją uzdrowicielką ze względu na dar leczenia. Kiedy prześladowcy chcieli ją skrzywdzić, jak głosi legenda rozstąpiła się przed nią skała i dała jej schronienie zamykając się po jej wejściu. Za miejsce tego wydarzenia uznawano grotę Meriamlik, gdzie urządzono podziemną bazylikę. Z miejsca, gdzie Tekla weszła w skałę, wypływa uzdrawiające źródło. (W tym epizodzie widoczna jest swoista paralela między losami św. Tekli i św. Barbary.), D. Piekarz, *Tekla – współpracownica Pawła Apostoła. Na pograniczu historii i legendy*, „Vox Patrum" 22 (2002), t. 42–43, s. 444. Dodatek do *Dziejów Pawła i Tekli* mówi o tym, że kobieta wchodząc w skałę zeszła pod ziemię i wyszła w Rzymie. Tam nie zastała już Pawła pośród żywych, *Apokryfy Nowego Testamentu, Apostołowie*, t. 2, cz. 2, red. M. Starowieyski, Kraków 2017, s. 432–433.

[13] G. Ravasi, *Il laser svela gli apostoli*, „L'Osservatore Romano" 23 czerwca 2010, <www.vatican.va/news_services/or/or_quo/cultura/2010/142q04a1.html > [17.09.2020].

Il. 3 *Święty Paweł*, fresk w katakumbach św. Tekli, IV w.

Kobiety w nowej roli – chrześcijaństwo drogą do wolności

Dzieje Pawła i Tekli unaoczniają zwyczaje i tradycyjne role społeczne funkcjonujące w II wieku. Środowisko kobiet nakreślone zostało w sposób pokazujący zwyczaje panujące pod prawami rzymskimi, ale w zetknięciu z novum chrześcijańskiego pojmowania świata. Nauczanie Pawła o zachowaniu dziewictwa może przywodzić na myśl gnostyckie tendencje enkratystyczne[14], jednak nie jest ono spójne z wierzeniami tej sekty. Najbardziej jednak zaskakuje wielość postaci kobiecych, wymienionych w dziejach, pełniących funkcje apostolskie. Już na kartach Ewangelii kobiety wraz z uczniami podążają za Chrystusem. Kim zatem są kobiety w społecznościach wczesnochrześcijańskich? Tylko słuchaczkami, czy może uczennicami? Jaką rolę pełnią kobiety, które stają przy Chrystusowym krzyżu i jako pierwsze są świadkami Jego zmartwychwstania[15]. To właśnie droga nauczania jest dla nich wyjściem ponad panujące tendencje i oczekiwania. Orygenes wymienia dziewice, wdowy, prorokinie i diakonisy – kobiety godne pełnić funkcje w Kościele[16]. Ten wątek rozwija historia Tekli. Czy można nazwać emancypantkami kobiety, które przyjęły aktywne role w środowiskach chrześcijańskich? Gdyby spojrzeć na ich osoby tylko z perspektywy społecznej, to niewątpliwie tak, ale w istocie wyszły one

[14] Enkratyci – sekty gnostyckie funkcjonujące około połowy II wieku charakteryzujące się wstrzemięźliwością skrajną ascezą, wstrzemięźliwością od małżeństwa, prokreacji, spożywania wina i mięsa. Twórcą sekty był Tacjan Syryjczyk. Według niego, człowiek złożony jest z ciała i dwóch rodzajów ducha: duszy i ducha będącego obrazem i podobieństwem Boga. Tacjan głosił potępienie pierwszego człowieka, nie uznawał w całości Pisma Świętego, odrzucił m.in. *Listy św. Pawła* oraz *Dzieje Apostolskie*, por. D. Kasprzak OFMCap, *Kształtowanie się nauki o niebie w teologii patrystycznej I–III wieku*, Kraków 2017, s. 184–191.

[15] Kobiety szły za Chrystusem z apostołami [Mk 15,40–41; Mt 27,55; Łk 8,1–3], to Maria Magdalena jako pierwsza ujrzała Go zmartwychwstałego [J 20,11–18], świadkami zmartwychwstania były również inne kobiety [Mt 27,55n., 61; 28,1–10]. Rola kobiet w otoczeniu Jezusa była większa, a przede wszystkim inna niż w ówcześnie panujących normach społecznych.

[16] Ks. M. Szram, *Udział wiernych świeckich w funkcjach współcześnie zastrzeżonych kapłanom urzędowym oraz w strukturach instytucjonalnych Kościoła w ujęciu Orygenesa*, „Vox Patrum" 22 (2002), t. 42–43, s. 145–146.

ponad ziemską naturę rzeczy „wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie" [Ga 3,28].

Nie tylko Tekla była aktywną głosicielką nauki Chrystusa[17]. W Pierwszym Liście do Rzymian wymienione zostało wiele kobiet służących Kościołowi w jego wczesnym okresie:

> Polecam wam Febę, naszą siostrę, diakonisę Kościoła w Kenchrach. Przyjmijcie ją w Panu tak, jak się świętych winno przyjmować. Wesprzyjcie ją w każdej sprawie, w której pomocy waszej będzie potrzebowała. I ona bowiem wspierała wielu, a także i mnie samego[18]. Pozdrówcie współpracowników moich w Chrystusie Jezusie, Pryskę i Akwilę, […] Pozdrówcie Marię, która poniosła wiele trudów dla waszego dobra. Pozdrówcie Andronika i Juniasa [w Wulgacie podane było imię żeńskie – Junia[19]], moich rodaków i współtowarzyszy więzienia, którzy się wyróżniają między apostołami, a którzy przede mną przystali do Chrystusa. […] Pozdrówcie Tryfenę i Tryfozę, które trudzą się w Panu. Pozdrówcie umiłowaną Persydę, która wiele trudu poniosła w Panu. Pozdrówcie wybranego w Panu Rufusa i jego matkę, która jest i moją matką. Pozdrówcie Asynkryta, Flegonta, Hermesa, Patrobę, Hermasa i braci, którzy są razem z nimi. Pozdrówcie Filologa i Julię, Nereusza i jego siostrę, Olimpasa i wszystkich świętych, którzy są razem z nimi. Pozdrówcie wzajemnie jedni drugich pocałunkiem świętym! Pozdrawiają was wszystkie Kościoły Chrystusa [1 Rz 16,1–16].

[17] W Cesarstwie Rzymskim kobiety były podporządkowane mężczyznom. Najpierw ojcom, a później mężom. Prawo rzymskie przewidywało, że kobieta między 20 a 50 rokiem życia powinna być mężatką. Na przełomie II i III wieku kobiety miały już większe swobody. Małżeństwo było zawierane za ich zgodą. Opiekunami kobiet i ich reprezentantami przed prawem byli mężczyźni. Wielką zatem nowością była perspektywa uczestniczenia w życiu społecznym w zupełnie innej roli. Kobiety we wspólnotach chrześcijańskich pełniły funkcje związane z nauczaniem, jak również czynnie prowadziły działalność misyjną [Dz 16,14–15; 18,2–18; Flp 4,2n; Rz 16,1–16], służyły jako diakonisy [Rz 16,1], a wdowy mogły prowadzić życie konsekrowane [1 Tm 5,3–16]. Wydaje się, że we wczesnochrześcijańskim okresie posługa kobiet, w tym wdów, obejmowała zasadniczo większe niźli współcześnie zadania: „przygotowywały do chrztu dorosłe kobiety, namaszczały je przed i po jego przyjęciu; przyjmowały uroczyście neofitki; opiekowały się nimi i katechizowały, starając się, aby wiodły życie zgodne z Ewangelią; […] dbały, aby panował porządek podczas liturgii […]; udzielały eucharystii kobietom czy małym dzieciom; sprawowały opiekę nad chorymi kobietami, niekiedy nawet namaszczając je; […] przewodniczyły modlitwie liturgicznej Kościoła, czytając w żeńskich wspólnotach Ewangelię pod nieobecność prezbitera czy diakona; spełniały funkcję doradcy samego biskupa", B. Degórski OSPPE, *Wdowy w starożytności chrześcijańskiej i ich posługa w Kościele*, „Vox Patrum" 22 (2002), t. 42–43, s. 317.

[18] Orygenes komentuje słowa św. Pawła następująco: „Powyższy fragment poucza równocześnie w dwóch sprawach: po pierwsze, że, jak wspomnieliśmy, istnieją w Kościele kobiety-diakonisy; po drugie, że do diakonatu powinny przystępować kobiety, które nie tylko wspierały wiele osób, ale swoimi uczynkami zasłużyły na pochwałę Apostoła", za: Ks. M. Szram, op. cit., s. 147.

[19] W przekładzie interlinearnym: „Pozdrówcie Andronika i Junię, moich rodaków i moich współwięźniów, którzy są znani i cenieni pośród wysłanników, którzy też już przede mną [byli] w Pomazańcu", por. <https://biblia.oblubienica.eu/interlinearny/index/book/6/chapter/16/verse/7/param/1/version/TR> [3.11.2020]

Dzieje Apostolskie, *Dzieje Pawła i Tekli* i List Pawła do Rzymian pokazują nie tylko chrześcijan, ale i chrześcijanki pełniące ważne funkcje w budowaniu wspólnoty. Jest to sytuacja będąca w opozycji do Listów Pawła, w których odnajdujemy napomnienia skierowane do kobiet lub potwierdzenie ich podporządkowania mężczyźnie zgodnym z patriarchalną strukturą społeczną owych czasów. Niektórzy badacze poddają w wątpliwość autorstwo wszystkich listów przypisywanych Pawłowi[20]. Na kartach Ewangelii również jest zapisane świadectwo działalności kobiet:

> Wymienionym z imienia Marii Magdalenie, Marii i Salome, w otoczeniu licznej anonimowej grupy („wiele innych, które razem z Nim przyszły do Jerozolimy" [Mk 15,41]), towarzyszą czasowniki *akoloutheo* i *diakoneo*. Niewiasty te nie stanowią więc zaplecza logistycznego misji Jezusa, tylko raczej kobiecy zespół ewangelizacyjny. W końcu były z Nim pod krzyżem i przy pustym grobie. Mogą dawać świadectwo[21].

Z tej perspektywy postać świętej Tekli wydaje się ucieleśnieniem tego, co wczesne chrześcijaństwo dało kobiecie. Doświadczenia pierwszych wieków były kontynuowane. W Rzymie będącym ważnym ośrodkiem świata starożytnego, w drugiej połowie IV wieku niektóre kobiety wybierały zgoła inną od tradycyjnie pojmowanej drogę życia. Tę społeczność – „żeński klub inteligencji chrześcijańskiej na rzymskim Awentynie w IV wieku" – analizuje Alicja Stępniewska, dowodząc na podstawie Listów Świętego Hieronima, że w środowisku kobiecym organizowane były spotkania służące studiowaniu słów Pisma Świętego i doskonaleniu się w cnotach ewangelicznych. Co więcej, kobiety wbrew rzymskim obyczajom wybierały życie w celibacie. Na chrześcijańskim Wschodzie już wcześniej rozwijało się życie ascetyczno-intelektualne będące podstawą monastycyzmu[22].

Ikonograficzne przesłanki w sposobie przedstawiania Świętej Tekli

Najstarszy zachowany fresk z wizerunkiem świętej znajduje się w grocie św. Pawła usytuowanej we wzniesieniu Bülbül Dag na południe starożytnego Efezu[23].

[20] Z. Radzik, *Emancypantki. Kobiety, które zbudowały Kościół*, Kraków 2018, s. 15.

[21] Ibidem, s. 53.

[22] A. Stępniewska, *Żeński klub inteligencji chrześcijańskiej na rzymskim Awentynie w IV wieku*, „Vox Patrum" 22 (2002), t. 42–43, s. 261–277.

[23] Grota św. Pawła ma kształt korytarza o szerokości około 2 m i długości 15 m zakończonego nieco szerszym pomieszczeniem. Została odkryta przez współczesnych archeologów w 1995 roku. Stanowiła miejsce kultu od czasu wczesnochrześcijańskich aż do XIX wieku. Zdobią ją inskrypcje, przedstawienia świętych i tematy chrześcijańskie datowane od IV do XII–XIII wieku. W końcu lat 90. XX w. dr Renate Pillinger z Uniwersytetu Wiedeńskiego odkryła wczesny fresk na zachodniej ścianie korytarza przedstawiający apostoła Pawła. Fresk powstał w końcu V lub na początku VI w. n.e., por. <www.bibleplaces.com/blog/2013/04/the-grotto-of-saint-paul-in-ephesus/> [20.10.2020].

Odwzorowany został tutaj epizod z *Dziejów Pawła i Tekli* po przybyciu apostoła do Ikonium (współcześnie Konya w Turcji):

> Gdy tak przemawiał Paweł po środku zgromadzenia, które miało miejsce w domu Onezyfora, pewna dziewica, Tekla, córka Theoklei zaręczona z mężem imieniem Thamyris, usiadłszy przy oknie domu słuchała dniem i nocą nauki o czystości głoszonej przez Pawła i nie odchodziła od okna, ale trwała w wierze przepełniona radością. A co więcej, gdy widziała liczne niewiasty i dziewice wchodzące do Pawła, zapragnęła i ona stać się godna tego, by stanąć przed obliczem Pawła i słuchać słowa o Chrystusie; nie widziała, jak dotąd, rysów jego twarzy, lecz słyszała jedynie jego głos[24].

Il. 4. Fresk przedstawiający jeden z epizodów w *Dziejach Pawła i Tekli*, grota św. Pawła w Efezie, k. V w. – pocz. VI w.

Fresk przedstawia świętego Pawła siedzącego z księgą na kolanach, z prawą dłonią wzniesioną w geście oratorskim w kierunku domu, w którym widoczne jest oblicze zasłuchanej Tekli. Po drugiej stronie apostoła widać sylwetkę kobiecą, również z dłonią uniesioną w geście przemowy. To Teoklea, matka Tekli, która być może zwraca się do córki zapisanymi w dziejach słowami: „Dziecko, czemu tak siedzisz wpatrzona w dół i odrętwiała nic nie odpowiadasz?”[25] Postać świętej Tekli ukazana jest tak, jak opisują ją *Dzieje Pawła* – to piękna młoda dziewczyna, której uroda przyczyniła się niejednokrotnie do opresji, w jakie popadała. Ubiór Teoklei

[24] Ks. M. Starowieyski, *Dzieje Pawła i Tekli…*, s. 120.
[25] Ibidem.

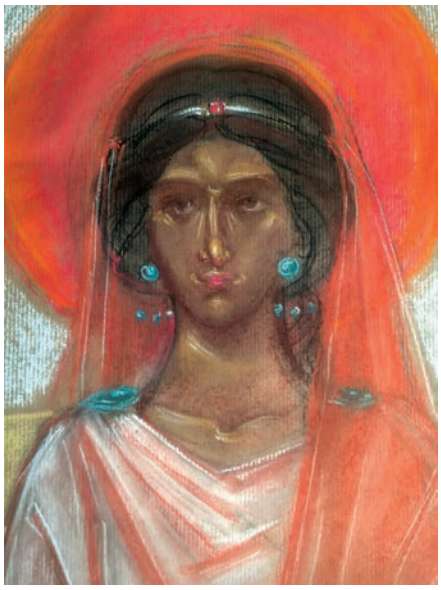
pozwala przypuszczać, że podobny strój przysługiwał jej córce, z tą tylko różnicą, że dziewczyna nie była matroną[26]. Ten sposób przedstawienia pozostaje najstarszym źródłem ikonografii świętej, zanim ukształtuje się wzorzec przedstawiania świętej Tekli rozpowszechniony w ikonografii chrześcijańskiego Wschodu, spójny z XI-wiecznym freskiem z soboru Zbawiciela w Czernihowie: z okrytą głową, w skromnym stroju, z krzyżem i księgą Ewangelii w dłoniach.

Il. 5. Św. Tekla wsłuchująca się w nauczanie św. Pawła z domowego zacisza, fragment fresku w grocie św. Pawła, k. V w. – pocz.VI w.

Najstarszy wizerunek uświadamia, kim była Tekla, a jej losy pokazują, jaką rolę dawało kobiecie żyjącej w społeczeństwie patriarchalnym chrześcijaństwo. To mężczyźni byli zazwyczaj głównymi bohaterami ówczesnych przekazów historycznych. W tym świetle *Dzieje Pawła i Tekli* spisane w II i III wieku, w oparciu o żywe jeszcze przekazy, wskazują nową drogę – chrześcijaństwo zaoferowało kobiecie podmiotowość[27].

[26] W III wieku n.e. strój kobiet stanowiła *dalmatica*, czyli zdobiona wytworna suknia. Wierzchnim okryciem kobiety był płaszcz *palla* – prostokątny lub kwadratowy szal złożony wzdłuż i spięty na ramionach zapinkami, czasem narzucony także na głowę. Kobiety nosiły biżuterię: kolczyki, bransolety, diademy, A. Rydzak, *Moda w starożytnym Rzymie*, por. <www.archeologica.byethost3.com/joomla/prace/star/rydzak_a_moda_w_rzymie.pdf?i=1> [19.10.2020].

[27] L. H. Cohick, A. B. Hughes, *Thecla: Christian Female Protomartyr and Virgin of the Church*, [w:] *Christian Women in the Patristic World Their Influence, Authority, and Legacy in the Second through Fifth Centuries*, Baker Academic, USA 2017, s. 1–25, <https://books.google.pl/books?id=0tDlDQAAQBAJ&pg=PT61&dq=Mothers+of+the+Church:+The+Witness+of+Early+Christian+Women&hl=pl&sa=X&ved=0ahUKEwjkyJuzm8nnAhU18aYKHWNQDsAQ6AEIWzAF#v=onepage&q=Mothers%20of%20the%20Church%3A%20The%20Witness%20of%20Early%20Christian%20Women&f=false> [4.11.2020].



Il. 6. Szkic kolorystyczny do ikony św. Tekli [pastel na papierze, E. Zalewska].

Il. 7. Fragment fresku przedstawiającego Teokleę, matkę Tekli.

Il. 8. Przedstawienie św. Tekli, fresk w soborze Zbawiciela w Czernihowie, XI w.

Tekla staje się gorliwą słuchaczką przybyłego do Ikonium apostoła. Nie tylko ona jest poruszona, wiele kobiet w mieście inspirują jego słowa. Wybierając dziewictwo, można było wyjść poza ramy ówczesnego systemu społecznego, w którym kobieta zawsze przynależała do jakiegoś mężczyzny: ojca, męża, opiekuna. Paweł zostaje oskarżony przez Tamyrisa, odrzuconego przez Teklę narzeczonego, o podburzanie: „«Zdemoralizowałeś miasto Ikonium, a także moją narzeczoną tak, że mnie już nie chce: chodźmy do prokonsula Kasteliosa!» A cały lud wołał: «Wyrzucić czarownika, zdemoralizował nam wszystkie nasze żony!»"[28]. Paweł zostaje wtrącony do więzienia. Tekla odwiedza go. Przekupuje straże, oddając cenne zapinki podtrzymujące *pallę*:

> Tekla zaś w nocy zdjęła naramienniki i dała je odźwiernemu, a ten otworzył jej bramę, i udała się do więzienia; tam dała strażnikowi więziennemu srebrne zwierciadło, weszła do Pawła i usiadłszy u jego stóp słuchała, jak mówił o wielkich dziełach Bożych. Paweł zaś nie lękał się zupełnie, ale zachowywał się ze śmiałością Bożą; jej zaś wiara wzrastała, całowała jego więzy[29].

Nauczanie Pawła sprawiło, że Chrystus staje się w życiu Tekli najważniejszy. Przyłapana na odwiedzaniu Pawła zostaje postawiona przed trybunałem. Zadano jej pytanie:

> „Dlaczego nie chcesz wyjść za mąż za Thamyrisa wedle prawa, jakim rządzimy się w Ikonium?" Ona jednak stała wpatrzona w Pawła. Gdy więc ona nie odpowiadała, zawołała Theoklea, jej matka: „Spal bezwstydnicę, spal tę, co odrzuca narzeczonego, pośrodku teatru, aby odstraszyć wszystkie kobiety, które słuchały jego nauk!"[30]

Pod wpływem nauczania Pawła Tekla odrzuca drogę małżeństwa, by całe życie pozostać bogobojną dziewicą. Bycie oblubienicą Chrystusa dało jej największą dozwoloną kobiecie w tamtym świecie wolność. Losy Tekli stały się natchnieniem dla innych świętych bądź też dla spisujących hagiograficzne legendy dotyczące kolejnych świętych dziewic[31]. Zaczyna się szereg cudownych wydarzeń. Święta zostaje wielokrotnie ocalona od śmierci. Paweł modli się o wybawienie Tekli, kiedy zostaje ona postawiona na stosie. Dziewica rozkłada ramiona na kształt krzyża i nadchodzi deszcz, który gasi płomienie. Ocaloną Teklę wygnano z miasta. Na drodze do Dane spotyka Pawła i rodzinę Onezyfora. Paweł i Tekla udają się do Antiochii Pi-

[28] Ks. M. Starowieyski, *Dzieje Pawła i Tekli…*, s. 121.

[29] Ibidem, s. 122.

[30] Ibidem.

[31] C. Bonner, *The Trial of Saint Eugenia*, "The American Journal of Philology", t. 41, nr 3 (1920), s. 253–264, <www.jstor.org/stable/289010> [17.10.2020].

zydyjskiej, a Onezyfor wraca do Ikonium. Uroda Tekli znów staje się powodem prześladowania. Możny obywatel Antiochii, chcący zdobyć Teklę, zostaje przez nią odtrącony i ośmieszony. Znowu wyrokiem trybunału zostaje skazana na śmierć, na pożarcie przez dzikie zwierzęta. Za Teklą ujęły się kobiety, nawet Tryfena, krewna cesarza, pragnie jej ocalenia. Niestety, głos kobiet nie odnosi skutku. Tekla zostaje wprowadzona na arenę przed dzikie bestie. Z wyciągniętymi rękoma modli się gorliwie, a zwierzęta zaczynają wzajemnie się rozszarpywać.

Il. 9. *Święta Tekla i dzikie bestie*, płaskorzeźba w kamieniu wapiennym, wys. x śr.: 9,53 x 64,77 cm, V w., Egipt, zbiory Nelson-Atkins Museum of Art w Kansas City, USA. Koptyjska płaskorzeźba przedstawia jeden z cudów z żywota św. Tekli. Święta skazana na pożarcie przez dzikie zwierzęta. Scena przedstawia walkę lwicy broniącej Tekli przed lwem. Gorliwie modlącą się świętą chronią aniołowie.

Kobieta dokonuje aktu samoochrzczenia w dole wypełnionym wodą:

> „Teraz nadszedł czas mojego obmycia". I rzuciła się doń, mówiąc: „W imię Jezusa Chrystusa chrzczę się w godzinie ostatecznej". Gdy to ujrzały kobiety i cały tłum, wybuchnęli płaczem, wołając: „Nie rzucaj się do wody!" I nawet prokonsul zapłakał, że taką piękność pożrą foki. Ona jednak rzuciła się do wody w imię Jezusa Chrystusa, a foki ujrzały tylko światło błyskawicy i wypłynęły martwe. Otaczała ją bowiem taka chmura ognia, że ani zwierzęta nie mogły się jej dotknąć, ani nie można było dojrzeć jej nagości[32].

[32] Ks. M. Starowieyski, *Dzieje Pawła i Tekli…*, s. 124–125.

Duch Święty objawił się w ognistym obłoku i Tekla otrzymała charyzmat udzielenia sakramentu[33].

Kolejne spotkanie Tekli z Pawłem miało miejsce w Mirze, wtedy otrzymała od Pawła misję apostolską:

> I znalazła Pawła jak przepowiadał słowo Boże i stanęła przy nim. A on zdumiał się na jej widok i na widok tłumu, który był koło niej, zastanawiając się, czy ją nie dotknie znowu jakaś próba. Ona to spostrzegła i rzekła doń: „Wzięłam kąpiel, Pawle. Ten bowiem, który cię wspomagał w głoszeniu Ewangelii, Ten sam mnie wspomagał w (chrzcielnym) obmyciu się". Paweł wziął ją za rękę i zaprowadził do domu Hermiasza i słuchał o wszystkim, co jej się przydarzyło i wielce się zdumiał, a ci, którzy słuchali, byli zbudowani i modlili się za Tryfenę. I powstała Tekla, i rzekła do Pawła: „Udam się do Ikonium!" A Paweł rzekł: „Idź i pouczaj słowa Bożego![34]

W obydwu znanych wersjach zakończenia żywota Tekla umiera śmiercią naturalną – „zasypia w Panu". Dlatego przydomek pierwszej męczennicy wiąże się nie tyle z jej tragiczną śmiercią, ile z nieustannymi opresjami, którym była poddawana i z których wychodziła zwycięsko. I dlatego nie krzyż męczeństwa, a raczej palma, której pierwotna symbolika ma znamiona eschatologiczne, przychodzi na myśl jako atrybut przynależny świętej. Gałązki palmowe w Biblii były metaforą wszystkiego, co wzniosłe i szlachetne.

Ikonograficzna esencja wydarzeń opisanych w *Dziejach Pawła i Tekli* pozwala przedstawiać świętą jako młodą, piękną kobietę przynależącą do społeczności cesarstwa rzymskiego w szatach stosownych do jej stanu – w *dalmatyce* i *palli* spiętej naramiennikami, z diademem we włosach i, według panującego obyczaju, w ślubnym cynobrowym welonie, który przywdziała dla Chrystusa – On bowiem był jej jedynym Oblubieńcem; z symbolem Ducha Świętego w płomienistym kolorze, gdyż dokonała aktu samoochrzczenia; z dłonią uniesioną w geście nauczania i z *rotulusem* pisma opieczętowanego symbolem krzyża, a także z gałązką palmy obok jej postaci.

---

[33] Znamy wiele przykładów objawień Boga w Trójcy Jedynego w postaci płomieni lub ognistych obłoków, np. nadanie apostołom charyzmatu ksenolalii [Dz 2,1–4], objawienie Mojżeszowi w krzewie gorejącym [Wj 3,1–7] czy ludowi wybranemu podczas zawarcia Przymierza na Synaju [Wj 19,17–18] i wiele innych.

[34] Ks. M. Starowieyski, *Dzieje Pawła i Tekli…*, s. 125–126.

Il. 10. *Pierwsza męczennica, św. Tekla* [fragment ikony], deska, tempera, ikona z wrót diakońskich ikonostasu cerkwi parafii prawosławnej pw. Św. Mikołaja Cudotwórcy w Topilcu, E. Zalewska.

Spis ilustracji

1. E. Zalewska, *Święta Tekla*, fragment podlinnika do ikony, węgiel na papierze.
2. Freski w katakumbach św. Tekli w Rzymie, IV w.; rep. za: <http://ilfattostorico.com/2013/12/25/qual-era-laspetto-di-gesu/>.
3. *Święty Paweł*, fresk w katakumbach św. Tekli, IV w.; rep. za: <http://ilfattostorico.com/2013/12/25/qual-era-laspetto-di-gesu/>.
4. Fresk przedstawiający jeden z epizodów opisanych w *Dziejach Pawła i Tekli*, grota św. Pawła w Efezie, k. V w. – pocz. VI w.; fot. N. Gail/ ÖAI; rep. za: <https://www.bibleblender.com/2017/biblical-lessons/biblical-history/ancient-texts/the-acts-of-st-paul-and-thecla>.
5. Św. Tekla wsłuchująca się z domowego zacisza w nauczanie św. Pawła, fragment fresku w grocie św. Pawła, k. V w.–pocz.VI w.; fot. Michael J. Caba; rep za: <https://www.bibleplaces.com/blog/2013/04/the-grotto-of-saint-paul-in-ephesus/>.

6. Szkic kolorystyczny do ikony św. Tekli, pastel na papierze, E. Zalewska.
7. Fragment fresku przedstawiającego Teokleę, matkę Tekli; fot. N. Gail/ ÖAI; rep. za: <https://www.bibleplaces.com/blog/2013/04/the-grotto-of-saint-paul-in-ephesus/>.
8. Przedstawienie św. Tekli, fresk w soborze Zbawiciela w Czernihowie, XI w.; rep. za: <http://www.kirsoft.com.ru/mir/KSNews_233.htm>.
9. *Święta Tekla i dzikie bestie*, płaskorzeźba w kamieniu wapiennym, wys. x śr.: 9,53 x 64,77 cm, V w., Egipt, zbiory Nelson-Atkins Museum of Art w Kansas City, USA; rep. za: <https://art.nelson-atkins.org/objects/19015/saint-thecla-with-wild-beasts-and-angels#>.
10. E. Zalewska, *Pierwsza męczennica, św. Tekla* [fragment ikony], deska, tempera, ikona z wrót diakońskich ikonostasu cerkwi parafii prawosławnej pw. Św. Mikołaja Cudotwórcy w Topilcu, 2020.
11. E. Zalewska, *Pierwsza męczennica, św. Tekla*, deska, tempera, ikona z wrót diakońskich ikonostasu cerkwi parafii prawosławnej pw. Św. Mikołaja Cudotwórcy w Topilcu, 2020.

SUMMARY

Ewa Zalewska

Saint Thecla – the Iconographic Pattern of this Female Saint and Her Role in the History of Christianity

Key words: Saint Thecla, The first female martyr, Saint Thecla equal to the Apostles, the iconography of Saint Thecla, the role of women in the history of Christianity

The article concentrate on several aspects related to the person of Saint Thecla. One of the most important issues is the presentation of Thecla as historical figure and her role - a female Saint equal to the apostles – in the history of Christianity. Another aspect of the considerations is the searching for this saint woman iconography based on the analysis of the oldest surviving examples in comparison with the content of the hagiographic "Acts of Paul and Thecla", which were written in the 2nd and 3rd centuries after Christ. The considerations were used in the development of an iconographic pattern, which contains historiographic premises of presenting the first martyr Saint Thecla on the Deacon's Doors into the orthodox church of Saint Nicholas the Wonderworker in Topilec village.

Il. 11. *Pierwsza męczennica, św. Tekla*, deska, tempera, ikona z wrót diakońskich ikonostasu cerkwi parafii prawosławnej pw. Św. Mikołaja Cudotwórcy w Topilcu, E. Zalewska.

Latopisy Akademii Supraskiej
11

Mniszka Nikołaja (Aleksiejuk)
ORCID: 0000-0002-6043-2935

Nienarodzone dzieci – świętość życia poczętego. Aspekt teologiczny i moralny aborcji

Słowa kluczowe: aborcja, embrion, nienarodzone dzieci, świętość życia poczętego, Kościół prawosławny

W okólniku z 9 lipca 2019 roku Święty Synod Cerkwi Greckiej ustanowił pierwszą niedzielę po Bożym Narodzeniu „Dniem Nienarodzonego Dziecka". Chodzi o dzieci, które nie narodziły się z powodu dokonanej aborcji. Kościół Prawosławny przeciwstawia się aborcji. Potępiali ją m.in. Tertulian, św. Bazyli Wielki, kanony synodów i soborów. Już św. Grzegorz z Nyssy w IV w. pisał o człowieku, który zaczyna swe istnienie w momencie poczęcia. Uczestnicy debaty wokół aborcji uważają nienarodzone dzieci za swego rodzaju ofiary współczesnej cywilizacji i mentalności tych, którzy są w posiadaniu władzy. Twierdzą, że w imię złudnego wolnego wyboru i wolności decydowania o swoim życiu umożliwiają zabijanie milionów bezbronnych istot, które nigdy nie zgrzeszyły, nikomu nie wyrządziły zła. Negują samo człowieczeństwo tych dzieci. Nawet jeśli płód jest już w pełni ukształtowany, nazywają dziecko właśnie płodem, by łatwiej można było zabić żywą, czującą istotę[1].

Aborcji dokonywano i w starożytności – świadczy o tym zapis w przysiędze Hipokratesa, także św. Bazyli Wielki w kanonie (2) wspomina o tym zagadnieniu. Zmieniła się natomiast na przestrzeni wieków ilość dokonywanych zabiegów i nastawienie do nich od strony moralnej. O aborcji mówi się współcześnie raczej w kontekście wolności wyboru samej kobiety, pomijając prawo do życia małego człowieka. Wszelkie obiekcje moralne, wyrzuty sumienia uspokaja się, argumentując, że nie jest to człowiek – celowo wybiera się dla nazwania poczętego życia odpowiednią terminologię bądź twierdzi się, że w momencie zabiegu płód nie czuje

[1] Zob. T. Ślipko, *Współczesna debata nad ustawą o aborcji,* [w:] T. Ślipko, M. Starowieyski, A. Muszala, *Aborcja. Spojrzenie filozoficzne, teologiczne, historyczne i prawne*, Kraków 2010, s. 119–123.

bólu. Zarówno w Piśmie Świętym, w dziełach Ojców Kościoła, jak i w całej nauce Kościoła prawosławnego na przestrzeni wieków przekaz jest jasny – nowo powstałe życie jest obrazem Bożym, posiada duszę, jest święte.

Przynajmniej po części usprawiedliwia się zarówno samo dokonywanie aborcji, jak i długość terminu, do którego jest ona dopuszczalna, argumentując, że na określonym etapie embrion czy płód nie jest jeszcze człowiekiem, nie ma mózgu, nie czuje, nie porusza się. Przedstawiając różne koncepcje związane z kwestią aborcji ksiądz John Breck pisze, iż „ludzki embrion pojawia się z chwilą połączenia jądra komórkowego spermy i komórki jajowej. Nikt nie kwestionuje faktu, że od tego momentu jest to «genetyczna osobowość». To znaczy, dwadzieścia trzy chromosomy jednej gamety łączą się z ich odpowiednikami drugiej, dzięki czemu powstaje genetycznie unikalna jednostka”[2]. Także znany francuski biolog twierdzi, iż „płód już jest istotą ludzką w całej jej pełni. Byt człowieka rozpoczyna się w chwili zapłodnienia. Już w zapłodnionej komórce jajowej zawarte są wszystkie fizyczne i psychiczne możliwości człowieka”[3]. Od samego początku nowa istota – embrion – posiada duszę. Opóźniona animacja była jednomyślnie odrzucana przez prawosławnych teologów moralnych począwszy przynajmniej od IV wieku. „Instynktownie prawosławni czuli, że genetyczna unikalność stanowi początek nowego życia”[4], a przy tym stanowi ona „zaledwie fizyczny bądź fizjologiczny odpowiednik głębszej i ważniejszej rzeczywistości, którą jest stworzenie duchowej istoty, w której dusza i ciało są za sobą całkowicie zintegrowane. Zostaliśmy stworzeni – od początku jednostkowego istnienia – na obraz Boży. Ta stworzona istota może zostać określona «osobową» nie tylko dlatego, że posiada zdolność rozwinięcia się do pełnej ludzkiej istoty. Jest ona osobowa, ponieważ w każdym stadium ludzkiego istnienia nosi ona i przejawia ten sam obraz osobowego Boga. Człowiek jest zawsze nosicielem boskiego obrazu, czy to jako embrion, czy jako terminalnie chory pacjent w głębokiej śpiączce. Z tego też powodu na każdym etapie istnienia człowiek jest zasadniczo uważany za osobę, odzwierciedlającą «bycie we wspólnocie» Trzech Osób Świętej Trójcy. To Bóg przynosi wszelką realność w istnienie i podtrzymuje ludzkie życie w miarę postępu ku jego zamierzonemu celowi, «podobieństwu Bożemu»”[5].

Przekonanie o świętości życia poczętego sięga czasów apostolskich (*Diadache* 2,2; *List Barnaby* 19,5) i jest oparte na tradycji Starego Testamentu (Ps 139,13:

[2] J. Breck, *God with Us. Critical Issues in Christian Life and Faith*, Crestwood, New York 2003, s. 22.

[3] А. Доброер, *Защита жизни: методическое пособие для добровольных сотрудников программы цэнтров защиты жизни,* Иркутск 2001, s. 17.

[4] J. Breck, op. cit., s. 23.

[5] Ibidem, s. 24.

„Ty bowiem utworzyłeś moje wnętrze, utkałeś mnie jeszcze w łonie mojej matki"; Iz 49,1.5; Jer 1,5; por. Gal 1,15f). Przekonanie to oparte jest na pojmowaniu świętości życia w Kościele. Osoba ludzka, obdarzona od poczęcia duszą albo zasadniczym wymiarem duchowym, posiada cechę świętości. Jako nosiciel obrazu Bożego osoba istnieje we wspólnocie zarówno z Bogiem, jak i z innymi ludźmi, we wspólnocie, która ma odzwierciedlać komunię-w-miłości jednoczącą trzy Osoby Świętej Trójcy. Osoba ludzka odzwierciedla Boskość. Zatem to właśnie obraz Boży w nas daje nam cechę świętości. Podobnie jak sam obraz, cecha ta charakteryzuje nasze istnienie od poczęcia, przez śmierć, do życia wiecznego.

Prorok Dawid opisuje w Starym Testamencie rozwój płodu w łonie matki jako twórczy akt Boga: „Ty bowiem utworzyłeś także moje wnętrze, utkałeś mnie jeszcze w łonie mojej matki… Gdy zostałem ukształtowany w ciemnościach, cudownie utkany w ciemnościach ziemi, wszystkie moje członki były Ci już znane. Widziały Twoje oczy, kiedy powstawałem" (Ps 138,13.15–16). O tym samym świadczy Hiob w słowach skierowanych do Boga: „Twoje ręce mnie uczyniły i ukształtowały […] Wylałeś mnie kiedyś jak mleko, zsiadłem się jak ser dzięki Tobie. Odziałeś mnie w skórę i ciało, powiązałeś w całość żyłami i kośćmi. Życie we mnie tchnąłeś i czuwałeś nad moim oddechem […]. Wywiodłeś mnie z łona matki" (Hi 10,8 – 12,18). „Utworzyłem cię w łonie matki, zanim się urodziłeś, poświęciłem cię" (Jer 1,5–6) – powiedział Pan do proroka Jeremiasza.

W tekstach biblijnych można znaleźć wiele miejsc, gdzie płód noszony w łonie nazywany jest dzieckiem. Tak np. w Księdze Rodzaju o bliźniakach Rebeki powiedziane jest, że „walczyły z sobą dzieci w jej łonie" (Rdz 25,22). Podobnie w księdze Hioba poroniony płód jest też nazywany dzieckiem (Hi 3,16). Również w Nowym Testamencie płód w łonie matki i jego zachowanie określane są pojęciami dzieci już narodzonych. Kiedy Maryja odwiedza brzemienną Elżbietę, gdy ta „usłyszała pozdrowienie Maryi, poruszyło się dzieciątko w jej łonie, a Duch Święty napełnił Elżbietę" (Łk 1,41)[6]. Zdanie to ukazuje, iż nienarodzone dziecko nie jest czymś niezidentyfikowanym, lecz osobą, która czuje i reaguje. To samo zresztą dotyczy Tego, kogo w swym łonie nosi Maryja, gdy stwierdza: „matka mojego Pana". „Ewangelista Łukasz (skądinąd lekarz) nie ma wątpliwości, że obie brzemienne kobiety noszą w sobie dzieci – osoby, których egzystencja już się rozpoczęła i będzie miała niebagatelny wpływ na całą ludzkość"[7].

Św. Justyn Filozof (ok. 100–165), w swej *Apologii I*, poruszył kwestię statusu człowieka przed urodzeniem i tajemniczości jego rozwoju w łonie matki. Co praw-

[6] Abp Jakub (Kostiuczuk), *Społeczne nauczanie Kościoła prawosławnego*, Warszawa 2018, s. 59–60.
[7] Ibidem, s. 206.

da, w tym przypadku jest to dopiero pierwotny, bardzo niewyraźny zaczątek chrześcijańskiej refleksji na temat tego, kim jest człowiek w stadium prenatalnym. Pisał on: „Czyż nie wydawałoby się nam jeszcze mniej zasługujące na wiarę, gdybyśmy nie posiadali jeszcze ciała, a ktoś przekonywałby nas, że z niewielkiej kropli ludzkiego nasienia mogą powstać kości, nerwy i ciało w takiej formie, jak je widzimy teraz?"[8]. Atenagoras z Aten (II w.) w dziele *O zmartwychwstaniu umarłych* w rozdziale XVII wygłosił podobną myśl: „Czyż bowiem ktoś niemający doświadczenia mógłby uwierzyć, że w jednorodnym i nieukształtowanym nasieniu zawarte jest źródło rozlicznych właściwości albo tak wielka różnorodność substancji, które się w nim znajdują, i które w nim tkwią, to znaczy kości, ścięgien, chrząstek, a ponadto mięśni, mięsa, wnętrzności i pozostałych części ciała? Nic z tego nie można przecież dostrzec w wilgotnym jeszcze nasieniu, żadnych też cech dorosłych nie można ujrzeć w małych dzieciach"[9]. Św. Ireneusz z Lyonu pisał, iż Bóg jednocześnie tworzy duszę i ciało, przeznaczając je do wiecznej egzystencji[10]. Klemens Aleksandryjski kilkakrotnie w swoich dziełach (*Wypowiedzi profetyczne*, *Kobierce*, *Pedagog*) wypowiadał się na temat ludzkiego embrionu, bardzo dokładnie rozważając kwestie biologiczne i moment połączenia duszy z formowanym ciałem. W *Kobiercach* pisał on: „Twierdzimy, że zdolność do myślenia i rządząca część duszy nie tylko są przyczyną powstania dla organizmu żyjącego, ale także za ich sprawą część nierozumna została włączona do duszy i stała się jej częścią"[11]. Szerzej zagadnienie koegzystencji duszy i ciała od poczęcia w swych pismach omawiał Tertulian[12].

Św. Grzegorz z Nyssy w dziele *O stworzeniu człowieka* uzasadnił twierdzenie, że od samego poczęcia embrion posiada duszę i stanowi pełnię istoty ludzkiej w zarodku, który później samoistnie (bez zewnętrznej ingerencji) przekształca się w pełni uformowanego człowieka[13]. „Tłumacząc, dlaczego dusza nie jest widoczna w embrionie od samego początku, Grzegorz odwołuje się do obrazu ziarna, zawierającego w sobie potencjalnie całą roślinę. I wyjaśnia, że dusza może ujawnić swoje właściwości na tyle, na ile pozwala jej na to ciało"[14]. Warto zauważyć, iż bło-

[8] Justyn, *Apologia I*, LIII, cyt. za: A. Muszala, *Embrion ludzki w starożytnej refleksji teologicznej,* Kraków 2009, s. 290.

[9] Atenagoras z Aten, *O zmartwychwstaniu umarłych*, XVII, 2, cyt. za: A. Muszala, *Embrion ludzki…*, s. 290.

[10] Ireneusz z Lyonu zawarł te myśli w pracy *Adversus haereses* (II, 34, 3–4).

[11] Klemens Aleksandryjski, *Kobierce,* VI, 135, 2, przekł. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994, s. 194.

[12] Zob. A. Muszala, op. cit., s. 208-326.

[13] Por. Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka,* wstęp i tł. M. Przyszychowska, Kraków 2006, s.136-137.

[14] M. Przyszychowska, *Wstęp,* [w:] Grzegorz z Nyssy, *O stworzeniu człowieka*, s. 35. Por. A. Muszala, op. cit., s. 326–338.

gosławiony Augustyn zamiennie używał pojęć „płód" i „dziecko". Bez wątpienia zdaniem biskupa Hippony dziecko prenatalne w żadnym wypadku nie może być uznane za część organizmu matki. Podał on przy tym argument chrztu brzemiennej kobiety na wypadek zagrożenia śmiercią. Chrztu dziecka po jego narodzinach nie uważa się za chrzest powtórny[15]. W *Enchirydionie*, w kontekście eschatologicznym pytania o zmartwychwstanie ciał, Augustyn stwierdził, że nawet nieukształtowane płody Bóg powoła do życia wiecznego, naprawiając to wszystko, co natura sama nie zdołała dopełnić w ziemskiej rzeczywistości[16]. Św. Maksym Wyznawca wykazał, że „warunkiem niezbędnym formacji, organizacji ciała ludzkiego jest obecność od początku duszy ludzkiej. Dusza i ciało nie mogą istnieć oddzielnie, ale tylko w człowieku, którego tworzą; i jak natura ludzka nie istnieje poza osobami (*hypostasis*) ludzkimi, tak nie tylko byt ludzki, ale osoba ludzka obecna jest od poczęcia"[17]. Tenże autor w *Ambiguorum liber. Contra eos qui corpora ante animas existere affirmant* polemizował ze zwolennikami teorii animacji sukcesywnej[18]. Jego argumentację z powodzeniem można by użyć we współczesnych dyskusjach ze zwolennikami aborcji, którzy twierdzą, że istota w łonie matki to nie człowiek. Św. Maksym stwierdził, iż „*logos nasciturusa* (jego hipostaza, natura, czas pojawienia się na ziemi) są już obecne w Bożym umyśle od początku, zaplanowane przez Bożą wolę i Opatrzność przed wiekami"[19].

W pismach teologów patrystycznych nie ma najmniejszego śladu myślenia, iż embrion ludzki jest częścią organizmu matki. Zawsze stwierdzali oni, że jest bytem ludzkim, wyjątkowym, stworzonym na obraz Boga, mającym wartość wsobną, domagającym się poszanowania, obdarzonym duszą, z istnieniem ukierunkowanym na bycie dorosłym, w przyszłości mającym udział w pełni zmartwychwstania[20]. Potwierdza to także Kościół prawosławny w tekstach liturgicznych świąt Poczęcia św. Jana Chrzciciela (23 września), Poczęcia Przenajświętszej Bogurodzicy (9 grudnia), Poczęcia samego Pana Naszego Jezusa Chrystusa (25 marca). Za każdym razem Kościół opiewa przyszłą postać, rolę i uczynki poczętej osoby.

Pośrednio na status istoty w łonie matki wskazuje także ryt pogrzebu nienarodzonego dziecka, omówiony przez arcybiskupa Jerzego (Pańkowskiego) i księdza Marka Ławreszuka. Jeśli już w przypadku poronienia w modlitwie pogrzebu mówi

---

[15] A. Muszala, op. cit., s. 371. Na ten temat Augustyn wypowiedział się w pracy *Przeciwko Julianowi*, VI, 14, 43.

[16] Ibidem, s. 371.

[17] Cyt. za: A. J. Katolo, *Bioetyka starożytności chrześcijańskiej*, Warszawa 2003, s. 29–30.

[18] Por. ibidem, s. 30.

[19] A. Muszala, op. cit., s. 383.

[20] Ibidem, s. 371. Por. J.-C. Larchet, *Pour une éthique de procréation. Eléments d'anthropologie patristique*, Paris 1998, s. 143.

się o grzechu zabójstwa[21], cóż można rzec o świadomie dokonanej aborcji. Omawiając kwestię pogrzebu, abp Jerzy stwierdza, iż „zarówno w przypadku śmierci noworodka, jak i dziecka w łonie matki, Kościół prawosławny zawsze mówi o pełnowartościowym człowieku"[22]. Podobnie ks. M. Ławreszuk wypowiada się na temat praktyk różnych Kościołów lokalnych co do pogrzebu dzieci nieochrzczonych. Przytacza on m.in. przykład Synodu Prawosławnej Cerkwi w Ameryce, który to w 2015 roku przyjął opracowany tekst *Obrzędu modlitwy po poronieniu lub narodzinach martwego dziecka*[23]. „Z perspektywy prawosławnej teologii dziecko takie nie jest osobą niewierzącą, lecz osobą, która zmierza do wspólnoty wiary"[24].

Kościół potępiał odbieranie życia w takiej samej mierze po narodzeniu, co i podczas przebywania w łonie. Aborcja niszczy życie ludzkiej osoby, na każdym etapie rozwoju. Dlatego Ojcowie Kościoła nakładają na matkę i na dokonującego aborcję karę za morderstwo (z reguły dziesięć lat ekskomuniki)[25]. Zgodnie z nauką pierwotnego Kościoła, zabójstwo dziecka w łonie matki jest równoważne z zabójstwem dziecka narodzonego. W *Didache* (I/II w.) mówi się: „Nie zabijaj dzieci przez poronienie, ani nie przyprawiaj ich o śmierć już po urodzeniu"[26], a nieco później: „Mordercy dzieci niszczą przez poronienie to, co Bóg powołał do życia"[27]. Tertulian także rozpatrywał aborcję w kategoriach zabójstwa, wiążąc je także z grzechem cudzołóstwa[28]. W swej *IX Apologii* pisał on: „Niedopuszczenie do narodzin jest przyspieszeniem morderstwa, bez względu na to, czy ktoś odbiera życie już ukształtowane, czy też usuwa je, kiedy się ono kształtuje. Człowiekiem jest też ten, kto ma właśnie się nim stać. Nawet każdy owoc już istnieje w swoim nasieniu"[29]. W swym dziele *O duszy* zauważył on jeszcze jedną kwestię: „Zdarza się, że niekiedy

[21] Abp. Jerzy (Pańkowski), *Śmierć, pogrzeb i modlitwa za zmarłych w Kościele prawosławnym,* Warszawa 2018, s. 85.

[22] Ibidem, s. 84.

[23] M. Ławreszuk, *Pogrzeb nieochrzczonych dzieci,* „Rocznik Prawosławnej Diecezji Białostocko-Gdańskiej", 2019, s. 40. Por. M. Ławreszuk, *Pogrzeb nieochrzczonych dzieci w praktyce liturgicznej Cerkwi prawosławnej,* „Studia Oecumenica" 19 (2019), s. 203-204.

[24] M. Ławreszuk, *Pogrzeb nieochrzczonych dzieci,* „Rocznik Prawosławnej Diecezji Białostocko-Gdańskiej", 2019, s. 38.

[25] J. Breck, op. cit., s. 54.

[26] *Didache,* II, 1; V, 1, [w:] *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich,* przekł. A. Świderkówna, Kraków 1998, s. 33 i 35. Por. M. Starowieyski, *Ojcowie Kościoła i starożytne sobory. Pogadanki radiowe*, Kraków 2019, s. 265–266.

[27] Cyt. za: M. Starowieyski, *Ojcowie Kościoła*…., s. 266.

[28] Tertulian, *Wybór pism III*, *O wstydliwości,* V, 11, tł. K. Obrycki, Warszawa 2007, s. 206: „Wiedzą także położne, ile cudzołożnych poczęć zabito".

[29] Zob. T. Baclig, *Abortion: An Orthodox Statement*, por. <http://religiousinstitute.org/denom_statements/abortion-an-orthodox-statement/> [12.10.2020].

przychodzą na świat dzieci martwe; czy byłoby to do pomyślenia, gdyby nie rodziły się dzieci żywe? Bo cóż znaczy «zmarłe», jak nie to, że przedtem żyły?"[30].

Atenagoras z Aten pisał: „Czyż moglibyśmy zabić człowieka my, którzy twierdzimy, że kobiety zażywające środków powodujących poronienie dopuszczają się zbrodni i że zdadzą przed Bogiem sprawę z poronienia? Nie ma przecież sensu w tym, żeby równocześnie wierzyć, iż płód w łonie matki jest istotą żywą i że dlatego Bóg się o niego troszczy, i zabijać dziecko, które już przyszło na świat"[31]. Minuncjusz Feliks (zm. ok. 200 r.) uważał aborcję za zbrodnię większą niż zabicie osoby dorosłej, gdyż w przypadku aborcji dochodzi do zabicia niewinnego i najsłabszego członka rodziny (*parricidium*)[32]. W takim samym znaczeniu używali później terminu *parricidium* Cyprian z Kartaginy[33], Ambroży[34], Cezary z Arles[35] i Hieronim[36].

O tym, jak wielką wagę przywiązywano do życia poczętego świadczy fakt, iż lokalny sobór w Ancyrze (314 r.) karał kobiety, które „cudzołożąc, poczęły w łonie i płód spędziły, oraz trudniących się preparowaniem jadów uśmiercających dzieci" ekskomuniką na dziesięć lat, wspominając przy tym iż dawne postanowienie wyznaczało taką epitemię do końca życia[37]. Natomiast najwcześniejszą decyzją podjętą w zakresie aborcji był 63. kanon synodu w Elwirze (ok. 306 r.)[38], gdzie mowa jest o tym, że „jeśli kobieta pocznie dziecko z cudzołóstwa pod nieobecność męża, a potem dokonuje aborcji, nie otrzyma komunii nawet na koniec, gdyż podwoiła swój grzech"[39]. Św. Bazyli Wielki w swym 2 kanonie klasyfikował tę, która celowo zabijała poczęty w jej łonie płód jako morderczynię. Nie uznawał on przy tym

[30] Tertulian, *O duszy*, 25, cyt. za: A. J. Katolo, op. cit., s. 22.

[31] Atenagoras z Aten, *O zmartwychwstaniu umarłych*, 35, [w:] Atenagoras z Aten, *Prośba za chrześcijanami, O zmartwychwstaniu umarłych*, <http://biblioteka.kijowski.pl/atenagoras/atenagoras.pdf> [15.10.2020].

[32] Por. A. J. Katolo, op. cit., s. 46–47; A. Muszala, op. cit., s. 418–420.

[33] Por. Cyprian z Kartaginy, *Listy* 52, 2, tł. W. Szołdrski, Warszawa 1969, s. 139.

[34] Por. Ambroży z Mediolanu, *Hexameron – komentarz do sześciu dni stworzenia*, V, 18, 58, tł. W. Szołdrski, Warszawa 1969, s. 172.

[35] Por. Cezary z Arles, *Kazanie 52*, 4, [w:] M. Starowieyski, *Aborcja w oczach wczesnochrześcijańskich pisarzy*, „Studia Paradyskie", t. 3, 1993, s. 118.

[36] Por. Hieronim, *Listy*, 22, 13, przeł. J. Czuj, Warszawa 1952, s. 122. Pisał on m.in.: „Inne […] na nie urodzonym jeszcze człowieku popełniają mord. Niektóre, gdy poczują, że poczęły z występku, obmyślają trucizny na spędzenie płodu […] zabójstwo nienarodzonego dziecka", cyt. za: A. Muszala, op. cit., s. 420.

[37] A. Znosko, *Kanony Kościoła prawosławnego*, Hajnówka 2000, s. 131–132.

[38] Por. T. Baclig, op. cit.

[39] *The Council of Elvira, ca. 306*, por. <http://legalhistorysources.com/Canon%20Law/ElviraCanons.htm> [15.10.2020]. Por. *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2006, s. 59*, przy czym w tłumaczeniu polskim mowa jest o zabiciu dziecka już po jego urodzeniu.

rozróżnienia pomiędzy płodem ukształtowanym i nieukształtowanym. Kara jest nakładana nie tylko za to, które miało się urodzić, ale i za to, że kobieta zagrażała swojemu własnemu życiu, jako że często kobiety umierały od takich zabiegów[40]. Podobny wydźwięk ma jego kanon 8, w którym mowa jest o „nienarodzonym dziecku"[41]. Św. Jan Chryzostom w *Homilii XXIV do Listu do Rzymian* umiejscowił spędzenie płodu (aborcję), podobnie jak Klemens Aleksandryjski, jako ostatnie ogniwo ciągu poprzedzających je wykroczeń: pijaństwo, porubstwo, cudzołóstwo, chęć ukrycia go, aborcja. Według Św. Jana Chryzostoma stanowi ono coś gorszego od morderstwa. Sztuczne poronienie to nie tylko zabicie dziecka przed jego urodzeniem, ale także „obraza daru Bożego" i „walka z Jego prawami"[42]. A przy tym hierarcha bardziej niż św. Bazyli Wielki w swym kanonie przesuwa odpowiedzialność na mężczyznę. Św. Efrem Syryjczyk zwracał głównie uwagę na „przyszłą karę przewidzianą dla tych, którzy w wyniku cudzołóstwa poczęli dziecko, a następnie doprowadzili do jego uśmiercenia; kara ta odnosi się zarówno do kobiety, jak i do mężczyzny, i polega na przebywaniu w otchłani potępienia"[43]. 91. kanon soboru *in Trullo* głosi: „Kobiety, które dostarczają lekarstwa, powodujące niedonoszenie w łonie płodu, oraz przyjmujących trucizny, płód uśmiercające, wystawiamy na karę epitemii dla zabójcy"[44].

Kościół prawosławny od początku głosił świętość poczętego życia i bronił poczętego życia, potępiając tych, którzy mu zagrażali. Kościół opiera się przy tym na świadectwie Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu, nauce Ojców Kościoła i kanonach soborów i synodów kościelnych. Potwierdzają to współczesne deklaracje Kościołów lokalnych, mające przeciwdziałać masowości dokonywanych aborcji, broniące prawa do życia bezbronnych, nienarodzonych jeszcze dzieci. Prowadząc dyskusje w zakresie bioetyki dąży się do ograniczenia rozmiaru zjawiska, zniesienia szczególnie okrutnych praktyk w tym zakresie. Kościół upamiętnia także w swej modlitwie nienarodzone dzieci – jak to ma miejsce np. w przypadku Kościoła Greckiego. „Życie poczętej istoty ludzkiej jest święte, a wobec tego wartość życia żadnego człowieka nie może być poddawana utylitarystycznym kalkulacjom, świętość życia ma charakter absolutny"[45].

---

[40] *Kanony Ojców greckich, Atanazego i Hipolita,* przekł. S. Kalinkowski, J. Szymańczyk, M. Mucha, Kraków 2009, s. 35*. Por. *Книга правил святых апостол, святых соборов вселенских и поместных и святых отец*, Москва 2010, s. 301–302.

[41] *Kanony Ojców greckich…*, s. 38*.

[42] Por. A. Muszala, op. cit., s. 432.

[43] Ibidem, s. 435.

[44] A. Znosko, op. cit., s. 103.

[45] M. Szymańska, *Bioetyka początków życia*, Białystok 2004, s. 86–87.

SUMMARY

Nun Nikołaja (Aleksiejuk)
Unborn Children – Sanctity of the Conceived Life. Theological and Moral Aspect of Abortion

Keywords: abortion, embryo, unborn children, sanctity of conceived life, Orthodox Church

From the very beginning of its existence the Orthodox Church proclaimed the sanctity of the conceived life and protected that conceived life, condemning those who threatened it. The orthodox Church based its teaching on the testimony of the Holy Scripture both of the Old and the New Testament, teaching of the Church Fathers and canons of Church councils and synods. It is also confirmed by contemporary declarations of the local Churches, announced in order to counteract the mass phenomena of abortion, to defend the right to life of the defenceless unborn children. Discussions on the questions of bioethics aim at limiting the dimensions of the phenomena, at abolishing particularly cruel methods of practicing the abortion. The Orthodox Church also commemorates in prayer the unborn children as it is done by the Orthodox Church of Greece. The conceived life is saint, therefore the value of no man whatsoever can be submitted any utilitarian calculations. The sanctity of life has an absolute value.

Пресвятая Богородица, Скорбящая о младенцах,
во чреве убиенных
(MB, Cierpiąca z powodu dzieci utraconych
w łonie matki), współczesna ikona ukraińska

Latopisy Akademii Supraskiej

11

Debiuty

Latopisy Akademii Supraskiej
11

Jakub Sobczak
ORCID 0000-0001-7884-1297
Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

Motyw dziecka w prawosławnej ikonografii Chrystusa i Bogurodzicy – historia i podstawy teologiczne (wybrane przykłady dzieł)

Słowa kluczowe: ikonografia, sztuka prawosławna

Nieopisywalne Słowo Ojca stało się opisywalne,
wcielając się przez Ciebie Matko Boża;
I odnawiając wizerunek splamiony w swojej pierwotnej godności,
tchnął weń Boże Piękno.
I wyznając wiarę w zbawienie, wyrażamy (dokł. wyobrażamy)
to działaniem i słowem[1].

Zacytowany wyżej kontakion święta Tryumfu Ortodoksji, którego autorstwo możemy przypisywać św. Teofanowi Naznaczonemu[2], w kilku zaledwie wersach wyraża głębię tajemnicy Wcielenia Syna Bożego, którą Kościół Prawosławny zwykł zamykać również w formie plastycznej, jaką jest ikona. Ikona staje się materializacją doktryny chrześcijańskiej. Istota wiary w Chrystusa wcielonego i zmartwychwstałego znajduje swój wyraz w formie sztuki. Ikona środkami plastycznymi wyraża tę samą prawdę o Wcieleniu, co Ewangelia poprzez słowo. Potwierdzenie tej tezy dostrzegł Paweł Ewdokimow w jednym z postanowień soboru z 860 r.: „To, co Ewangelia głosi przez słowo, to ikona zwiastuje nam i uobecnia przez barwy"[3]. Mając na uwadze starotestamentalne zakazy tworzenia wizerunków[4] w przestrzeni

[1] L. Uspienski, *Teologia ikony*, tłum. M. Żurowska, Poznań, 1993, s. 119.

[2] Św. Teofan Naznaczony (778–845), biskup Nicei, mnich w ławrze św. Saby, obrońca kultu ikon w sporach ikonoklastycznych, prześladowany i zsyłany przez cesarzy. W czasie tortur świętemu i jego bratu – św. Teodorowi Studycie wypalono na czole napis „naczynia zabobonnego zbłądzenia". Wspomnienie liturgiczne św. Teofana przypada 11 X.

[3] P. Evdokimov, *Sztuka ikony, teologia piękna*, tłum. M. Żurowska, Warszawa 1999, s. 156.

[4] Zob. Wj 20,4–5.

kultowej, wydawać by się mogło, że ikona stanowi pewien niezrozumiały fenomen, dowód swego rodzaju niespójności. Dopiero poprzez pryzmat Wcielenia obecność świętych wizerunków w cerkwiach nie tylko staje się „usprawiedliwiona", ale stanowi naturalną konsekwencję Aktu, w którym to niewidzialny i niedostępny Bóg staje się widzialny. Dzieli nawet z rodzajem ludzkim jedną naturę, którą uświęca i przemienia. Widać zatem doskonale, że powodem zaistnienia ikony jest Dziecię – wcielony Logos.

Pierwszymi przykładami sztuki chrześcijańskiej są malowidła powstałe w rzymskich katakumbach[5]. Miejsca te oprócz funkcji grzebalnych pełniły funkcję przestrzeni liturgicznej. Na grobach pierwszych męczenników sprawowano Łamanie Chleba, czego ślad możemy zaobserwować w relikwiach świętych męczenników zaszywanych w antimensiony, na których sprawowana jest liturgia. Ściany korytarzy oraz cubiculów katakumb były obowiązkowo pokryte malowidłami, których tematyka prócz motywów symbolicznych i alegorycznych sięgała do scen zaczerpniętych ze Starego i Nowego Testamentu. Jednym z najbardziej charakterystycznych dla chrześcijaństwa i spopularyzowanych motywów ikonograficznych jest wizerunek Bogurodzicy trzymającej na kolanach Zbawiciela w wieku niemowlęcym. Według najnowszych odkryć, za najstarsze znane dzieło tego typu uznaje się malowidło z katakumb Pryscylli w Rzymie datowane na koniec II lub początek III wieku. Ukazuje ono Maryję w pozie siedzącej, trzymającą na kolanach małego Chrystusa. Wtulony w matkę Zbawiciel odwraca głowę w stronę widza. Stylistycznie wizerunek jest przykładem sztuki rzymskiej, będącej kontynuacją malarstwa hellenistycznego, którego bezpośrednim spadkobiercą jest ikona bizantyjska. Nad Niewiastą znajduje się gwiazda znana nam z Ewangelii według św. Mateusza. W lewym fragmencie przedstawienia umieszczono postać wskazującą dłońmi gwiazdę i Bogurodzicę. Prawdopodobnie jest to prorok Balaam, który w Księdze Liczb przepowiada „gwiazdę wschodzącą z Jakuba" (Lb 24,17), przypominając ziemski rodowód Mesjasza oraz na Jego panowanie nad nowym Izraelem – Kościołem.

Postać w tunice bywa utożsamiana z prorokiem Izajaszem w związku z treścią jego księgi dotyczącą nadejścia czasów mesjańskich[6]. Również motyw kwitnącego drzewa umieszczony nad głowami postaci zdaje się nawiązywać do korzenia Jessego z jedenastego rozdziału księgi. Widoczny jest doskonale związek między formą plastyczną dzieła, a tekstami Pisma Świętego. Wcielone Słowo intencjonalnie przedstawione zostało jako bezbronne niemowlę będące urzeczywistnieniem

[5] F. Stopniak, *Powstanie sztuki chrześcijańskiej,* „Studia Theologica Varsaviensia" 12, 1974, nr 2, s. 10–11.

[6] B. Witos, *Freski o tematyce maryjnej z katakumb św. Pryscylli jako zapis wczesnochrześcijańskiej pobożności,* „Polonia Sacra" 18, 2014, nr 4 (37), 2014, s. 92 .

zapowiedzi proroków Starego Przymierza. Figura wyczekiwanego dziecięcia pojawiająca się na kartach ich ksiąg ma charakter ściśle mesjański. By zrozumieć, jak wielkie nadzieje pokładano w przepowiadanych narodzinach zbawczego dziecięcia, ponownie należy sięgnąć po proroctwo Izajasza:

> Albowiem Dziecię nam się narodziło,
> Syn został nam dany,
> na Jego barkach spoczęła władza.
> Nazwano Go imieniem:
> Przedziwny Doradca, Bóg Mocny
> Odwieczny Ojciec, Książę Pokoju (Iz 9,5)[7].

Na wielu malowidłach katakumbowych Chrystus przedstawiany jest jako nauczyciel, uzdrowiciel, cudotwórca – bądź w postaci alegorycznej jako dobry pasterz. Wszystkie te rozwiązania opierają się na wizerunku charyzmatycznego młodego mężczyzny, nierzadko odzianego w togę filozofa lub retora. Ukazanie zatem Mesjasza pod postacią nagiego niemowlęcia odstaje od pozostałych typów ikonograficznych, jednak wyraża spełnienie nadziei mesjańskich formułowanych przez autorów ksiąg Starego Testamentu. Nieco późniejsze przedstawienia przed obliczem Bogurodzicy z Chrystusem umieszczają trzech Magów w czapkach frygijskich niosących dary nowo narodzonemu Królowi (Mt 2,1–12). Najwcześniejszy, znany wizerunek tego typu znajduje się w katakumbach Pryscylli w Rzymie i datowany jest na połowę III wieku. Motyw ów chętnie wykorzystywano nie tylko przy zdobieniu sklepień cubiculów, lecz ryto na epitafiach, czy rzeźbiono na sarkofagach. Scenie pokłonu nierzadko towarzyszy wspominany już prorok Balaam usytuowany za tronem Bogurodzicy. Kościół nieprzerwanie interpretował historię mędrców jako wyraz powszechnego panowania Mesjasza, uniwersalności wspólnoty zbawionych, która wykracza poza naród wybrany. Św. Justyn Męczennik w swoim *Dialogu z Żydem Tryfonem* przytacza słowa z Księgi Izajasza (8,4): „[…] Zanimby dziecko umiało mówić ojcze i matko, weźmie moc Damaszku i łupy Samarji w obliczu króla asyryjskiego”[8]. Podobny wydźwięk posiadają również inne pisma profetyczne Starego Testamentu, np. Ps 72 (71), wersety 10–11:

> Królowi Tarszisz i wysp
> przyniosą dary,
> królowie Szeby i Saby
> złożą daninę.

[7] Wszystkie cytaty podaję za *Biblią Tysiąclecia*, Poznań–Warszawa 1995.

[8] Św. Justyn, *Dialog (77, 2)*, [w:] *Apologja, Dialog z Żydem Tryfonem*, wstęp, tłum. z grec., oprac. A. Lisecki, Poznań 1926, s. 240.

> I oddadzą mu pokłon wszyscy królowie,
> wszystkie narody będą mu służyły.

Złożenie nowo narodzonemu Chrystusowi hołdu przez przedstawicieli ludów pogańskich postrzegane jest jako początek nawrócenia wszystkich narodów, odrzucenia błędnych wierzeń i bałwochwalczych praktyk. Historia ta, chętnie przedstawiana na ścianach katakumb, wyrażała przekonanie pierwszych chrześcijan o prawdziwości ich wiary oraz jej uniwersalności. Dzięki narodzinom Bożego Pomazańca zbawienie objęło cały świat, jednocząc wszystkich w Chrystusie (por. Gal 3,28).

Jak można zauważyć, już od pierwszych wieków chrześcijaństwa, przedstawiając Chrystusa jako niemowlę/dziecko, nie tylko przywoływano historię Jego narodzin, lecz przede wszystkim wyrażano prawdę o jego Mesjańskim posłaniu, Boskiej naturze. Pojawienie się Boga wcielonego w postaci dziecięcia stanowi punkt przełomowy w historii zbawienia, od tej pory rozumianego jako powołanie całej ludzkości.

Identyczny wydźwięk jest znany z przedstawień w typie ikonograficznym Emmanuel (dosł. „Bóg z nami", por. Iz 7,14). Ikony tego rodzaju ukazują Chrystusa w wieku dziecięcym lub młodzieńczym w ujęciu popiersiowym. Podstawę teologiczną tych wizerunków stanowią wyżej przytaczane proroctwa Starego Testamentu. Na ich wypełnienie w osobie Chrystusa wskazuje sprawiedliwemu Józefowi Anioł w słowach:

> […] „Józefie, synu Dawida, nie bój się wziąć do siebie Maryi, twej Małżonki; albowiem z Ducha Świętego jest to, co się w Niej poczęło. Porodzi Syna, któremu nadasz imię Jezus, On bowiem zbawi swój lud od jego grzechów". A stało się to wszystko, aby się wypełniło słowo Pańskie powiedziane przez Proroka: „Oto Dziewica pocznie i porodzi Syna, któremu nadadzą imię Emmanuel", to znaczy: „Bóg z nami" (Mt 1,20–23).

Wizerunki tego rodzaju zaczęły powstawać jako odpowiedź na herezję nestorianizmu, która odrzucała wiarę w boską naturę Chrystusa. Nestorianie uważali, że Syn Boży, Logos zamieszkał w ciele Chrystusa (niczym w świątyni) dopiero w momencie chrztu w rzece Jordan, a więc około trzydziestego roku życia. Jednym z najwcześniejszych przykładów formowania się tego typu ikonograficznego w formie niezależnej jest mozaika z bazyliki San Vitale w Rawennie (VI w.), na której możemy dostrzec tronującego na globie Chrystusa w wieku młodzieńczym, pozbawionego brody; a jest to okres, gdy ugruntowała się w sztuce podobizna Chrystusa z brodą i długimi włosami, przy odrzuceniu wcześniejszych wzorców przedstawiających Go jako mężczyznę ogolonego według rzymskiej mody. Obraz Emmanuela

podkreśla zjednoczenie się w Chrystusie dwóch natur: Boskiej i ludzkiej, wskazując Zwiastowanie Bogurodzicy jako moment Wcielenia Boga-Słowa. Wyraża wiarę w prawdziwe Bóstwo Chrystusa także jako dziecięcia oraz w Jego panowanie nad Niebem i ziemią. Ikona odrzuca naukę doketystów dowodzących, iż Wcielenie nie było aktem rzeczywistym, a cielesna powłoka Chrystusa była jedynie złudzeniem, jakim posłużył się Bóg. *Emmanuel* przypomina, że Zbawiciel żył i wzrastał jako człowiek, przyjmując na siebie w pełni ludzką naturę, celem jej uświęcenia. Późniejsze wizerunki charakterystyczne dla średniowiecznego ruskiego malarstwa zdają się wyraźniej przedstawiać te prawdy, nadając obliczu Chrystusa cechy osoby dorosłej. Zabiegi te wypracowane przez tradycję ikonopisarską mają na celu podkreślenie duchowej dojrzałości dziecięcia. Wskazują na pozaczasową naturę Logosu zamkniętą w cielesności. Wysokie i wysklepione czoło symbolizować ma Przedwieczną Mądrość. Również wyraz twarzy portretowanego dziecka nie przystaje do Jego wieku – jest bardzo poważny. W sztuce ruskiej *Emmanuel* pojawia się najczęściej w ujęciu popiersiowym (choć zdarzają się przykłady całopostaciowej pozy tronującej), co skłania odbiorcę do koncentracji uwagi na obliczu Chrystusa. Jednym z piękniejszych przykładów jest dwunastowieczna ikona z Włodzimierza (Galeria Tretiakowska). Znajdują się na niej, po obu stronach Chrystusa, oblicza archaniołów Michała i Gabriela zwrócone w kierunku Zbawcy. Tak zwane *anielskie deesis* można uznać za ukazanie zwierzchności wcielonego Boga nad Siłami Niebieskimi (por. Łk 2,13–14).

Przy omawianiu ikonografii Chrystusa w wieku dziecięcym nie można pominąć zagadnień związanych ze sposobem przedstawienia sceny Narodzenia Chrystusa. Boże Narodzenie to jedno z dwunastu tzw. Wielkich Świąt obchodzonych przez Kościół Prawosławny, które w kalendarzu liturgicznym wykrystalizowało się w IV w. Wcześniejsza praktyka zakładała świętowanie tajemnicy narodzin Zbawiciela z Dziewicy wspólnie z Chrztem Pańskim. Zwyczaj ten utrzymał się w Kościele Ormiańskim. Jednak na każde święto z liczby dwunastu należy zawsze patrzeć przez pryzmat Święta Świąt – Paschy. W misterium Nowej Paschy zamyka się cała esencja chrześcijaństwa. Nie powinno więc dziwić, iż jej obchody znane są od czasów apostolskich, a celebracja Paschy – warunkiem istnienia Kościoła. Prawosławni, sprawując coniedzielną Eucharystię, wierzą, że każda boska liturgia jest uobecnieniem tryumfu Chrystusa nad śmiercią. Dopiero w obliczu Zmartwychwstania Chrystusa historia zawarta we wszystkich cerkiewnych uroczystościach staje się zbawczym działaniem Boga, procesem odnowienia natury człowieka i jego ostatecznego uświęcenia – zjednoczenia z Absolutem. Świadectwo temu daje św. Paweł w dobitnych słowach: „A jeśli Chrystus nie zmartwychwstał, daremne jest nasze nauczanie, próżna jest także wasza wiara" (1 Kor 15,14). Dwanaście wielkich

świąt zmierza do celebracji Paschy oraz w naturalny sposób z niej wynika. Nie inaczej jest z Bożym Narodzeniem, czemu wyraz daje ikonografia. Na prawosławnych wizerunkach sceny narodzin Chrystusa postać Zbawiciela zdaje się przypominać raczej osobę zmarłą złożoną do grobu, niż dopiero co powite niemowlę. Dziecię jest szczelnie owinięte pieluszkami podobnymi do płóciennych opasek i całunów, w które żydowskim zwyczajem owijano ciało przed złożeniem do grobu (por. Łk 2,12). W istocie jest to odzwierciedlenie starożytnych praktyk, towarzyszących narodzinom dziecka, które znajdują swoje potwierdzenie również na kartach Starego Testamentu. Opis pielęgnacji noworodka znany jest z Księgi Ezechiela: „A twoje urodzenie: w dniu twego przyjścia na świat nie ucięto ci pępowiny, nie obmyto cię w wodzie, aby cię oczyścić; nie natarto cię solą i w pieluszki cię nie owinięto" (Ez 16,4). Chrystus na ikonie spoczywa wewnątrz kamiennego żłobu (por. Łk 2,7), który swym wyglądem przywodzi na myśl sarkofag. W odróżnieniu od późniejszej sztuki zachodniej, gdzie betlejemską stajnię przedstawia się w formie drewnianej szopy, cała scena rozgrywa się we wnętrzu skalnej pieczary. Jest to analogia do grobowca wykutego w skale, podobnego do tego, którego udzielił ukrzyżowanemu Chrystusowi Józef z Arymatei. Wnętrze groty spowija ciemność oddana zwykle przy użyciu czarnej barwy – koloru niezwykle rzadko występującego na ikonach, tradycyjnie oznaczającego (prawie zawsze) śmierć, np. na ikonie *Zstąpienia do Otchłani*. Na tle „ziejącej ciemnością plamy" umieszczona jest jedynie rozświetlona postać maleńkiego Zbawiciela spowitego w śnieżnobiałe pieluszki. Typowe techniki malarskie wykorzystywane zwykle przy tworzeniu ikon, tj. tempera jajowa, zakładają nakładanie na podłoże barw od najciemniejszych do najjaśniejszych. Czysta biel, najbardziej odbijająca światło, jest zatem umieszczana na malowidle jako ostatnia. Sam proces tworzenia ikony symbolizować ma przejście z mroków śmierci do światła Paschy. Białe partie i bliki oznaczają ożywczą Bożą Obecność – przebóstwienie świata przemienionego Zmartwychwstaniem. W formie plastycznej zamknięto zapowiedź zbawczej męki i śmierci dziecięcia. Biel opasek wskazuje również na Jego Zmartwychwstanie. Przypomina o tkaninach znalezionych w pustym grobie przez niewiasty chcące dokonać namaszczenia. Sposób zobrazowania Noworodka nie różni się praktycznie od ujęcia Chrystusa w scenie złożenia do grobu. Uderzające podobieństwo możemy też znaleźć w postaci Łazarza w momencie dokonania cudu wskrzeszenia. Scena ta malowana była już w katakumbach w II w. (np. katakumby przy Via Latina w Rzymie) i zawsze wyrażała nadzieję powszechnego zmartwychwstania (interpretację tego wydarzenia ewangelicznego Kościół opisuje w troparionie Soboty Łazarza i Niedzieli Palmowej). Najstarsze znane wizerunki nowo narodzonego Chrystusa również pochodzą z rzymskich katakumb. Na reliefie z rzeźbionego tzw. sarkofagu Stylichona z IV w. owinięte w pieluszki/

całuny dziecię leży w żłobie przypominającym katafalk. W ten sposób twórca wyraził nierozerwalną jedność i powiązanie pomiędzy tajemnicą Wcielenia Bogoczłowieka a Jego całym dziełem Odkupienia, znajdującym swą kulminację w misterium Śmierci i Zmartwychwstania Zbawiciela. Tajemnicę tę uobecnianą każdorazowo w Eucharystii być może symbolizują wyrzeźbione na sarkofagu ptaki dziobiące kiście winogron, które oznaczać mogą wiernych posilających się Ciałem i Krwią Chrystusa. Oprócz nich scenie towarzyszą znane z ikonografii wół i osioł. Ich obecność argumentowana jest odniesieniem do proroctwa Izajasza (por. Iz 1,3). Hołd oddany przez owe zwierzęta Zbawicielowi został także opisany w apokryficznej Ewangelii Pseudo-Mateusza[9]. Niektórzy z Ojców Kościoła kazali upatrywać w nich symbole Odkupienia zarówno Żydów reprezentowanych przez koszernego woła – zwierzę ofiarne, jak i nawróconych pogan symbolizowanych przez niekoszernego osła. W takim przypadku podobne wizerunki niosą ze sobą warstwę znaczeniową skoncentrowaną wokół powszechności Zbawienia – podobnie jak w scenie pokłonu trzech mędrców.

Dziecko zawinięte w pieluszki pojawia się w ikonografii również w kontekście pewnego kodu symbolicznego, obrazując zbawione dusze oczekujące zmartwychwstania. Znaczenie to staje się zrozumiałe w kontekście chrześcijańskiego podejścia do śmierci jako „narodzin dla Nieba". Podobnie jak dziecko opuszczające łono matki, które stanowiło dla niego cały wszechświat, tak człowiek po śmierci staje przed zupełnie nową rzeczywistością życia wiecznego. Ból śmierci zatem jest bólem rodzenia. Myśl tę wyrażali już chrześcijanie pierwszych wieków, określając datę zejścia zmarłego wyrytą na grobowcu jako *dies natalis* – dzień narodzin. Chyba najbardziej znanym przykładem obrazowania duszy ludzkiej jako niemowlęcia w powijakach jest ikona *Zaśnięcia Bogurodzicy*. Jest to kolejna ikona z cyklu dwunastu Wielkich Świąt. Pomimo maryjnego charakteru święta centralne miejsce na ikonie zajmuje Zbawiciel stojący nad marami, na których spoczywa ciało Bogurodzicy znajdujące się w dolnej części kompozycji. W swoich ramionach trzyma zawinięte w białe pieluszki malutkie dziecko – przeczystą duszę Maryi. Na ikonach przedstawiających Straszny Sąd dusze sprawiedliwych, znajdujące się w Ręce Boga również ukazywane są jako niemowlęta w powijakach. Miniaturowe postaci ludzkie zawinięte w pieluszki spoczywają także na łonie patriarchy Abrahama, Izaaka

[9] „Trzeciego zaś dnia po narodzeniu Pana Maryja wyszła z jaskini i udała się do stajni. Tam złożyła Dzieciątko w żłobie, a wół i osioł przyklękając oddali Mu pokłon. I wypełniło się to, co zostało powiedziane przez proroka Izajasza: *Poznał wół Pana swego i osioł żłób Pana swego*. Zwierzęta otoczyły Dzieciątko i wielbiły Je nieustannie. Wtedy wypełniły się słowa proroka Habakuka: *Objawisz się w pośrodku zwierząt*. I pozostali tu Józef i Maryja wraz z Dzieciątkiem przez trzy dni", *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie Apokryficzne*, cz. 1, red. M. Starowieyski, Kraków 2003, s. 310.

i Jakuba. Mają one reprezentować dusze sprawiedliwych żyjących w czasach Starego Testamentu, których zbawiła wiara w nadchodzącego Mesjasza.

Wracając jednak do problematyki przedstawiania w sztuce Zbawiciela jako dziecka, należałoby poruszyć motyw ikonograficzny charakterystyczny wyłącznie dla malarstwa wschodniego. Mowa o tzw. Baranku Bożym, określeniu Chrystusa pojawiającym się m.in. w pierwszym rozdziale Ewangelii według św. Jana, gdzie Jan Chrzciciel, wskazując tłumowi na Chrystusa idącego nad brzeg Jordanu, wygłasza słowa: „Oto Baranek Boży, który gładzi grzechy świata" (J 1,29). Odnoszą się one do Zbawiciela jako do „nowej Paschy", doskonałej ofiary Nowego Przymierza[10].

W sztuce pierwszych wieków rzeczywiście pojawia się symboliczne zobrazowanie tego cytatu przy pomocą białego jagnięcia (w późniejszych okresach na Zachodzie w towarzystwie sztandaru lub/i kielicha eucharystycznego, zapieczętowanej księgi[11]). Jeden z najstarszych przykładów takiego dzieła to mozaika znajdująca się w prezbiterium bazyliki San Vitale z 547 roku w Rawennie. Mimo antycznego pochodzenia wizerunek Chrystusa jako nominalnego baranka nie funkcjonuje w Kościele Prawosławnym. Przedstawienia Chrystusa w Prawosławiu z natury są antropomorficzne. Unika się zastępczych symboli, wyrażając wiarę w realne Wcielenie Boga-Słowa. Zachodniego sposobu ukazywania Baranka Bożego zakazuje nawet Sobór in Trullo (692/692 r.). Na Wschodzie jednakże nie ma żadnych obiekcji wobec używania terminu „Baranek Boży" na określenie Chrystusa. Cząstka chleba eucharystycznego przeznaczona do konsekracji nosi właśnie nazwę „Baranek" (cs. Агнецъ, Agniec) Warto również przytoczyć słowa kapłana w czasie Proskomidii w momencie przygotowywania Agńca: „Jak Owca był na rzeź prowadzony. I jak Baranek bez skazy, niemy wobec tego, który go strzyże, tak On nie otwiera ust swoich[12]"; „Ofiarowany jest Baranek Boży, który bierze grzech świata, za życie świata i zbawienie"[13]. Podkreślają one znaczenie Eucharystii jako Bezkrwawej Ofiary. Analogiczne podejście można zaobserwować w Kościele zachodnim, gdzie słowa „Ecce Agnus Dei […]" padają przed Komunią wiernych. Ikonografia prawosławna wypracowała jednak inny sposób na wyobrażenie tajemnicy Ofiary Chrystusa, umieszczając Jego leżącą postać w kielichu eucharystycznym. Zbawiciel w tym typie ikonograficznym występuje jako dziecko. Kielich/diskos staje się betlejemskim żłobem, do którego wstępuje wcielony Bóg. Wskazują na to słowa wypowiadane przez kapłana w czasie proskomidii przy okadzaniu asteriska, który w czasie liturgii spoczywa na diskosie nad Agńcem na wzór gwiazdy nad grotą. W odróżnieniu

[10] Por. Wj 12, 1–11; Iz 53, 7.
[11] Ap 5, 1–13.
[12] Por. Iz 53, 7
[13] Tłum. ks. Henryk Paprocki, por. < http://www.liturgia.cerkiew.pl/>.

Gračanica, Cerkiew pw. Zaśnięcia NMP, fragment fresku *Sąd Ostateczny*, XIV w.

od sceny Narodzin, Chrystus leżący w złotym naczyniu pozbawiony jest odzienia. Potwierdzać ma to wiarę Kościoła, że dary eucharystyczne są prawdziwym Ciałem i prawdziwą Krwią Zbawiciela. Nagość, będąca udziałem każdego człowieka przychodzącego na świat, jest symbolem przebóstwionej natury człowieka, przywodząc na myśl postaci prarodziców w Raju. Tworzy również analogię do odartego z szat Chrystusa na ikonach Ukrzyżowania. Ofiara Krzyża uobecnia się każdorazowo

w czasie liturgii. Sylwetka dziecka ma przypominać o nierozerwalnym związku między Misterium Wcielenia a Misterium Eucharystycznym, będącym możliwością spotkania wcielonego Boga. Warto w tym momencie przypomnieć sobie symbole eucharystyczne towarzyszące Dziecięciu na tzw. sarkofagu Stylichona. Ikona Chrystusa – Baranka znajduje się zwykle nad królewskimi wrotami, przez które wynoszona jest Komunia wiernym. Kielich z Niemowlęciem pojawia się także w dłoni św. Jana Chrzciciela wskazującego na wnętrze naczynia. W Kościele zachodnim – w dłoniach proroka umieszczone jest jagniątko.

Oczywiście, nie są to jedyne realizacje motywu dziecka w prawosławnej ikonografii. Łączy je zazwyczaj ładunek znaczeniowy, związany z przynależną dzieciom niewinnością, powołaniem do nowego, niepoznanego Życia. Przypominają wierzącym o konieczności upodobnienia swojej duszy do dziecięcia, by owo powołanie wypełniać (Mk 10, 13–16). W kontekście prawosławnej chrystologii przedstawienie Zbawiciela jako dziecka zawsze wyraża wiarę w prawdziwe Wcielenie Logosu, w przyjęcie przez Boga ludzkiej natury, aby ją przebóstwić i zbawić.

SUMMARY

Jakub Sobczak

The theme of a child in Orthodox Iconography – History and Theological Networks (with use of examples of selected works)

Keywords: Iconography, Orthodox Art

The theme of a child in Christian art appears from the very beginning of its existence. Usually, it carries a meanings related to the innocence, that belongs to children, a vocation to a new, unknown Life. Works of art remind believers of the need to conform their souls to a child's ones in order to fulfill this vocation (Mark 10: 13–16). In the context of the Orthodox Christology depiction of the Savior as a child always expresses faith in the true Incarnation of the Logos. Faith in God's adoption of entire human nature for its divinization and salvation. With the help of art, the Orthodox Church presents the Mysteries in which Almighty God becomes a helpless child while maintaining his divine nature. Church, using artistic medias, indicates a tight connection between Incarnation of Christ and His redeeming Resurrection presented also in Eucharist.

Latopisy Akademii Supraskiej

11

Źródła i konteksty

Św. Męczennik Gabriel Młodzieniec,
współczesna ikona z Soboru pw. Św. Mikołaja w Białymstoku.

Życie i męczeństwo świętego Gabriela młodzieńca

Ziemskie życie

Święty męczennik dzieciątko Gabriel Zabłudowski, zwany również Białostockim, Słuckim i Zwierkowskim, był synem bogobojnych włościan Piotra i Anastazji Gowdelów. Urodził się 22 marca 1684 roku we wsi Zwierki, niedaleko Zabłudowa. Na chrzcie, który odbył się w cerkwi Zaśnięcia Matki Bożej pobliskiego monasteru zabłudowskiego, dano mu imię Gabriel na cześć św. Archanioła Gabriela. Zabłudowski monaster był w owym czasie jednym z nielicznych na ziemiach Rzeczypospolitej, które nie przyjęły unii, a sam Zabłudów i okolice były terenem ścierania się czterech wyznań: prawosławia, rzymskiego katolicyzmu, kalwinizmu i judaizmu. W monasterze tym schronienie znaleźli m.in. mnisi z ławry supraskiej, która została zmuszona do przejścia na unię w 1621 roku. Ziemia zabłudowska była wówczas własnością rodu Radziwiłłów.

Na temat życia św. Gabriela zachowało się niewiele informacji. Wiadomo, że spośród rówieśników wyróżniał się on niezwykłymi, jak na swój wiek, cechami charakteru. Był wyjątkowo dojrzały i rozważny. Wyrastał na chłopca spokojnego, łagodnego, skłonnego bardziej do modlitwy i samotności niż do dziecięcych swawoli i zabaw. Duży wpływ na jego życie mieli też pobożni rodzice, od maleńkości wychowujący swojego jedynaka w wierności prawosławiu i tradycjom rodzinnym. Pozytywnie oddziaływała również na niego bliskość monasteru w Zabłudowie, gdzie Gabriel poznawał swoją wiarę, uczył się modlitw i dojrzewał duchowo.

Zbliżało się właśnie święto Paschy, gdy 11 kwietnia 1690 r. rodzinę Gowdelów spotkało wielkie nieszczęście. Matka chłopca, nie przeczuwając niczego złego, po-

zostawiła synka samego w domu, sama zaś poniosła jedzenie mężowi pracującemu w polu. Po powrocie odkryła zniknięcie chłopca. Został on zamordowany w nieznanych dokładnie okolicznościach, ciało znaleziono 20 kwietnia na skraju lasu koło Zwierek, otoczone przez psy, które nie tylko go nie ruszały, lecz pilnie strzegły przed gromadzącym się ptactwem i dzikimi zwierzętami. Wszczęto śledztwo, podczas którego zabójstwo zostało powiązane z żydowskim dzierżawcą wsi Zwierki o nazwisku Szutko i tragiczna śmierć Gabriela, zgodnie z rozpowszechnionymi przekonaniami ówczesnego świata chrześcijańskiego, została osądzona jako mord rytualny. Ciało dziecka zostało pochowane nieopodal cerkwi w Zwierkach.

Odnalezienie i przeniesienie świętych relikwii

Od dnia mordu upłynęło około trzydziestu lat. W 1720 r. ludność Podlasia dziesiątkowała epidemia. Nie nadążano chować zmarłych, zaczęło brakować miejsc na cmentarzach. W Zwierkach zwłoki zmarłych dzieci starano się grzebać jak najbliżej mogiły Gabriela, czcząc w ten sposób jego męczeńską śmierć i czując łaskę płynącą z tego miejsca. Pewnego razu, podczas jednego z pogrzebów, niechcący naruszono spoczywającą w ziemi trumnę męczennika. Ku ogromnemu zdumieniu obecnych odkryto, że jego ciało, mimo długiego okresu spoczywania w ziemi, nie uległo rozkładowi. Wieść ta lotem błyskawicy rozeszła się wśród bogobojnego prawosławnego ludu, jeszcze bardziej potęgując cześć oddawaną Gabrielowi. Z wydarzeniem tym łączono liczne przypadki uzdrowień, które miały miejsce przy jego mogile, jak też wygaśnięcie samej epidemii. Wszystko to zapoczątkowało nowy etap w oddawanej mu czci. Nierozłożone ciało z czcią przeniesiono do zwierkowskiej cerkwi i umieszczono w podziemnej krypcie.

W 1746 r. podczas pożaru doszczętnie spłonęła cerkiew w Zwierkach. Relikwie Gabriela pozostały jednak nienaruszone. Częściowo opalona została jedynie rączka dzieciątka i to zapewne jako przejaw woli Bożej, mający na celu umocnienie wiary i czci oddawanej męczennikowi przez prawosławny lud. Oto bowiem, gdy ciało chłopca przeniesiono do zabłudowskiej cerkwi Świętej Trójcy i złożono w prezbiterium, rączka w cudowny sposób zagoiła się i pokryła skórą.

W 1752 r. archimandryta monasteru Świętej Trójcy w Słucku Dosyteusz (Golachowski) napisał ku czci męczennika troparion i kondakion.

Trzy lata później, 9 maja 1755 r., z uwagi na trudną sytuację monasteru w Zabłudowie oraz wrogość ze strony miejscowych innowierców, za zgodą patriarchy konstantynopolitańskiego Cyryla V (Karakallosa) oraz z błogosławieństwa metropolity kijowskiego Tymoteusza (Szczerbackiego), archimandryta Michał (Ko-

zaczyński) przeniósł relikwie męczennika do monasteru Świętej Trójcy w Słucku, jednego z najważniejszych ośrodków prawosławia w tej części Rzeczypospolitej.

Trzystukilometrowa procesja, podczas której ciało męczennika niesiono na rękach w otwartym relikwiarzu, była prawdziwą demonstracją ludności prawosławnej Białorusi i Podlasia. Obiema rączkami dzieciątko trzymało mały metalowy krzyż. Ludzie szpalerem stawali po obu stronach drogi, klękali i ze łzami w oczach prosili orędownika o pomoc w zachowaniu wiary przodków.

W słuckim monasterze relikwie złożono w specjalnym otwartym relikwiarzu. Każdego roku od święta Zmartwychwstania Pańskiego do 22 października znajdował się on w głównej monasterskiej świątyni, zaś na okres zimowy przenoszono go do domowej cerkwi Zwiastowania Najświętszej Bogarodzicy.

Wraz z przeniesieniem relikwii męczennika do Słucka zaczęto tytułować go „Słuckim". Archimandryta Michał napisał też wierszowaną opowieść o męczenniku. Znajdują się w niej słowa jakby wypowiadane przez same dzieciątko, pośmiertnie opowiadające o swoim męczeństwie.

Relikwie świętego zachowały się w stanie niemal nienaruszonym. Ciało męczennika nabrało jedynie odcienia brązowego, co zapewne było spowodowane dymem podczas pożaru cerkwi w Zwierkach. Odziano je w jedwabną koszulkę, a przy relikwiarzu zawieszono podarowaną przez arcybiskupa wołyńskiego Antoniego (Chrapowickiego) lampkę oliwną płonącą dniem i nocą, wykonaną z czystego srebra i wysadzaną drogocennymi kamieniami.

Kult męczennika

W 1815 r. w szóstym tomie *Historii rosyjskiej hierarchii* archim. Ambroży (Ornatski), w oparciu o materiały ze słuckiego monasteru wprowadził do szerokiego obiegu postać podlaskiego świętego. W 1820 r., w setną rocznicę otwarcia relikwii, męczennik Gabriel został zaliczony do grona świętych. Ogłoszenie tego aktu miało miejsce w Słucku.

W 1855 r. ówczesny rektor słuckiego seminarium ihumen Modest (Strelbicki) napisał modlitwę do męczennika. Jego biogram znalazł się w opublikowanym w 1862 r. w S. Petersburgu *Leksykonie świetych,* a w 1891 r. przy relikwiarzu świętego umieszczono ikonę z jego wizerunkiem, wykonaną przez artystę Iwana Trutniewa. Była to większych rozmiarów kopia ikony św. Gabriela z ikonostasu dużej monasterskiej cerkwi Świętego Ducha. W 1893 r. decyzją arcybiskupa litewskiego Donata (Babińskiego-Sokołowa) zalecono umieszczenie ikon świętego we wszystkich cerkwiach diecezji. Na tych ikonach świętego przedstawiano w postawie sto-

jącej, w prostym odzieniu, bosego, z długą koszulą przepasaną sznurem i z rękami złożonymi na piersi lub trzymającymi mały krzyż.

W 1897 r. relikwie świętego przełożono do nowego srebrnego relikwiarza, który został wykonany dzięki dobrowolnym ofiarom wiernych. W 1908 r. arcybiskup wołyński Antoni (Chrapowicki) ułożył pełne nabożeństwo do świętego męczennika, które zostało zatwierdzone przez Świątobliwy Synod Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej i wydrukowane oddzielną książeczką w Ławrze Kijowsko-Pieczerskiej.

W Słucku modlitewnie pamięć św. męczennika obchodzono dwa razy w roku: 20 kwietnia, tj. w dzień jego męczeńskiej śmierci, oraz w dniu święta Zesłania Świętego Ducha na Apostołów. Tego dnia relikwiarz z relikwiami był procesyjnie obnoszony wokół soboru Świętej Trójcy, a następnie ustawiany w centralnej części świątyni, aby wierni mogli oddać mu cześć. Szczególnie wielu pątników przybywało z niezbyt oddalonych miejscowości, gdyż św. Gabriel cieszył się wśród prawosławnych sławą opiekuna chorych dzieci. Liczba wiernych biorących udział w dorocznych uroczystościach dochodziła do 35 tysięcy.

9 maja 1913 r. na cześć męczennika został poświęcony lewy ołtarz głównej cerkwi słuckiego monasteru Świętej Trójcy. Aby stworzyć wiernym dodatkową możliwość zanoszenia modlitw do świętego ustanowiono codzienne specjalne wieczorne nabożeństwa ku jego czci. Pątnikom przybywającym na modlitwę do św. Gabriela udostępniono też na ten czas w monasterskim domu zakonnym pomieszczenia noclegowe.

Z czcią oddawaną męczennikowi związane są również cudowne uzdrowienia i inne niezwykłe wydarzenia. W Słucku do ich spisywania założono specjalną księgę, w której zapisywano uznane przez władze cerkiewne i państwowe cudowne wydarzenia związane z relikwiami św. Gabriela.

W rodzinnych stronach

Pod koniec XIX w. pamięć o św. męczenniku zaczęła się odradzać również w jego rodzinnych stronach. Z inicjatywy proboszcza parafii w Zabłudowie o. Piotra Czetyrkina i błogosławieństwa biskupa brzeskiego Józefa (Sokołowa) rozpoczęto zbiórkę ofiar na budowę kaplicy w Zwierkach w miejscu, gdzie stał dom Gowdelów. Poświęcono ją 19 kwietnia 1894 roku. Była to drewniana cerkiewka na kamiennym fundamencie na planie kwadratu, zwieńczona kopułą i krzyżem z niedużym zadaszonym gankiem. W tym samym roku zapoczątkowano też tradycję organizowania corocznych procesji z Zabłudowa do Zwierek. Świątynia ta spłonęła 6 października 1902 r., podobnie jak całe Zwierki. Z pożogi ocalała jedynie ikona

męczennika i krzyż. Ów znak od Boga skłonił ludzi do starań o powrót relikwii męczennika Gabriela w rodzinne strony.

W 1895 r. dobiegła też końca budowa cerkwi św. Gabriela w Druskiennikach. Została ona poświęcona 11 lipca, a w uroczystości brał udział biskup brzeski Józef, staraniem którego cerkiew powstała. Do tego czasu żadna spośród pięciuset prawosławnych świątyń guberni grodzieńskiej nie była jeszcze poświęcona męczennikowi Gabrielowi. Miejsce na cerkiew zostało wybrane nieprzypadkowo, bowiem do miejscowych sanatoriów na leczenie przybywali ludzie z dalekich regionów, co sprzyjało szerzeniu się kultu męczennika, który słynął jako uzdrowiciel i opiekun dzieci daleko poza granicami kraju.

W 1908 r. biskupi grodzieński i brzeski Michał (Jermakow) oraz białostocki Włodzimierz (Tichonicki) podjęli decyzję o przeniesieniu części relikwii świętego Gabriela ze Słucka do Białegostoku. Do tego celu wykorzystano stary, drewniany relikwiarz, w którym do 1897 r. spoczywały relikwie męczennika. Przeniesienie części relikwii świętego ze Słucka do Białegostoku odbyło się w dniach 1–12 czerwca 1908 roku. Trasa procesji wiodła przez Żyrowice, Świsłocz, Jałówkę, Nową Wolę, Potokę, Zabłudów, Zwierki i Dojlidy. Zgromadziła ona tysiące wiernych. Relikwie niesiono w sposób bardzo podniosły, wszędzie były one uroczyście witane, a w cerkwiach odprawiano nabożeństwa. Po niemal 150 latach cząstka relikwii świętego powróciła na ojczystą ziemię.

Uroczystość ta była również impulsem do wznowienia starań o wzniesienie nowej cerkwi ku czci św. Gabriela w Zwierkach. Zabiegał o to szczególnie zabłudowski proboszcz o. Bazyli Czułkow. Prace przygotowawcze do budowy świątyni wkrótce się rozpoczęły, jednak zostały przerwane w 1915 r. z powodu wybuchu I wojny światowej. Znaczna część mieszkańców parafii wraz z duchowieństwem została wówczas deportowana w głąb Rosji.

Drewniany relikwiarz z cząstką relikwii męczennika pozostawał w soborze św. Mikołaja w Białymstoku do 1912 r., kiedy został przeniesiony do monasteru Zwiastowania Najświętszej Bogarodzicy w Supraślu.

Pielgrzymowanie relikwii

W związku ze zbliżającym się frontem I wojny światowej w 1915 r. relikwiarz z częścią relikwii świętego biskup białostocki Włodzimierz przewiózł do Moskwy. Tam umieszczono go w soborze Opieki Matki Bożej na Placu Czerwonym (tzw. cerkiew Wasyla Błogosławionego).

Po rewolucji 1917 roku w Rosji rozpoczęły się krwawe prześladowania prawosławnych. Za wroga nowego państwa uznano również o. Jana Wostorgowa,

proboszcza moskiewskiego soboru Opieki Matki Boskiej, który odważnie bronił pamięci męczennika przed profanacją. Pod koniec maja 1918 r. został jednak aresztowany i jeszcze w tym samym roku rozstrzelany.

W 1920 r., na mocy decyzji Rady Komisarzy Ludowych ZSRR o planowej likwidacji relikwii świętych, przywiezioną przez bpa Włodzimierza do Moskwy cząstkę relikwii św. Gabriela skonfiskowano i umieszczono w Muzeum Ateizmu celem tzw. „badań naukowych". Muzeum to powstało w murach zamkniętego przez władze żeńskiego monasteru Pasyjnej Ikony Matki Bożej w Moskwie (monaster *Strastnoj*). Dalsze losy tej cząstki relikwii nie są znane.

Podczas rewolucji 1917 roku, wojny domowej w Rosji i przez pierwsze lata kształtowania się w tym państwie nowej rzeczywistości politycznej całe relikwie męczennika Gabriela nadal znajdowały się w monasterze Trójcy Świętej w Słucku. Narastała jednak nagonka na prawosławie, likwidowano cerkwie i monastery, a duchownych prześladowano: wywożono na zesłanie i rozstrzeliwano. Ten los podzielił również monaster w Słucku. W latach 30. XX w. został on zamknięty, a relikwie św. Gabriela przeniesiono do Muzeum Ateizmu w Mińsku.

W 1942 r., podczas II wojny światowej, represje skierowane przeciwko Cerkwi zaczęły słabnąć. Stała się ona potrzebna władzy do ratowania kraju zagrożonego przez hitlerowców. W wojennym chaosie prawosławnym mieszkańcom Mińska udało się odzyskać święte relikwie. Złożono je w drewnianym relikwiarzu i umieszczono w soborze Przemienienia Pańskiego w Mińsku, którym zarządzał metropolita miński i białoruski Pantelejmon (Rożnowski).

W 1943 r. wieść o tym, że relikwie znajdują się w mińskim soborze, dotarła do przełożonego cerkwi Narodzenia Najświętszej Bogarodzicy w Świsłoczy o. Aleksego Znoski. Zlecono mu napisanie akatystu do św. Gabriela. Już na przełomie 1943/1944 r. władze cerkiewne zatwierdziły go do użytku liturgicznego.

W 1944 r., jeszcze podczas okupacji niemieckiej, pojawiła się możliwość urzeczywistnienia dawnego marzenia prawosławnego ludu Białostocczyzny o przeniesieniu relikwii św. Gabriela na ziemię ojczystą. Metropolita Pantelejmon udzielił o. Aleksemu Znosce błogosławieństwa na oddzielenie cząstki świętych relikwii męczennika. Następnie została ona podzielona jeszcze na trzy części. Decyzją arcybiskupa grodzieńskiego i białostockiego Benedykta (Bobkowskiego) jedną cząstkę umieszczono w cerkwi w Świsłoczy, drugą przekazano do parafii w Zabłudowie, a trzecią do soboru w Grodnie.

W maju 1944 r., w dniu poświęcenia cerkwi Zaśnięcia Matki Bożej w Zabłudowie po zniszczeniach wojennych, cząstka relikwii została umieszczona w krzyżu pod świętym ołtarzem, gdzie znajduje się do dziś.

Jeszcze w tym samym roku, w dniach 9–10 lipca, całe relikwie męczennika przeniesiono z Mińska do Grodna. Z błogosławieństwa arcybiskupa Filoteusza (Narko), zastępcy metropolity mińskiego i białoruskiego, do grodzieńskiej cerkwi Opieki Matki Bożej przewiózł je biskup smoleński Stefan (Sewbo). Relikwie złożono w podziemiach świątyni, w wilgoci i z dala od ludzi, którzy mogliby je sprofanować, gdzie przetrwały kilkadziesiąt trudnych lat władzy radzieckiej. Te skrajnie niesprzyjające warunki nie wpłynęły jednak negatywnie na nierozkładające się ciało męczennika, tym samym po raz kolejny zaświadczając o jego świętości.

Odradzanie się kultu i powrót relikwii

Powojenne odnowienie kultu męczennika Gabriela na ojczystej ziemi zostało zainicjowane przez biskupa białostockiego i gdańskiego Sawę (Hrycuniaka) zaraz po objęciu przez niego diecezji białostocko-gdańskiej. 3 maja 1982 r. biskup Sawa celebrował w Zabłudowie św. Liturgię w dniu pamięci świętego, starając się, aby od tej pory święto przybrało rangę ogólnodiecezjalnego. Z roku na rok w uroczystościach brało udział coraz więcej duchownych i wiernych.

W 1984 r., w trzechsetną rocznicę urodzin męczennika, uroczystości te nabrały szczególnego charakteru i odbiły się głośnym echem na Białostocczyźnie. Świętowanie rozpoczęło się 2 maja przy pamiątkowym krzyżu w Zwierkach, skąd w pieszej procesji duchowni i wierni wyruszyli do Zabłudowa. Tam nabożeństwa odprawiano przez cały wieczór i noc, a uroczystości zakończyła św. Liturgia celebrowana przez biskupa Sawę.

W 1985 r. św. Gabriel został ogłoszony patronem Rady Diecezjalnej Młodzieży Diecezji Białostocko-Gdańskiej, a z biegiem lat osobę świętego na swojego patrona obrało całe Bractwo Młodzieży Prawosławnej w Polsce.

Po koniec lat 80. rozpoczęły się również starania arcybiskupa Sawy mające na celu powrót relikwii męczennika do kraju. Wiosną 1992 r. kwestię tę dyskutowano na posiedzeniu Świętego Synodu w Mińsku. Spotkała się ona z życzliwością Cerkwi Rosyjskiej oraz metropolity mińskiego i słuckiego Filareta (Wachromiejewa), patriarszego egzarchy całej Białorusi. Na początku sierpnia 1992 r. rozpoczęto szeroko zakrojone przygotowania, których zwieńczeniem było przeniesienie relikwii z Grodna do Białegostoku.

Uroczystości rozpoczęły się w poniedziałek, 21 września, *molebnem* w cerkwi Opieki Matki Bożej w Grodnie. Następnie ciemnobrązowy, dębowy relikwiarz z przeszklonym wiekiem z relikwiami męczennika procesyjnie przeniesiono do odradzającego się grodzieńskiego monasteru Narodzenia Najświętszej Bogarodzicy, gdzie metropolita Filaret w koncelebrze arcybiskupa Sawy odprawił św. Liturgię.

Po nabożeństwie stojący w długiej kolejce wierni po raz ostatni oddali cześć relikwiom męczennika przed ich powrotem w rodzinne strony. Mieszkańcom miasta pozostawiono zaś cząstki relikwii, które umieszczono w grodzieńskim soborze Opieki Matki Bożej oraz w monasterze Narodzenia Najświętszej Bogarodzicy. Następnie procesja z relikwiami pieszo udała się w stronę granicy białorusko-polskiej. Tam oczekiwało na nią kilka tysięcy wiernych, przybyłych na przejście graniczne w Bruzgach autokarami i innymi środkami lokomocji. Relikwiom towarzyszyli hierarchowie z Polski, Białorusi i Włoch z arcybiskupami białostockim i gdańskim Sawą oraz grodzieńskim i wołkowyskim Walentynem (Miszczukiem) na czele. Relikwie na swe barki wzięli alumni Prawosławnego Seminarium Duchownego w Warszawie.

Relikwie św. Gabriela przewożono samochodem w dębowym relikwiarzu, który wierni w drodze obsypywali kwiatami. Przez cały czas relikwiom towarzyszyli mnisi monasteru supraskiego. Kolumna zatrzymywała się w każdym mieście czy wsi, gdzie istnieje cerkiew. Relikwie procesyjnie wnoszono do świątyni, gdzie odprawiano nabożeństwa i wygłaszano kazania, a wierni oddawali cześć świętym szczątkom. W połowie drogi do Białegostoku, adorowane przez duchownych i wiernych, relikwie spędziły noc w cerkwi św. Aleksandra Newskiego w Sokółce. Liczba wiernych biorących udział w procesji zwiększała się w miarę zbliżania się jej do Białegostoku.

Do stolicy województwa procesja z relikwiami wkroczyła w godzinach popołudniowych 22 września, we wtorek. Dołączało się do niej coraz więcej osób. Procesyjny przemarsz przez miasto trwał około trzech godzin, a wzięło w nim udział ponad 50 tysięcy osób. Niektóre szacunki mówiły nawet o stu tysiącach uczestników. Ruch na ulicach został wstrzymany. W uroczystości brali też udział przedstawiciele władz świeckich. Procesja stała się ogromną manifestację wiary, którą później w cerkiewnych mediach nazywano „drugą Paschą", „duchowym triumfem prawosławia", „epokowym wydarzeniem w nowej historii prawosławia w Polsce".

Relikwie uroczyście wniesiono do białostockiego soboru św. Mikołaja i umieszczono pośrodku głównej nawy. Odsłużono całonocne czuwanie, a nocą wielokrotnie odprawiano akatyst ku czci św. Gabriela. W tym czasie niekończąca się kolejka wiernych nieustannie oddawała cześć świętym relikwiom.

Kulminacją uroczystości była św. Liturgia w dniu 23 września współcelebrowana przez ośmiu arcypasterzy. Po jej zakończeniu i trzykrotnym obniesieniu relikwiarza wokół soboru do zebranych zwrócił się arcybiskup Sawa. Uroczyście obwieścił on, że od tej pory corocznie w dniu 22 września (dzień powrotu relikwii do Białegostoku) Cerkiew prawosławna w Polsce będzie obchodziła pamięć przeniesienia relikwii św. Gabriela, zaś poczynając od kolejnego wtorku (dzień tygo-

dnia, w którym sprowadzono do Białegostoku relikwie świętego) w każdym kolejnym tygodniu w białostockim soborze przed relikwiami świętego będą odprawiane śpiewane akatysty ku czci tego świętego z prośbami o jego wstawiennictwo przed Bogiem.

Opiekę nad relikwiami powierzono dwóm młodym mniszkom – Anastazji (Charkiewicz) i Atanazji (Dziemiach), które złożyły śluby monastyczne we Francji i rozpoczynały swą posługę w Białymstoku. Mniszki te zapoczątkowały też powstanie Domu Zakonnego Narodzenia Najświętszej Bogarodzicy w Białymstoku, który przerodził się w monaster i obecnie znajduje się w Zwierkach. Mniszki tego monasteru w dalszym ciągu sprawują opiekę nad relikwiami św. Gabriela, który jest też patronem głównej monasterskiej cerkwi. W świątyni tej znajduje się również relikwiarz (z cząstką relikwii męczennika), w którym do Polski przybyły jego relikwie w 1992 roku.

2 maja 1993 r. Bractwo Młodzieży Prawosławnej Diecezji Białostocko-Gdańskiej po raz pierwszy we współczesnej historii zorganizowała pieszą pielgrzymkę wiodącą z białostockiej cerkwi św. proroka Eliasza w Dojlidach do cerkwi Zaśnięcia Matki Bożej w Zabłudowie. Zgromadziła ona ponad tysiąc uczestników. Relikwie świętego procesyjnie niesiono wówczas od rogatek Zabłudowa do świątyni, skąd powracały w dniu następnym po św. Liturgii. Od 1996 r. pielgrzymki te prowadzą z Białegostoku do monasteru w Zwierkach, gdzie corocznie w dniach 2-3 maja odbywają się główne uroczystości ku czci św. męczennika. Tak jak wcześniej, na ich czele niesione są relikwie świętego.

W 2003 r. zwieńczeniem obchodów święta ku czci św. Gabriela w Zwierkach było w dniu 3 maja poświęcenie kamienia węgielnego pod budowę kompleksu monasterskiego. Uroczystościom przewodniczył biskup (obecnie arcybiskup) białostocki i gdański Jakub (Kostiuczuk) oraz biskup (obecnie arcybiskup) bielski Grzegorz (Charkiewicz). W 2007 r. w przededniu święta, 2 maja, w miejscu, gdzie w 1720 r. odnaleziono ciało męczennika, ustawiono i poświęcono pamiątkowy krzyż. Nabożeństwu przewodniczył biskup bielski Grzegorz.

Białostockie uroczystości ku czci św. Gabriela rokrocznie odbywają się w dniach 21-22 września, gromadząc setki wiernych z kraju i zagranicy. Od 1997 r., w piątą rocznicę przeniesienia relikwii, towarzyszą im spotkania z muzyką cerkiewną. W 1998 r. relikwie męczennika zostały umieszczone w nowym relikwiarzu wykonanym ze srebra i ozdobionym piękną ornamentyką. Wieko tego relikwiarza upiększa rzeźbiony wizerunek świętego.

Uroczystości w Białymstoku wielokrotnie zaszczycali swą obecnością znani hierarchowie z kraju i zagranicy, m.in. Białorusi, Brazylii, Cypru, Grecji, Francji, Rosji, Ukrainy, Ziemi Świętej.

W dniach 10–11 maja 2013 r. (święto zostało przesunięte ze względu na późny termin Paschy) w monasterze w Zwierkach po raz kolejny uroczyście obchodzono pamięć św. Gabriela. Po wniesieniu przybyłego z Białegostoku relikwiarza z relikwiami świętego, witając pielgrzymów, arcybiskup Jakub oznajmił, że od tej pory rokrocznie relikwie te będą pozostawać w tym monasterze od majowego święta na jego cześć aż do święta Narodzenia Najświętszej Bogarodzicy. W okresie letnim (od 2 maja do 21 września) relikwie św. Gabriela przebywają więc w zwierkowskiej cerkwi, a przez pozostałą część roku w białostockim soborze św. Mikołaja.

Rozwój kultu św. Gabriela, pomimo trudności dziejowych, jakich doznał, jest procesem, który na trwałe zagościł w sercach prawosławnych wiernych. Szczególną rolę odgrywa on w rozwoju życia duchowego prawosławnych dzieci i młodzieży. Bardzo istotne jest odejście od konfrontacyjnej interpretacji jego śmierci ku rozumieniu jej jako niewinnej ofiary złożonej za Jezusa Chrystusa. Gabriel, oddawszy swe młode życie za wiarę prawosławną, „zniszczył noc bezbożności, oświecając serca wiernych".

Czcząc pamięć męczennika dedykowane są mu kolejne cerkwie, kaplice i ołtarze niektórych świątyń. Św. Gabriel jest m.in. patronem głównej cerkwi żeńskiego monasteru Narodzenia Najświętszej Bogarodzicy w Zwierkach, cerkwi cmentarnej w Malennikach (parafia Podbiele) oraz kaplicy w domu parafialnym parafii świętych apostołów Piotra i Pawła w Siemiatyczach. Ikony św. Gabriela znajdują się obecnie we wszystkich prawosławnych cerkwiach Polski oraz wielu świątyniach za granicą. W Polsce dominują dwa warianty przedstawień męczennika: ikony przypominającej obraz przedstawiające św. Gabriela w pełnej postaci (pierwowzorem jest tu ikona Andreja Borody z Gruzji napisana na przeniesienie relikwii w 1992 r.) oraz ikony ukazujące go w półpostaci (pierwsza taka ikona powstała przy pomocy W. Żdanowej z Sankt Petersburga), nawiązujące do starych kanonów ikonograficznych.

Pamięć św. Gabriela obchodzona jest w Zwierkach w dniach 2–3 maja (wg starego stylu 19-20 kwietnia), w Białymstoku w dniach 21–22 września (wg starego stylu 8-9 września), a na Białorusi w pierwszą z tych dat oraz w trzecią niedzielę po Pięćdziesiątnicy (święto Soboru Wszystkich Świętych Białoruskich). W przeszłości obchodzono w Słucku w dniu Zstąpienia Świętego Ducha na Apostołów. W naszej Cerkwi jego imię zostało wprowadzone przez Święty Sobór Biskupów jako obowiązkowe do codziennych modlitw we wszystkich cerkwiach.

Святый мучениче младенче Гавріиле, моли Бога о насъ!

Oprac. Jarosław Charkiewicz

Latopisy Akademii Supraskiej
11

Antoni Mironowicz
ORCID:0000-0001-7856-2191
Uniwersytet w Białymstoku

Cerkiew prawosławna w dobrach zabłudowskich w XVII i XVIII wieku*

Słowa kluczowe: Cerkiew prawosławna, dobra zabłudowskie, monaster

Dzieje prawosławia na terenie dóbr zabłudowskich i samego Zabłudowa, doczekały się niewielu publikacji[1]. Powodem takiego stanu badań był brak materiałów źródłowych. W niniejszym opracowaniu pragnę omówić dzieje prawosławia w dobrach zabłudowskich, ażeby lepiej zrozumieć okoliczności życia i śmierci św. męczennika Gabriela.

Zabudów, zanim trafił w ręce Radziwiłłów, należał do rodu Chodkiewiczów. Pierwotnym właścicielem Puszczy Błudowskiej był Iwan Chodkiewicz. Przed rokiem 1483 król Kazimierz Jagiellończyk nadał swemu marszałkowi Iwanowi Chodkiewiczowi tereny ciągnące się od rzek Czarnej i Młynki, czyli od wsi należących do włości bielskiej i suraskiej, po rzekę Płoskę. Pod koniec XV i na początku XVI wieku na terenie zasiedlanej puszczy zaczęły się pojawiać liczne wsie. Po śmierci Iwana Chodkiewicza Puszczę Błudowską odziedziczył jego syn – Aleksander – który, obejmując po ojcu dobra, zwrócił się z prośbą do króla, by ten nadał mu chłopów. W roku 1512 król Zygmunt I Stary przywrócił ojcowiznę Aleksandrowi Chodkiewiczowi, nadając mu służby w trzech osadach. Dokument wydany przez Zygmunta I Starego w Krakowie 3 kwietnia 1525 r. potwierdził otrzymanie przez Iwana puszczy Błudów i 22 służb w powiatach bielskim i suraskim. Ponadto król nakazał

* Artykuł jest wariantem opracowania: A. Mironowicz, *Monaster Zaśnięcia NMP w Zabłudowie*, „Białoruskie Zeszyty Historyczne, Беларускі гістарычны зборнік", 28, s. 8–11, 2007. Tekst dostępny w Internecie: <http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:9FVPS6UzTWIJ:kamunikat.org/download.php%3Fitem%3D5776-2.pdf%26pubref%3D5776+&cd=2&hl=pl&ct=clnk&gl=pl> [red.].

[1] A. Mironowicz, *Życie monastyczne na Podlasiu*, Białystok 1999, s. 89–106.

Olbrachtowi Gasztołdowi, wojewodzie wileńskiemu, wytyczenie granic dóbr chodkiewiczowskich i przekazanie ich w posiadanie Aleksandrowi Chodkiewiczowi. On był właściwym kolonizatorem tych ziem. Magnat białoruski sprowadził i osadził w okolicznych wsiach wokół Zabłudowa bojarów ruskich, ludność służebną, która aspirowała do stanu szlacheckiego. Dali oni początek wsiom: Halickie, Krynickie, Sienkiewicze, Skorupy, Tatarowce. Powstały również wsie: Miniewicze, Koźliki, Żuki, Stanisławowe, Solniki, Protasy, Rzepniki i Kudrycze[2]. Ponadto Aleksander Chodkiewicz nabył w 1528 r. od Macieja Jundziłła dobra Dojlidy[3].

Wcześniej w swej rezydencji w Gródku wybudował on zamek, sprowadził w te strony zakonników ze św. Góry Athos i Ławry Kijowsko-Pieczerskiej[4]. W rozszerzających się dobrach zabłudowskich wybudował ludności ruskiej cerkiew[5]. Zabłudów za Aleksandra Chodkiewicza nie zyskał jeszcze miana rezydencji rodowej. Miejsco-

---

[2] *Prawa i przywileje miasta i dóbr ziemskich Zabłudów XV–XVIII w.,* oprac. J. Maroszek, Białystok 1994, s. 7.

[3] G. Sosna, *Prawosławne dzieje miasteczka Zabłudów,* „Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego", 1976, z. 1–2, s. 146–147.

[4] *Археографический сборникъ документовъ, относящихся къ исторіи Сѣверо-Западной Руси, издаваемый при управленіи Виленскаго учебнаго округа* (dalej: *АСД*), т. IX, Вильна 1870, s. 2, 47; S. Herbst, *Gródek nad Supraślą*, „Światowid" 25, (1962), s. 660–675; A. Mironowicz, *Powstanie monasteru supraskiego*, „Białostockie Teki Historyczne" 10, 2012, s. 11–36; Николай (Далматовъ), *Супрасльскій Благовѣщенскій монастырь. Историко-статистическое описаніе*, Санктпетербургъ 1892; Модест (Стрельбицкий), *Супрасльскій Благовѣщенскій монастырь*, „Вѣстникъ Западной Россіи. Историко-литературный журналъ", г. V, кн. 2, т. I, отд. 2, Вильна 1867; *И. И.* Иодковский, *Церкви, приспособленные к обороне в Литве и Литовской Руси*, „Древности" VI, 1915; М. С. Кацэр, *Белорусская архитектура*, Минск 1969; W. Kochanowski, *Pobazyliański zespół architektoniczny w Supraślu*, „Rocznik Białostocki", nr 4, 1963; Z. Lebiedzińska, *Freski z Supraśla. Katalog wystawowy*, Kraków 1968; A. Mironowicz, *Supraśl jako ośrodek kulturalno-religijny w XVI wieku*, Leiman 1984; idem, *Największa fundacja Aleksandra Chodkiewicza. Spór o charakter fundacji*, [w:] *Władza i prestiż. Magnateria Rzeczypospolitej w XVI–XVIII wieku*, red. J. Urwanowicz, Białystok 2003; idem, *O początkach monasteru supraskiego i jego fundatorach*, Supraśl 2013; M. Morelowski, *Zarys syntetyczny sztuki wileńskiej od gotyku do neoklasycyzmu z przewodnikiem po zabytkach między Niemnem a Dźwiną*, Wilno 1939; С. Петковић, *Нектариje Србин, сликар XV в.*, „Зборник за ликовне уметности", бр. VIII, 1972; П. П. Покрышкинъ, *Благовѣщенская церковь въ Супрасльскомъ монастырѣ*, [w:] *Сборникъ археографическихъ статей, поднесенный Графу А. А. Бобринскому*, С.-Петербургъ 1911; А. И. Рогов, *Фрески Супрасля*, [w:] *Древнерусское искусство. Монументальная живопись XI–XVII вв.*, Москва 1980; A. Siemaszko, *Malowidła ścienne cerkwi Zwiastowania w Supraślu. Rekonstrukcja programu ikonograficznego*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace z historii sztuki", z. 21, 1996; S. Stawicki, *Czy Nektarij autor „Typika" był autorem malowideł supraskich?*, „Biuletyn Historii Sztuki", 1972, R. XXXIV, nr 1; S. Szymański, *Freski z Supraśla. Próba rekonstruowania genealogii*, „Rocznik Białostocki" XI, 1972; A. Szyszko-Bogusz, *Warowne zabytki architektury kościelnej w Polsce i na Litwie*, [w:] *Sprawozdanie Komisji do badań nad historią sztuki w Polsce*, t. IX, z. 3–4, Kraków 1914; [*Freski supraskie – relikty XVI-wiecznego malarstwa postbizantyńskiego w kolekcji Muzeum Ikon w Supraślu*, Białystok 2019 – red.].

[5] G. Sosna, *Prawosławne dzieje miasteczka Zabłudów…*, s. 148.

wość swój awans zawdzięcza jego synowi Grzegorzowi, kasztelanowi wileńskiemu, hetmanowi wielkiemu litewskiemu, staroście grodzieńskiemu i mohylewskiemu.

Po śmierci Aleksandra Chodkiewicza w 1549 roku dobra zostały podzielone[6]. W części należącej Grzegorzowi Chodkiewiczowi[7] powstało miasto Zabłudów. Nadany przez Zygmunta Augusta przywilej na prawo magdeburskie z roku 1553 zezwalał na cotygodniowy targ. Ponadto odbywać się miały „[…] A jarmarki dwa, odin na dien Wniebowziatia Panni Marii, a druhij na sw[ia]toho Juria wiesznieho […]"[8]. Te udogodnienia zachęcały ludność do gospodarowania i osiedlania się wokół Zabłudowa. Od 1553 roku, aż do połowy XVII wieku, miasto i okoliczne miejscowości przeżywały szybki rozwój gospodarczy. Ważną rolę w tym procesie odegrał Grzegorz Chodkiewicz, który wraz z braćmi Jerzym i Hieronimem należał do antyradziwiłłowskiej opozycji i został odsunięty od życia politycznego. Zbliżenie do króla nastąpiło dopiero po roku 1550. W nagrodę za wierną służbę w roku 1566 został mianowany hetmanem wielkim litewskim, a później kasztelanem trockim i wojewodą kijowskim[9].

Białoruski magnat był przywiązany do Cerkwi prawosławnej. W czasie, kiedy większość magnaterii ruskiej przeszła na kalwinizm bądź na wyznanie rzymskokatolickie Chodkiewicz pozostał przy swym wyznaniu. Hetmana postrzegano w Rzeczpospolitej jako obrońcę prawosławnej wiary[10]. Był on ktitorem monasteru supraskiego i znacznie przyczynił się do zgromadzenia pokaźnej biblioteki klasztornej. W 1563 roku ufundował cerkiew Zaśnięcia Najświętszej Marii Panny i św. Mikołaja Cudotwórcy w Zabłudowie. Magnat przekazał też dziesięcinę z dworu Zabłudowskiego na „dla ludzi ubogich tak zakonu ruskiego, jako i rzymskiego"[11]. Zarząd nad cerkiewnym szpitalem powierzył dwóm radnym, proboszczowi Eustachemu Giergiejewiczowi ofiarował 2 włóki, a jego bratu diakonowi Iwanowi 1 włókę. Ponadto wydzielony został plac na budowę domu parafialnego. Ażeby zabezpieczyć egzystencję duchowieństwa prawosławnego i katolickiego, magnat kazał przekazać im 200 kop żyta i 200 kop jęczmienia. Dziesięcina miała zostać podzielona po 50 kop między: proboszcza, diakona i plebana. Grzegorz Chodkiewicz

[6] A. Mironowicz, *Nieznana wersja wypisu z ksiąg ziemskich grodzieńskich podziału dóbr rodowych po śmierci Aleksandra Chodkiewicza,* „Białoruskie Zeszyty Historyczne" 25, 2006, s. 202–208.

[7] Hrehory Aleksandrowicz Chodkiewicz, podkomorzy litewski (1544–1559), wojewoda witebski (1544–1559), kasztelan trocki (1559–1563), kasztelan wileński (1564–1572), hetman wielki litewski (1566–1572).

[8] *Prawa i przywileje miasta i dóbr ziemskich Zabłudów*…, s. 67.

[9] *Polski Słownik Biograficzny*, t. III, Warszawa 1937, s. 359.

[10] A. Mironowicz, *Podlaskie ośrodki i organizacje prawosławne w XVI i XVII wieku*, Białystok 1991, s. 97.

[11] *Prawa i przywileje miasta i dóbr ziemskich Zabłudów…*, s. 69.

w 1567 roku ustalił również, że mieszczanie będą płacili 4 grosze wcześniej wymienionym duchownym. W funduszowym zapisie właściciel Zabłudowa ufundował szkoły przy obu świątyniach i nadał nauczycielom prawo do pobierania 50 kop z dziesięcin. W dokumencie regulującym uposażenie duchowieństwa obu wyznań postanowił, by duchownym był „człowiek biegły w piśmie i oddany cerkwi", taki też powinien być „mistrz przy kościele rzymskim". W funduszowym zapisie przekazał koszty także na szpital przy cerkwi prawosławnej, zaznaczając, że „ludiej ubogich do togo szpitalu majut priimowati, tak zakonu greckogo jak i rimskogo, odnoz starych, niedużych, chworych, niewiduszczich, kotoryje wże do roboty negodilisja"[12].

Fundacja nowej cerkwi i nadanie bogatego uposażenia jej duchownym, a nade wszystko ktitorstwo nad monasterem supraskim podniosły prestiż Grzegorza Chodkiewicza w Kościele prawosławnym. Ówcześni działacze religijni widzieli w nim jednego z głównych mecenasów i obrońców prawosławia na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego. Do niego też zwrócili się inicjatorzy założenia drukarni pracującej na potrzeby „wiary greckiej". Idea utworzenia drukarni w Zabłudowie trafiła na podatny grunt. Grzegorz Chodkiewicz, przeżywający stan depresji spowodowany brakiem uznania u króla, odczuwający dolegliwości fizyczne, myślał o uporządkowaniu spraw rodzinnych i doczesnych. Na uruchomienie oficyny wydawniczej, obok spraw religijnych, wpłynęły względy ambicjonalne i rywalizacja z Mikołajem Czarnym Radziwiłłem[13].

Grzegorz Chodkiewicz zmarł w 1572 roku. Bezpotomna śmierć jego synów Aleksandra (1573) i Andrzeja (1575) spowodowała, że dobra zabłudowskie przeszły w ręce córek Aleksandry Sanguszkowej i Anny Sapieżyny. Pierwsza z nich była wdową po Romanie Sanguszce – wojewodzie bracławskim i hetmanie polnym litewskim, druga zaś najpierw –żoną Pawła Sapiehy – kasztelana kijowskiego, a następnie, po owdowieniu, Pawła Paca – wojewody mścisławskiego. W ten sposób rządy nad dobrami zabłudowskimi przejęli Sanguszkowie, Sapiehowie i ród Paców[14]. Anna Chodkiewiczówna sprzedała część schedy po ojcu 2 czerwca 1599 roku

[12] *АСД*, т. IX, с. 161; *Акты, издаваемые коммисiею, высочайше учрежденною для разбора древнихъ актовъ въ Вильнѣ* (dalej *АВАК*), т. I, Вильна 1865, с. 100; *АВАК,* т. XI, Вильна 1880, s. 36–38; В. П. Мещеряков, *Братские школы Белоруссии (XVI – первая половина XVII в.)*, Минск 1977, s. 17; A. Mironowicz, *Szkolnictwo prawosławne na ziemiach białoruskich w XVI–XVIII wieku*, „Białoruskie Zeszyty Historyczne" 2, 1994, s. 29.

[13] M. Gębarowicz, *Iwan Fedorow i jego działalność w latach 1569–1583 na tle epoki*, „Roczniki Biblioteczne", R. XIII, 1969, z. 3–4 (cz. II), s. 397, 425; A. Mironowicz, *Powstanie zabłudowskiej oficyny wydawniczej na tle sytuacji wyznaniowej w Wielkim Księstwie Litewskim,* „Acta Baltico-Slavica" XIX, 1990, s. 245–264; idem, *Drukarnie bractw cerkiewnych*, [w:] *Prawosławne oficyny wydawnicze w Rzeczypospolitej*, red. A. Mironowicza, U. Pawluczuk, Białystok 2004, s. 52–68; idem, *Ewangelizacja „prostą mową" w XVI wieku,* „Latopisy Akademii Supraskiej" 2, 2012, s. 9–18.

[14] A. Mironowicz, *Podlaskie ośrodki…*, s. 95.

za 30 tys. gr lit. Krzysztofowi Radziwiłłowi (1585–1640). Wkrótce książę Radziwiłł nabył resztę włości zabłudowskich[15]. W 1599 roku dobra zabłudowskie, które wcześniej należały do Chodkiewiczów, przeszły we władanie Krzysztofa Radziwiłła i jego żony Anny Kiszczanki[16]. W okresie jego rządów Zabłudów przekształcił się w liczący się ośrodek kalwiński[17]. Na przełomie XVI i XVII wieku na terenie miasta osiedlili się Żydzi. W 1635 roku Krzysztof Radziwiłł zezwolił im na wybudowanie bożnicy i szpitala. W ciągu XVII stulecia ludność żydowska zdobyła dominującą pozycję gospodarczą na terenie Zabłudowa[18].

Po Krzysztofie Radziwille dobra zabłudowskie odziedziczył jego syn Janusz II (1612–1655), hetman wielki litewski[19] – w okresie „potopu szwedzkiego" właściciel Zabłudowa, który opowiedział się po stronie najeźdźcy. Król Jan Kazimierz 18 sierpnia 1655 roku dobra jego poddał „na instancyą dobrze zasłużonego wojska dziedzicznie i dożywotnie"[20]. Miały one służyć wojsku jako wynagrodzenie za wierną służbę. Konfiskata Zabłudowa pozostawiła żonę Janusza Radziwiłła Marię Wołoszkę bez uposażenia[21]. Fakty te są bardzo istotne, albowiem ukazują okoliczności, w jakich doszło do powstania monasteru w Zabłudowie.

W ostatnim roku wojny polsko-szwedzkiej Bogusław Radziwiłł (1620–1669) podjął starania o odzyskanie dóbr wdowy po swym stryjecznym bracie. W wyniku jego zabiegów, które popierał elektor brandenburski Fryderyk Wilhelm, Jan Kazimierz zobowiązał się w Oliwie (1660 r.) do zwrotu majątku Janusza Radziwiłła jego córce Annie Marii, która wkrótce poślubiła księcia Bogusława. Małżeństwo to umożliwiło koniuszemu W. Ks. Litewskiego Bogusławowi objęcie wszystkich dóbr stryjecznego brata[22]. Po jego śmierci dobra zabłudowskie objęła Ludwika Karolina,

---

[15] W rękach Radziwiłłów Zabłudów pozostawał do końca XVIII w., por. I. Wolff, *Kniaziowie litewsko-ruscy do końca XVI wieku*, Warszawa 1895, s. 434–435; E. Kotłubaj, *Galeria nieświeska portretów Radziwiłłowskich*, Wilno 1857, s. 153–154.

[16] A. Mironowicz, *Rozchody i wydatki księżnej Anny Kiszczanki*, „Białostockie Teki Historyczne", 2013, nr 11, s. 267–285.

[17] Krzysztof Radziwiłł już w 1608 roku ufundował tu zbór kalwiński, szkołę i szpital. Janusz i Bogusław Radziwiłłowie utrzymywali w swej rodzinnej rezydencji Zbigniewa Morsztyna, Samuela Mierzyńskiego i Macieja Przypkowskiego. Obaj byli organizatorami synodów prowincjonalnych szlachty kalwińskiej, J. Tazbir, *Arianie w Białymstoku i okolicy*, „Studia i materiały do dziejów miasta Białegostoku", 1968, s. 85–102.

[18] *Zabludowo, (Yizkov Book in Memoriam)*, Buenos Aires 1961, s. 99–108.

[19] *Polski Słownik Biograficzny*, Wrocław 1987, t. XXX, z. 125, s. 208–215.

[20] W okresie „potopu szwedzkiego" Zabłudów był kilkakrotnie niszczony przez wojska konfederatów. Dodatkowo w latach 1661–1663 w mieście wybuchała zaraza i głód, E. Kotłubaj, *Życie Janusza Radziwiłła*, Wilno 1878, dodatek XXII.

[21] T. Wasilewski, *Radziwiłłowa Maria*, [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, t. XXX, z. 125, s. 399–402.

[22] *Polski Słownik Biograficzny*, t. XXX, z. 124, s. 161–172; B. Kalicki, *Bogusław Radziwiłł – koniuszy litewski*, Kraków 1978, s. 60.

żona margrabiego brandenburskiego Ludwika. Księżna Ludwika Karolina wyszła powtórnie za maż za Karola Filipa Neuburskiego, a ich córka Elżbieta Augusta została kolejną dziedziczką Zabłudowa[23]. Pretensje do hrabstwa zabłudowskiego wysunęli w końcu XVII wieku Potoccy i Sapiehowie. Ostatecznie, po śmierci Elżbiety Augusty, wszystkie po niej dobra (linii birżańskiej Radziwiłłów) zostały wykupione przez starszą linię tego rodu osiadłą w Nieświeżu, Białej i Ołyce. W takiej sytuacji Zabłudów powstawał przez całe następne stulecie.

Warto przypomnieć, że po unii brzeskiej parafia zabłudowska pozostała w strukturach Kościoła prawosławnego. Jej proboszcz, protopop Nestor Kuźminicz, należał do aktywnych obrońców praw i kanonów Kościoła prawosławnego. W 1583 roku, protopop zabłudowski Nestor Kuźmicz wydał posłanie do całego duchowieństwa podlaskiego jako jego zwierzchnik – „protopopa podlaski"[24]. Za swoją działalność po śmierci Gedeona Bałabana w 1609 roku został podniesiony do godności egzarchy patriarszego. Nestor Kuźminicz wystosował wówczas posłanie do duchowieństwa i wiernych „wiary greckiej", w którym apelował o nieuznawanie Hipacego Pocieja za zwierzchnika oraz o obronę praw Cerkwi prawosławnej[25]. Posłanie namiestnika zabłudowskiego spowodowało liczne wystąpienia przeciw unii na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego. Zachowanie dotychczasowego wyznania przez parafian zabłudowskich było również wynikiem postępowania Radziwiłłów – właścicieli miasteczka. Sami będąc wyznania kalwińskiego, prowadzili tolerancyjną politykę w stosunku do wyznawców innych konfesji, dlatego próby narzucenia unii przez metropolitę Gabriela Kolendę i zakonników supraskich traktowali jako ingerencję w ich wewnętrzne sprawy. Ważnym czynnikiem sprzyjającym utrzymaniu dotychczasowego charakteru wyznaniowego cerkwi była żywa jeszcze tradycja Zabłudowa jako prawosławnego ośrodka religijnego i kulturalnego o ogólnokrajowym znaczeniu.

Na podstawie literatury można stwierdzić, że w połowie XVII wieku parafia prawosławna w Zabłudowie posiadała dwóch księży i dwóch diakonów. Inwentarz miasta z 1622 roku wymienia księży Romana Krzewczewskiego, Pawła oraz Anchima i Trochima. Nieopodal cerkwi Zaśnięcia NMP przy ulicy Dwornej znajdował się prowadzony przez miejscowe duchowieństwo szpital cerkiewny (ruski)[26].

---

[23] E. Kotłubaj, *Galeria Nieświeżska portretów Radziwiłłów*, Wilno 1857, s. 153–154

[24] *Źródła dziejowe*, t. 18: *Polska XVI wieku pod względem geograficzno-statystycznym*, t. 7: *Podlasie*, cz. 2, oprac. A. Jabłonowski, Warszawa 1909 s. 227.

[25] *Акты, относящіеся къ исторіи Западной Россіи, собранные и изданные Археографическою коммиссіею*, т. IV, Санктпетербургъ 1852, s. 179.

[26] *Нацыянальны гістарычны архіў Беларусі*, Мінск, AR, ф. 694, оп. 2, нр. 2635, л. 14v–15; нр. 2641, л. 14–14v, 16.

Powstanie monasteru Zaśnięcia NMP związane było z księżną Marią Wołoszką, żoną Janusza Radziwiłła. Jeszcze w 1645 roku późniejszy hetman wielki litewski zapisał jej jako „oprawę" sumę 600 000 złotych na majętnościach dziedzicznych Zabłudowie w powiecie grodzieńskim i Bielicy w powiecie lidzkim[27] oraz w dożywocie Lubecz nad Niemnem w województwie nowogródzkim i Orlę w powiecie bielskim[28]. Po konfiskacie dóbr Janusza Radziwiłła sukcesorka Zabłudowa została pozbawiona wszelkich do niego praw. Nie mogła zrezygnować jednakże z pieniędzy stanowiących jej „oprawę" wdowią. Gwarantem tych pieniędzy i majętności był testament Janusza Radziwiłła, który potwierdzał zapisy na rzecz Marii Wołoszki i znajdował się w rękach księcia Bogusława. Książę wywiózł go z Tykocina około 1657 roku wraz z licznymi kosztownościami z warszawskiego pałacu Janusza Radziwiłła i ukrył w Królewcu wśród najbardziej poufnych dokumentów. Księżna Maria po dwu latach walki o odzyskanie testamentu i interwencjach na sejmach warszawskich udała się w 1659 roku do Królewca. Tam nie uzyskawszy testamentu i klejnotów męża wróciła do Lubcza[29]. W liście do księcia Bogusława z 3 listopada 1659 roku oświadczyła, że będzie „skądinąd pomocy szukać"[30]. Rozgoryczona wdowa po hetmanie litewskim, pod namową ojca, Józefa Tukalskiego – archimandryty leszczyńskiego i wileńskiego – postanowiła rozdysponować zapisaną przez męża sumę 600 000 złotych na cerkwie i monastery i zmienić własny testament[31]. Znaczną część pieniędzy przypadła cerkwi parafialnej i monasterowi Zaśnięcia NMP w Zabłudowie. Zapis Marii Wołoszki z 20 listopada 1659 roku podaje nieznane dotąd okoliczności powstania monasteru, pozwala ustalić datę jego fundacji i określa jego jurysdykcyjną przynależność. Monaster pozostawał w bezpośredniej jurysdykcji metropolity kijowskiego:

> Do skutku przywiedziona, w swej hlubie wiecznie zostawać mogła wola y świętobliwe przedsięwzięcia godney pamięci J.O.Xięcia Imci Pana Janusza Radziwiłła Wojewody Wileńskiego Hetmana W.X.Lit. Małżonka y Dobrodzieya Mego Monaster w mieści Zabłudowiu przy cerkwi Świętey pod Tytułem Zaśnięcia Panny Przenayświętszey, który monaster wiecznie za żywota swego X.Imci Pan Małżo-

[27] *Acta dóbr Bielica*, Archiwum Główne Akt Dawnych Archiwum Radziwiłłowskie (dalej AGAD, AR), dz. XXIII, t. 40, pliki l, 4, 5.

[28] AGAD, AR, dz. XXIII, t. 82

[29] T. Wasilewski, *Zarys dziejów Bogusława Radziwiłła*, [w:] *Autobiografia*, Warszawa 1979, s. 63.

[30] AGAD, AR, dz. V, t. 292, nr 126131; A. Mironowicz, *Metropolita Józef Nielubowicz Tukalski*, Białystok 1998, s. 33.

[31] T. Wasilewski, *Walka o spadek po księżnej Marii Wołoszce, wdowie po Januszu Radziwiłła, w latach 1660–1690*, „Miscellanea Historico-Archivistica", t. III: *Radziwiłłowie XVI–XVIII wieku; w kręgu kultury i polityki*, 1989, s. 295–308; A. Mironowicz, *Nieznany dokument dotyczący monasteru Zaśnięcia NMP w Zabłudowie*, „Rocznik Teologiczny", R. 37, z. 1–2, 1994, s. 216–218.

> nek y Dobrodziey moy poddawszy ony pod władzę bractwa y monasteru przy cerkwi. S. Ducha Prawosławney nie Uniey w Wilnie będącego w pomienionym mieści Zabłudowiu założył. Zakonników Reguły Świętego Bazylego Wielkiego osób dwanaście, a przy tym monasteru dla większey rozmnażania się Chwały Bożey a to w Ćwiczeniu y zaprawowaniu do naszych chrześcijańskich dziatek ludzkich wiary Prawosławney Graeckiey Szkoły Ruskie y Łacińskie to jest Collegium z moiey własney sumy, mnie od pomienionego Xięcia Imości Pana Małżonka y Dobrodzieja mego zapisem prawnie sprawionym y na urzędzie przyznanym sześciu kroć sta tysiące złotych polskich na Majętnościach pomienioney Zabłudowiu w Grodzieńskim a Balice w Lidzkim powieciech leżących wniesioney y należącej fundować umyśliłem. Jakoż y tym listem moim Dobrowolnym z pomienioney sumy, sześciu kroć sta tysięcy półtora sta tysięcy złotych polskich; To jest na pomieniony monaster zabłudowski y na szkoły, które przy nim bydź mają, także na ozdobę Cerkwie Zabłudowskiey sto tysięcy złotych, a piedziesiąt tysięcy złotych polskich na cerkiew pomienioną Świętego Ducha Wileńską y na monastery dwa zakonników y zakonnic przy niey będące, daję i na wieczność zapisuję. Poddając ten monaster przy cerkwi św. Ducha będącego, które sumę Pułtora kroć sto tysięcy wnoszę na Folwark moy Żukowszczyzna nazwany do zabłudowskiey majętności należący y wsi do niego należące, także na wieś Folwarki mieyskie nazwane włók sto pod sobą mające […]. Ten Folwark Żukowszczyznę y wsi do niego należące […] zwyż mienioney sumie pułtora kroć sto tysięcy złotych polskich do oddania tey sumy od succesorów Dóbr Xciu Imości Pana Małżonka y Dobrodzieya niego pomienionemu monasterowi zabłudowskiemu zakonnikom w nim będącym, także monasterowi wileńskiemu […][32].

Dokument pokazuje, że założenie w Zabłudowie monasteru prawosławnego nastąpiło jeszcze przed śmiercią Janusza Radziwiłła, tj. przed 1655 rokiem. Żona hetmana, Maria Radziwiłłowa, sama będąc „wiary greckiej" była zainteresowana wypełnieniem woli męża. W przedsięwzięciu tym umacniali księżną duchowni prawosławni, zwłaszcza przełożony monasteru leszczyńskiego i wileńskiego Józef Nielubowicz Tukalski, który w 1663 roku został wybrany metropolitą kijowskim. Nie była to jedyna fundacja klasztorna Janusza Radziwiłła. W październiku 1652 roku ufundował on w Kiejdanach monaster dla dwóch mnichów osadzonych przy cerkwi wzniesionej dla oddanej Cerkwi prawosławnej małżonki[33]. Na dewocyjny charakter fundacji zabłudowskiej zwraca uwagę zapis w dokumencie: „A pomie-

[32] Oblata funduszu w księgach grodzkich pińskich 29 stycznia 1660 roku, Lietuvos Valstybės Istorijos Arhivas, Archiwum Radziwiłłowskie, Wilno, f. 1733, op. 1, nr 28, k. 53–54v, k55–56v; AGAD AR, dz. VIII, nr 654, k. 5–7, 9–12; *ABAK*, т. XI, Вильна 1880, с. 148–151; Fundusz Marii Radziwiłłowej Folwarku Żukowszczyzna dla monasteru zabłudowskiego z 20 listopada 1659 roku i potwierdzenie z 20 stycznia 1660 roku, Lietuvos Valstybės Istorijos Arhivas, Wilno, f. 1733, op. 1, nr 1, k. 1195–1198; *ABAK*, т. XI, s. 151–153; A. Mironowicz, *Życie monastyczne na Podlasiu…*, s. 93–94.

[33] AGAD AR, dz. VIII, nr 135, s. 1.

nieni monasterów wileńskiego i zabłudowskiego ojcowie za zejściem moim z tego świata po odprawieniu sorokousta, tj. 40 służeb, w każdym tygodniu po 1 służbie bożej ·za duszę moją i rodziców moich, czasy wiecznemi odprawować będą powinni"[34]. Ponadto Maria Wołoszka traktowała monaster zabłudowski jako alternatywne miejsce swego wiecznego spoczynku. W testamencie wpisanym do ksiąg Głównego Trybunału Litewskiego 26 sierpnia 1662 roku poleca jego wykonawcy, Bogusławowi Radziwiłłowi, aby ją pochował w cerkwi św. Ducha monasteru wileńskiego, „a gdyby strzeż Boże na tamten czas kraj w zawojowaniu nieprzyjacielskim zostawał i przez nieprzyjaciela trudności ku temu miejsca drogę zagrodzili tedy w monasteru y cerkwi, która odemnie przy szkołach fundowana będzie pochować raczył"[35].

To właśnie archimandrycie Tukalskiemu księżna Maria powierzyła dochodzenie zapisanych w testamencie sum. Tukalski był w centrum wydarzeń politycznych dotyczących najważniejszych spraw swego Kościoła i cieszył się zaufaniem hierarchii prawosławnej, dlatego powierzano mu rozwiązywanie ważnych problemów cerkiewnych. Decyzję księżnej mogła także być spowodowana zajęciem Zabłudowa i Słucka przez wojska konfederatów.

> Tedy im Ojcu Jozephowi Nielubowiczowi Tukalskiemu archimandrycie leszczyńskiemu, starszemu pomienionego monstera wileńskiego, który po wszystek czas nieprzyjacielstwa przy boku J. X. M. Pana Naszego Miłościwego jako wierny podany zostawał i teraz zostaje, takowym, że prawem zastawnym w moc, władzą i posesją porządkiem prawnym przez jenerała podaje i tego folwarku wsi i należności ich, mocą prawa mego zaczętego, które na osobę Ich Mościów Ojców pomienionych wlewam u Ich Mościów Panów Rycerstwa W. X. Lit. dochodzić i odzyskiwać, jeżeliby sama za żywota mego od odzyskania onego nie przyszła, pozwalam. Ma tedy pomieniony I. Mości Ojciec Tukalski starszy monastera wileńskiego i następcy Jego Mości wspólnie z bractwem wileńskim tego pomienionego folwarku i summy na nim będącej dochodzić[36].

Oryginalny testament księżnej znajdował się w rękach archimandryty Tukalskiego już przed 16 marca 1660 roku. W imieniu Bogusława Radziwiłła bezskutecz-

[34] *Prawa i przywileje miasta i dóbr ziemskich Zabłudów…*, s. 198.

[35] *ABAK*, т. XI, s. 587–588. Księżna Wołoszka zapisała w testamencie znaczne sumy na inne cerkwie i monastery m.in. na Collegium w Słucku 100 000 złotych. Zapisy wywołały niezadowolenie Bogusława Radziwiłła, który podważył ich wiarygodność. Opis sprawy testamentu Marii Radziwiłłowej przez sekretarzy księcia Bogusława por. AGAD AR, dz. VIII, nr 654, k. 13–15. Pod tym pretekstem 18 czerwca 1660 roku Bogusław Radziwiłł, przebywający wówczas w Berlinie zakazał zarządcom oddawania na klasztor Zaśnięcia NMP zapisanych mu funduszy, AGAD, AR, dz. VIII, nr 628, k. 59–61.

[36] Ibidem, s. 230.

nie upominał się o niego podkanclerzy litewski Stanisław Naruszewicz[37]. Tukalski nie chciał utracić dokumentu, tym bardziej że książę Radziwiłł najechał zbrojnie dobra Bielicę i monaster zabłudowski. Najazd księcia na monaster nastąpił po próbie zajęcia przez Tukalskiego folwarku Żukowszczyzna i przekazania go zgodnie z wolą Marii Wołoszki monasterowi zabłudowskiemu i wileńskiemu[38]. W odpowiedzi na działania księcia archimandryta leszczyński złożył protestację w Grodnie w dniu 17 lipca 1660 roku[39]. Wcześniej archimandryta leszczyński, obawiając się straty pisma, dokonał 20 listopada 1659 roku wpisu do akt trybunału litewskiego i ksiąg grodzkich miasta Pińska[40]. Problem ten stał się powszechnie wiadomy w Wielkim Księstwie Litewskim.

Józef Tukalski i archimandryta monasteru św. Trójcy w Słucku Teodozy Wasilewicz w imieniu metropolity Dionizego Bałabana postulowali ugodę z księciem Bogusławem. W liście do komisarzy słuckich Kazimierza Kłokockiego i Władysława Huryna 19 stycznia 1661 roku zalecali posłom na sejm, aby podnieśli sprawę zniszczenia cerkwi św. Trójcy na przedmieściu słuckim, uwolnienia ojca Marcjana Wołosowicza, mnicha monasteru św. Ducha w Wilnie, spowiednika księżnej aresztowanego z polecenia Bogusława Radziwiłła. Archimandryci domagali się wykonania postanowień testamentu księżnej Marii Wołoszki[41]. Podjęta na sejmie warszawskim 1661 roku kontrakcja księcia Bogusława Radziwiłła zmusiła Teodozego Wasilewicza do wydania zobowiązania 15 marca 1661 roku, w którym godził się na zwrot resztek klejnotów księżnej[42]. Postawa namiestnika metropolity na forum sejmu ułatwiła stronie radziwiłłowskiej obalenie testamentu i uznanie go za falsyfikat. Książę Radziwiłł głosił, iż testament został sporządzony przez samego Tukalskiego. W rezultacie działań Józefa Tukalskiego i Teodozego Wasilewicza duchowieństwo prawosławne otrzymało jedynie część zapisanych w testamencie dóbr i sum. O pozostałe dobra toczył się nadal spór z księciem Bogusławem Radziwiłłem, zwłaszcza o majątek w Bielicy. Tukalski i Wasilewicz wraz z archimandrytą wileńskim Danielem Dorofiejewiczem wiele razy oskarżali księcia Bogusława przed Trybunałem Litewskim o zbrojne najazdy na dobra klasztorne i nierealizowanie testamentu Marii Wołoszki[43]. Duchowni kilkakrotnie jeździli do Bogusława z prośbą o wypełnienie deklaracji zadośćuczynienia krzywdom, jakich doznało od sług księcia duchowień-

[37] T. Wasilewski, *Walka o spadek…*, s. 300.

[38] *ABAK*, т. XI, s. 151–152.

[39] *AGAD, AR,* dz. VIII, nr 628, k. 27–30.

[40] *ABAK*, т. XI, s. 150.

[41] *АСД*, т. VII, Вильна 1870, s. 119–120.

[42] T. Wasilewski, *Walka o spadek…*, s. 302–303.

[43] Protestacja obu archimandrytów w Trybunale Litewskim z 1667 roku, *AGAD, AR,* dz. VIII, nr 628, k. 59–61.

stwo prawosławne. Problem realizacji testamentu Marii Radziwiłłówny także w kolejnych latach był ważnym elementem działalności archimandryty leszczyńskiego i biskupa białoruskiego[44].

Założenie monasteru prawosławnego w Zabłudowie wywołało liczne protesty duchowieństwa unickiego i katolickiego. Domagało się ono poddania cerkwi zabłudowskiej obediencji biskupów unickich. Metropolita Gabriel Kolenda oskarżył l czerwca 1665 roku przed sądem ziemskim grodzieńskim opiekuna, a następnie męża sukcesorki majętności Zabłudowa Anny Marii – księcia Bogusława – o sprzyjanie prawosławnym i odebranie cerkwi unitom. Hierarcha motywował swoje roszczenia do świątyni rzekomym unickim charakterem jej fundacji[45]. Na sądzie duchowni zabłudowscy w imieniu metropolity prawosławnego Antoniego Winnickiego „Jan Kudrzycki swiaszczennik cerkwi zabłudowskiey zostający w Błahoczestiy, Prokop Rusinowicz Syndyk teyże cerkwi zabłudowskiey" udowodnili, że cerkiew Zaśnięcia NMP „na chwałę Bożą dawno fundowana […] w uniey nie będąca". Sąd 3 października 1655 roku wobec braku przekonujących dowodów „odroczył sprawę do następnych roków"[46]. Konflikt między metropolitą unickim Gabrielem Kolendą a księciem Bogusławem Radziwiłłem o cerkiew zabłudowską i dziesięcinę dotarł do króla. Jan Kazimierz w liście z 12 października 1665 roku ostrzegał księcia przed występowaniem przeciwko „wierze świętey Unickiey" i prosił o nadesłanie dokumentów fundacyjnych świątyni na sąd ziemski grodzieński w 1666 roku[47]. Monarcha tego samego dnia nakazał staroście zabłudowskiemu Stanisławowi Świnarskiemu, ażeby ten nie dopuszczał do czynienia krzywd poddanym bazylianów supraskich w Topilcu i Puszczy Zabłudowskiej, na co się skarżył w sądzie grodzieńskim metropolita Gabriel Kolenda[48]. Książę w odpowiedzi na wezwanie królewskie polecił duchownym zabłudowskim i słuckim przygotowanie dokumentów dotyczących cerkwi Zaśnięcia NMP. 12 września 1666 roku archimandryta słucki donosił Bogusławowi Radziwiłłowi:

> Documentow (in specie o cerkwi zabłudowskiey). X. Kolendzie na zbicie łakomego appetita ynszych opponere nie możemy, oprócz dedukcyey, jeżeli na unitów czy disunitów ta cerkiew fundowana y w czyjej possesyej, że fundowana dla disunitów constat z funduszu, którego data circa annum 1563, kiedy jeszcze unio

[44] Problem ten został omówiony w pracach: T. Wasilewski, *Walka o spadek…*, s. 304–308; A. Mironowicz, *Teodozy Wasilewicz…*, s. 46–50.

[45] AGAD AR, dz. VIII, nr 652, k. 31; nr 653, k. 1; A. Mironowicz, *Życie monastyczne na Podlasiu*, s. 95.

[46] Na wniosek sądu pełnomocnik Bogusława Radziwiłła, Stanisław Podolec, wpisał treść oryginału fundacji cerkwi zabłudowskiej do akt sądu trybunalskiego, *ABAK*, т. I, Вильна 1865, s. 89–91.

[47] AGAD AR, dz. VIII, nr 651, k. 2–2v; nr 654, k. 33–34.

[48] AGAD AR, dz. VIII, nr 654, k. 35–36.

> non emersit Ruś z Rzymem, bo się ta pacto illegitimo urodziła anno 1595. Nie na unię tedy, bo jej jeszcze nie było jest fundowana. Żeby też kiedy in possesione unitów było y sam. X. Kolenda żadnemi tego nie może próbować. Dokumentami, nullo tedy iurii apetit tej cerkwi"[49]. Sąd ziemski grodzieński 7 października 1666 roku nie biorąc tym razem pod uwagę charakteru wyznaniowego fundacji przekazał świątynię zabłudowską grekokatolikom, motywując, iż 1 czerwca 1664 roku została ona zapisana w księgach Głównego Trybunału Litewskiego jako unicka. Metropolita unicki Gabriel Kolendo zażądał ponadto od właścicieli Zabłudowa zaległej dziesięciny wartości 4065 złotych i opłaty kosztów sądowych. Sąd grodzieński 12 października 1666 roku i tym razem opowiedział się po stronie unitów polecając generałom; Andrzejowi Milenskiernu i Mikołajowi Kuliszewskiemu, ażeby przekazali cerkiew Uspieńską Gabrielowi Kolendzie wraz z uposażeniem i odebrali od księcia „prowizji za dziesięcinę 4400 złotych polskich"[50].

Postanowienie sądu grodzieńskiego wywołało kilkuletni spór o cerkiew zabłudowską. Unici nie wysunęli roszczeń w stosunku do monasteru Zaśnięcia NMP, którego charakter fundacji nie wzbudzał wątpliwości. Oprócz konfliktu z unitami duchowni prawosławni nie mogli odzyskać od księcia zapisanej im przez Marię Wołoszkę sumy 150 000 złotych[51]. Stanowcze odrzucenie żądań mnichów „wiary greckiej" przez Bogusława Radziwiłła zmusiło archimandrytę słuckiego Teodozego Wasilewicza i wileńskiego Daniela Dorofiejewicza do złożenia w 1667 roku protestacji na koniuszego W. Ks. Litewskiego w Trybunale Litewskim[52]. Duchowni prawosławni domagali się realizacji testamentu Marii Radziwiłłowej na mocy, którego całą sumę 600 000 złotych podzielono miedzy monastery i cerkwie[53]. Bogusław Radziwiłł nie spieszył się z wykonaniem testamentu księżnej Marii, obawiając się utraty dochodów z dwóch kompleksów dóbr: Zabłudowa i Bielicy. Po jego śmierci podobną postawę zajęła Anna Maria spadkobierczyni grodu nad rzeką Rudnią[54].

Sprawa testamentu Marii Wołoszki wiązała się z konfliktem między unitami a prawosławnymi o cerkiew Zaśnięcia NMP. Archimandryta słucki Teodozy Wasilewicz jako pełnomocnik metropolity kijowskiego kilkakrotnie uczestniczył w sej-

---

[49] *АСД*, т. VII, Вильна 1870, s. 132–133.

[50] *АВАК*, т. I, Вильна 1865, s. 93–104.

[51] T. Wasilewski, *Walka o spadek*…, s. 291–308.

[52] AGAD AR, dz. VIII, nr 628, k. 59–61.

[53] *Dispositia sumy 600 000 złotych według testamentu Wołoskiego tej księżny*, AGAD AR, dz. VIII, nr 628, k. 420–422.

[54] Prawosławni, głównie zabłudowscy, parokrotnie wznawiali w drugiej połowie XVII i XVIII wieku pretensje do legatów księżnej Wołoszki, a nawet zawierali w tej sprawie ugody z Radziwiłłami, przeważnie niedotrzymywane przez tych ostatnich. Po raz ostatni strona prawosławna bezskutecznie wznowiła proces w 1821 roku, por. T. Wasilewski, *Walka o spadek*…, s. 300–308.

mach i sądach, na których podejmowany był problem świątyni zabłudowskiej[55]. Gabriel Kolenda pragnąc pozyskać w tym sporze nową właścicielkę Zabłudowa, zrzekł się pretensji do zapisanej prawosławnemu klasztorowi sumy 150 000 złotych[56]. Zrzeczenie się sumy pieniężnej przez metropolitę unickiego, do której nie posiadał żadnych praw, nie wpłynęło na politykę wyznaniową Anny Marii i jej córki Ludwiki Karoliny. Sprawą monasteru zabłudowskiego zajął się ponownie Teodory Wasilewicz już jako biskup białoruski.[57]

W pierwszym okresie sprawowania funkcji władyki białoruskiego Teodozy Wasilewicz skupił się na zarządzaniu diecezją. Ponownie pojawił się problem realizacji testamentu Marii Wołoszki. Książę Bogusław Radziwiłł obiecywał Teodozemu wypłacenie jeszcze w 1668 roku 6000 złotych na odbudowę cerkwi św. Trójcy, lecz nigdy nie dotrzymał słowa[58]. W liście do księcia pisanym ze Słucka 4 października 1669 roku biskup Teodozy skarżył się, że „tu mię najbardziej omyliła komiseracyja i pańska Wielmożnego Księcia Mości scripto et verbo ratyfikowana obietnica w wydaniu 6000 złotych na murowanie cerkwi". Władyka białoruski zabiegał również o neutralność księcia w sporze duchowieństwa słuckiego z Żydami, którzy winni byli monasterowi słuckiemu znaczną kwotę[59].

Wobec braku pozytywnej reakcji księcia Teodozy Wasilewicz wraz z ojcem Danielem Dorofiejewiczem zawarł 12 listopada 1669 roku porozumienie z Marcybellą Hlebowiczówną, żoną Marcjana Ogińskiego, krajczego litewskiego oraz z Krystyną Hlebowiczówną, żoną podskarbiego nadwornego litewskiego, Kazimierza Sapiehy[60]. Obydwie Hlebowiczówny uzyskały również zapisy Marii Wołoszki. Porozumienia z magnatami litewskimi nie przyniosło biskupowi Teodozemu szybkiego rezultatu, albowiem 31 grudnia tego roku zmarł książę Bogusław Radziwiłł, a mężowie Hlebowiczówien najechali w styczniu 1670 roku majątek w Bielicy.

Wielkim ciosem dla Teodozego Wasilewicza było odejście od prawosławia Marcjana Ogińskiego, za co magnat białoruski otrzymał godność podkomorzego

---

[55] Por. listy O. Teodozego Wasilewicza do Bogusława Radziwiłła z lat 1668–1669. *ABAK*, т. VII, Вильна 1874, s. 143–145, 148–149.

[56] Do kwoty tej metropolita unicki nie miał żadnych praw, albowiem księżna Wołoszka zapisała ją monasterowi prawosławnemu, *ABAK,* т. XI, Вильна 1880, s. 201–202. Podobne oświadczenie wydał 8 października 1690 roku jego następca Cyprian Żochowski, AGAD AR, dz. VIII, nr 654, k. 24–26. Spór o realizację testamentu Marii Wołoszki omówiony został w pracach: T. Wasilewski, *Walka o spadek…*, s. 295–308; A. Mironowicz, *Teodozy Wasilewicz, biskup białoruski, archimandryta słucki*, Białystok 1997, s. 46–50; idem, *Metropolita Józef…*, s. 32–35.

[57] A. Mironowicz, *Teodory Wasilewicz archimandryta słucki, biskup białoruski*, Białystok 1997.

[58] *Dispositia sumy 600 000 złotych według niepewnego testamentu wołoskiego*, *AGAD, AR,* dz. VIII, nr 628, s. 420–422.

[59] T. Wasilewski, *Walka o spadek…*, s. 304.

[60] *AGAD*, *AR,* dz.VIII, nr 628, s. 63–66.

trockiego (1670) i marszałka Trybunału Głównego Wielkiego Księstwa Litewskiego. Objęcie godności marszałka przez Ogińskiego przyniosło zaostrzenie sporu o spadek po Marii Wołoszce. 22 maja 1671 roku zapadł wyrok w Wilnie przyznający duchowieństwu prawosławnemu sumę 6000 złotych na dobrach Zabłudowa i Bielicy pod warunkiem złożenia przysięgi przez archimandrytów: słuckiego i wileńskiego, że zaniechają dalszych działań[61]. Opiekun córki księcia Bogusława podkanclerzy litewski Kazimierz Radziwiłł zawiesił wykonanie tego dekretu i rozpoczął kampanię propagandową przeciwko Teodozemu Wasilewiczowi. Zarzucano biskupowi prawosławnemu bezprawne przyjęcie godności duchownej, buntowanie pospólstwa przeciwko ludności żydowskiej i księciu. W specjalnym szkalującym duchownego memoriale postawiono władyce Teodozemu zarzut współpracy z metropolitą kijowskim Józefem Tukalskim i wysyłanie do niego osób celem wyświęcenia ich na duchownych i zakonników. Michał Kazimierz Radziwiłł zarzucił biskupowi białoruskiemu nawet otwartą zdradę: „A jako Tukalski tak i archimandryta Wasilewicz ku Ojczyźnie naszej w jednakowej się kłaść mogą wierności". W memoriale zarzucano Wasilewiczowi zawłaszczenie dóbr kościelnych i władzy nad duchowieństwem. Radziwiłłowie głosili, że żądanie przez władykę mohylewskiego i archimandrytę słuckiego sumy 6000 złotych z dóbr księżniczki miało służyć „do pomnażania schizmy […] ku ruinie domu książęcego". Radziwiłłowie postulowali unieważnienie wyroku Trybunału Litewskiego w tej sprawie i odebranie przywileju królewskiego archimandrycie Wasilewiczowi na władyctwo białoruskie „jako niezdolnemu do posiadania tej godności z racji plebejskiego pochodzenia"[62]. W ataku na władykę obok Radziwiłłów wzięli udział duchowni uniccy i nuncjusz apostolski.

Podjęta przez Radziwiłłów akcja przyniosła powodzenie. Trybunał Litewski ponownie rozpatrujący problem spadku księżnej Marii Wołoszki 23 października 1673 roku w Mińsku unieważnił poprzednie postanowienie i skierował sprawę do ponownego rozpatrzenia przez sąd ziemski, odkładając jednocześnie jej rozstrzygnięcie do czasu uzyskania przez sukcesorkę księżnę Ludwikę Karolinę pełnoletności. Równocześnie Kazimierz Sapieha, wojewoda połocki, pogodził się z Radziwiłłami, w rezultacie czego wysiłki biskupa Teodozego nie zakończyły się sukcesem. Ostateczną ugodę w sprawie spadku Marii Wołoszki zawarto 20 marca 1683 roku w Berlinie między Ludwiką Karoliną Radziwiłłówną a bractwem św. Ducha w Wilnie. Zawarty kompromis nie odzwierciedlał jednak roszczeń duchowieństwa słuckiego i zabłudowskiego[63]. W innym dokumencie, z 20 czerwca 1688 roku, księżna

[61] T. Wasilewski, *Walka o spadek…*, s. 306.

[62] *AGAD*, *AR,* dz. VIII, nr 628, s. 409–410.

[63] T. Wasilewski, *Walka o spadek…,* s. 307–308. O wysłaniu delegacji bractwa Św. Ducha na rozmowy z księżną do Berlina por. *AGAD AR,* dz. VIII, nr 828, s. 339–343.

Radziwiłłówna określiła swój stosunek do ludności prawosławnej zamieszkującej jej dobra rodowe:

> Cerkwie religii starej Grecko-Ruskiej pod błogosławieństwem, nie innym jenno orientowanym patriarchy konstantynopolitańskiego od wieku i czasu niepamiętnego fundowane i erygowane są, i dotąd zawsze zostawały w świętobliwej pamięci książąt ich mości. Przodkowie moi zawsze tę religię i poddanych w niej konserwowali, i dotąd wolnością nabożeństwa swego staro-greckiego jako też praw cerkiewnych według ich obrzędów Cerkwi Orientalnej szczyciły się i teraz szczycą. Tym listem, przywilejem moim waruję i deklaruję, iż pomienione cerkwie, archimandrie, ihumenie i monastery, bractwo tak w Księstwie słuckim jako i w innych majętnościach moich będące do unii nie należące przy zupełnej wolności nabożeństwa swego pod błogosławieństwem wyż wymienionym konstantynopolskim, przy zwyczajach i obrzędach swych cerkiewnych wszelkich nienaruszenie, bez wielkiej odmiany zachowani być mają wiecznymi czasy, owszem na miejsce schodzących przez śmierć z tego świata. Prezbiterów, aby unici nie byli stanowieni i religia unicka do tych cerkwi żadnym gwałtownym sposobem wprowadzona być nie mogła […][64].

Politykę wyznaniową księżnej można uznać za wyjątkową wśród ówczesnej magnaterii litewskiej.

Przedstawiony tak obszernie udział władyki Teodozego w walce o realizację testamentu Marii Wołoszki ukazuje duże jego zaangażowanie w sprawy ogólnocerkiewne. Wasilewicz jako archimandryta słucki, a następnie jako biskup białoruski występował kilkakrotnie w obronie praw mnichów zabłudowskich do cerkwi Zaśnięcia NMP. Negocjacje w tej sprawie prowadził z księciem Bogusławem Radziwiłłem i uczestniczył w rozprawach sądu ziemskiego w Grodnie[65]. Archimandryta słucki kilkakrotnie też uczestniczył w obradach sejmikowych i sądach ziemskich jako pełnomocnik metropolity kijowskiego, na których podejmowany był problem świątyń zabłudowskich, słuckich i wileńskich. Wykazywał się przy tym dużą znajomością prawa i dziejów tych obiektów sakralnych, wiedzą o historii poszczególnych monasterów i parafii[66]. Wielkie zasługi wniósł władyka Teodozy w rozwój budownictwa sakralnego. Jemu to przypisuje się inicjatywa budowy cerkwi św. Mikołaja w Mohylewie[67] i innych obiektów sakralnych na terenie diecezji. Ostatnie lata bi-

[64] *AGAD, AR,* dz. VIII, nr 720, s. 58.

[65] *АСД*, т. VII, Вильна 1870, s. 132–133; A. Mironowicz, *Podlaskie ośrodki…*, s. 242–245.

[66] Listy ojca Teodozego Wasilewicza do księcia Bogusława Radziwiłła z lat 1668–1669 por. *АВАК*, т. VII, Вильна 1874, s. 143–145, 148–149.

[67] Budowa cerkwi św. Mikołaja została zakończona w 1669 roku, В. А. Чантурия, *История архитектуры Белорусии*, ч. I, Минск 1985, s. 169–171.

skup białoruski poświęcił na zarządzanie eparchią i obronę katedry mohylewskiej przed próbami jej odebrania przez unitów i nuncjusza apostolskiego.

Monaster zabłudowski ufundowany przed 1655 rokiem należał do nielicznych wówczas ośrodków prawosławnych. Z omawianego wyżej zapisu wynika, że przebywało w nim dwunastu mnichów. Zakonnicy na początku korzystali z cerkwi parafialnej, drewnianej, o trzech kopułach, na której remont księżna Maria Wołoszka przeznaczyła 100 000 złotych[68]. Obok budynków klasztornych w latach 70. XVII wieku wybudowano cerkiew refektarzową (trapezną), przeznaczoną wyłącznie dla zakonników. Cerkiew ta znajdowała się pod jednym dachem z celami zakonnymi. Ważną rolę w założeniach fundatorki klasztoru miała odegrać szkoła oparta na programie ruskich i łacińskich placówek oświatowych. Plany utworzenia „Collegium" nie zostały zrealizowane z powodu śmierci fundatorki, braku możliwości uzyskania zapisanych monasterowi sum pieniężnych i sporu o charakter wyznaniowy cerkwi parafialnej. Ostatecznie powstała szkoła przyklasztorna, która przygotowywała kandydatów na duchownych i do służby cerkiewnej, wychowywała młodzież prawosławną na obrońców wiary. Szkoła i szpital przyklasztorny nawiązywały do szesnastowiecznych instytucji zabłudowskich fundacji, szczególnie Grzegorza Chodkiewicza – założyciela miasta, obrońcy prawosławia.

Na podstawie zapisu monaster Zaśnięcia NMP w Zabłudowie do 1686 roku podporządkowany był jurysdykcji archimandrytów klasztoru św. Ducha w Wilnie. Podpisanie traktatu Grzymułtowskiego unormowało również przynależność ośrodków prawosławnych, podległych bezpośrednio metropolicie kijowskiemu. Zgromadzenia zakonne weszły w skład archimandrii słuckiej. Archimandryci słuccy zostali namiestnikami metropolitów kijowskich. Oni też reprezentowali monaster zabłudowski przed władzami duchownymi i świeckimi[69]. Tradycyjne bliskie kontakty Zabłudowa ze Słuckiem i podleganie jednemu ktitorstwu przyczyniły się do kulturalno-religijnego rozwoju. Rozwój ten wyrażał się m.in. w bogatym zbiorze biblioteki monasteru zabłudowskiego. W jej zasobach przechowywana była w 1677 roku: *Ewangelia pouczająca* drukowana w Zabłudowie 1569 roku, *Apostoł* wydania moskiewskiego z 1564 roku i *Triod kwietny* z drukarni Mamoniczów

[68] *АВАК*, т. XII, Вильна 1883, s. 585–592.

[69] Np. 27 grudnia 1749 roku archimandryta Michał Kozaczyński prosił metropolitę kijowskiego Tymoteusza Szczerbackiego o wyświęcenie na diakona mnicha monasteru zabłudowskiego Ilariona Mienkiewicza, *Памятники Православія и Русской народности въ Западной Россіи въ XVII–XVIII в.в.*, т. I: *Акты по исторіи заграничныхъ монастырей Кіевской епархіи XVII–XVIII в.в.,* ч. 2, ред. Ѳ. Титовъ, Киев 1905, s. 553–554. 17 kwietnia ten sam przełożony zgromadzenia słuckiego apelował do sekretarza ambasady rosyjskiej w Warszawie Rziczewskiego o interwencję u króla, aby zakazał czynienia przeszkód w odbudowie cerkwi zabłudowskiej, ibidem, s. 581–584.

z 1609 roku[70]. Monaster otrzymywał pomoc materialną z innych ośrodków prawosławnych. Na przykład, namiestnik biskupa białoruskiego Antoni Skamiński – ihumen dzięciołowski – ofiarował klasztorowi w 1677 roku epitrachil i trzy ryzy. Pomoc materialna zgromadzeniu zabłudowskiemu była konieczna, albowiem sam monaster utrzymywał się z dziesięciny, która nie zawsze była oddawana[71].

W drugiej połowie XVII wieku wielkim wydarzeniem w dziejach klasztoru zabłudowskiego było złożenie w jego cerkwi Zaśnięcia NMP relikwii św. Gabriela[72]. Z tego powodu w rejestrze Diecezji Kijowskiej, sporządzonym w połowie XVIII wieku, monaster został zaliczony do „błagoczestiwych". Nigdy jednakże nie stał się on ośrodkiem kultowym, albowiem nie sprzyjało temu jego prawne położenie. Arendarze dóbr zabłudowskich odmawiali ponadto płacenia klasztorowi dziesięciny. Zaostrzyły się naciski duchownych unickich i rzymskokatolickich na cerkiew klasztorną. Liczne były konflikty zakonników z ludnością żydowską, przedstawiciele, której dokonali kilkakrotnie najść na monaster i cerkiew. Sprawy te wpłynęły na relacje między chrześcijanami a Żydami. Z błogosławieństwa metropolity Tymoteusza Szczerbackiego, za zgodą księcia Hieronima Radziwiłła, archimandryta słucki Michał Kołaczyński dokonał przeniesienia w 1755 roku relikwii św. Gabriela Zabłudowskiego z monasteru zabłudowskiego Zaśnięcia NMP do monasteru św. Trójcy w Słucku. Na terenie diecezji białoruskiej w społeczności prawosławnej

[70] Oprócz wymienionych w klasztorze znajdowały się: *Ewangelie* wydania lwowskiego i wileńskiego. *Triod postny* druku kijowskiego, *Oktoich*, *Psałterz* i *Trefologiony* wydania lwowskiego. *Czasosłow* z typografii moskiewskiej, *Służebnik* druku wileńskiego oraz ewangelie, służebniki i irmologiony pisane ręcznie, zob. *Regestr zinwentowania rzeczy cerkwi zabłudowskiej dnia 16 miesiąca kwietnia roku 1677*, AGAD AR, dz. VIII, nr 653, k. 3–7.

[71] Dziesięcina dla klasztoru była określana jego funduszem. Dostarczał ją mnichom podstarosta zabłudowski. W 1703 roku Władysław Lewkowicz oddał „na szpital ruski żyta szanków dwa i gryki szanków dwa", AGAD AR, cz. VIII, nr 654, k. 28; Inwentarz klasztoru z 1677 roku wymienia; 2 krowy cielne, 3 jałowice, konia starego, 2 cielaki, 2 gęsi i 4 kury. AGAD AR, dz. VIII, nr. 653, k. 5. O dziesięcinę klasztorną w 1690 roku zabiegał metropolita unicki Cyprian Żochowski. Karol Stanisław Radziwiłł w liście tłumaczył mu, że nie jest w stanie wypłacić metropolicie unickiemu żadnych pieniędzy, albowiem przeznaczone są one na cerkiew prawosławną, AGAD AR, dz. VIII, nr 654, k. 21–23.

[72] Święty Gabriel Zabłudowski urodził się 22 marca 1684 roku w Zwierkach k. Zabłudowa. Rodzice jego Piotr i Anastazja Gawdel pochodzili z rodziny chłopskiej. 11 kwietnia 1690 roku sześcioletni młodzieniec padł ofiarą mordu. O zabójstwo oskarżono arendarza wsi Zwierki, lecz wyrokiem sądu został uniewinniony. Ciało zabitego pochowane zostało na wiejskim cmentarzu. W 1720 roku przypadkowo odkopano je podczas innego pochówku i okazało się, że nie uległo ono rozkładowi. Tradycja przypisuje temu wydarzeniu szczególne znaczenie, ponieważ wielu mieszkańców wsi doznało wówczas cudownych uzdrowień. W wyniku zabiegów archimandrytów słuckich wkrótce potem nastąpiła kanonizacja św. Gabriela przez patriarchę konstantynopolitańskiego. Relikwie zostały złożone w krypcie cerkwi Zaśnięcia NMP w Zabłudowie, a po pożarze świątyni w prezbiterium cerkwi refektarzowej w klasztorze, A. Mironowicz, *Święty Gabriel Zabłudowski*, „Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego", R. XVII, 1987, z. 1, s. 32–38.

rozwijał się kult nowo kanonizowanych męczenników za wiarę. Kult ten posiadał często wymowę antyunijną. Szczególnie popularny na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego był kult świętego Gabriela Zabłudowskiego[73].

Powodem konfliktów między ludnością prawosławną a rzymskokatolicką w XVIII wieku były prowadzone przez zakonników zabłudowskich inwestycje. Po wybudowaniu w 1738 roku dzwonnicy przy cerkwi Zaśnięcia NMP duchowni łacińscy 18 lipca złożyli protestację do ksiąg grodzkich zabłudowskich[74]. Podobnie po pożarze cerkwi w 1746 roku, kiedy społeczność prawosławna przystąpiła do jej odbudowy, przeciwni temu przedsięwzięciu byli proboszczowie zabłudowscy. Ksiądz Michał Ziontkowski tłumaczył swój sprzeciw wobec rekonstrukcji cerkwi brakiem zgody katolickiego biskupa wileńskiego. W tej sytuacji archimandryta, Michał Kozaczyński, 17 kwietnia 1750 roku prosił sekretarza posła rosyjskiego w Warszawie o szybką interwencję u króla[75]. Interwencja rezydenta rosyjskiego 10 lutego 1753 roku nie zmieniła stanowiska katolickiego duchowieństwa w tej sprawie[76]. Siedem lat później archimandryta słucki Dosytheusz Galachowski donosił metropolicie kijowskiemu Arseniuszowi Mogilańskiemu, że

> monaster zabłudowski z powodu ubogiego stanu posiada czterech hieromnichów, którzy posiadają dziesięcinę z parafii i zapisu. Odprawiają nabożeństwa w trapezie, a cerkiew dużą, choć zostały zgromadzone materiały, budować na miejscu spalonej świątyni nie zezwala biskup wileński[77].

Interwencja archimandryty Dosytheusza Galachowskiego tym razem spowodowała zmianę stanowiska hierarchy rzymskokatolickiego. W liście z 22 kwietnia 1761 roku do księcia Michała Radziwiłła przełożony zgromadzenia słuckiego prosi go ponownie o drewno na kontynuację budowy cerkwi[78]. Apele te pozostawały bez odpowiedzi.

---

[73] *Историко-статистическое описание минской епархии*, сост. арх. Николай, Санкт-Петербург 1864, s. 116–117; A. Mironowicz, *Święty Gabriel Zabłudowski…*, s. 32–38; idem, *Życie monastyczne na Podlasiu*, s. 100–102; Е. Г. Денисова, *Слуцкие православные монастыри во второй половине XV–XX в.*, [w:] *Христианство в Беларуси: история и современность. Сборник научных статей*, редкол. А. А. Коваленя, В. В. Данилович, А. А. Лазаревич, Минск 2014, s. 86–88.

[74] Ks. Ludwik Skorubski motywował swoją decyzję brakiem zgody władz duchownych na nową budowę i publicznym manifestowaniem przez prawosławnych swej wiary. Powtarzające się naciski unitów i katolików na cerkiew zabłudowską zmusiły Annę i Hieronima Radziwiłłów do potwierdzenia jej praw specjalnym listem z 8 marca 1731 roku, A. Mironowicz, *Życie monastyczne na Podlasiu…*, s. 101.

[75] *Памятники Православія и Русской народности въ Западной России в XVII–XVIII в.в.*, т. I: *Акты по исторіи заграничныхъ монастырей Кіевской епархіи XVII–XVIII вв.*, ч. 2, s. 581–584.

[76] *АСД*, т. II, Вильна 1867, s. 316–317.

[77] *Памятники Православія и Русской народности…*, т. I: *Акты по истории….*, ч. 3, s. 1188.

[78] *АСД*, т. VII, Вильна 1870, s. 274–275; *Памятники Православія и Русской народности…*, т. I, ч. 3, s. 1211.

Następni ktitorzy monasteru zabłudowskiego, Radziwiłłowie katolickiej linii bialskiej, nie wywiązali się ze swych obowiązków na rzecz klasztoru, szpitala i szkoły. Archimandryta słucki 16 czerwca 1768 roku domagał się od Michała Radziwiłła oddania dziesięciny i przestrzegania zagwarantowanego funduszem swobodnego wejścia do lasu[79]. Pogorszenie się prawnej i materialnej sytuacji klasztoru spowodowało wywiezienie 9 maja 1755 roku relikwii św. Gabriela do monasteru św. Trójcy w Słucku. Metropolita kijowski Tymoteusz Szczerbacki zakazał 20 stycznia 1755 roku przełożonym monasterów zagranicznych sporów i sądów z duchowieństwem katolickim. Zakaz dotyczył głównie ihumenów klasztorów: bielskiego, brzeskiego, jabłeczyńskiego, drohickiego i zabłudowskiego[80]. Oznaczało to zajęcie przez zakonników tych zgromadzeń biernej postawy w sporach wyznaniowych. Wywóz relikwii św. Gabriela dodatkowo osłabił prestiż monasteru wśród społeczności prawosławnej. Nie sprzyjała wzrostowi autorytetu także jego sytuacja wewnętrzna. Duchowny Konsystorz w Kijowie z polecenia metropolity Gabriela Kremienieckiego 23 lutego 1783 roku polecił archimandrycie słuckiemu Pawłowi Wólczańskiemu przeprowadzić wizytację monasteru zabłudowskiego. Członkowie konsystorza sugerowali wobec znacznych odległości klasztoru od Słucka wyjęcie go spod jurysdykcji archimandrytów słuckich i podporządkowanie władzy ihumenów bielskich. Sugestia ta była podyktowana koniecznością zapewnienia stałej pomocy duszpasterskiej i materialnej zgromadzeniu zabłudowskiemu[81]. Jednakże wizytacja archimandryty słuckiego zakończyła się odnowieniem życia religijnego, wyborem nowego przełożonego Sofroniusza Michalskiego i podporządkowaniem klasztoru jurysdykcji biskupów perejasławskich. Ihumen Sofroniusz zajął się wystrojem cerkwi i remontem budynków klasztornych, wykonano nowy ikonostas i sprowadzono od władyki perejasławskiego Wiktora Sadowskiego liczne utensylia i księgi liturgiczne[82]. Decyzje te znacznie wzmocniły monaster zabłudowski.

---

[79] Monasterowi przysługiwała wówczas, zgodnie z funduszem, dziesięcina „ze wszystkich folwarków i wsi do hrabstwa Zabłudowskiego należących, to jest z każdey włóki po jednej kopie żyta". Szpital otrzymywał „coroczną ze dworu zabłudowskiego jałmużnę zbożem gotowym, mianowicie żyta beczek sześćdziesiąt, jęczmienia beczek 15, grochu beczek 6, hreczki beczek 20", *АВАК*, т. XII, Вильна 1883, s. 236–243.

[80] *Памятники Православія и Русской народности*…, т. I, ч. 3, s. 819–821.

[81] Metropolita kijowski na wniosek Konsystorza powołał dla ośrodków prawosławnych znajdujących się poza granicami Rosji biskupstwo perejasławskie, pod jurysdykcję którego weszły wszystkie klasztory podlaskie. W imieniu władyków perejasławskich zarząd nad nimi pełnili archimandryci słuccy, *Памятники Православія и Русской народности*…, т. I, ч. 3, s. 1645–1648; *АВАК*, т. XIV, Вильна 1888, s. 370.

[82] O przysłanie ksiąg liturgicznych i pieniędzy ihumen zabłudowski prosił 6 lutego 1786 r. biskupa Wiktora Sadowskiego, *АСД*, т. XI, Вильна 1890, s. 156–157. Z dokumentu wynika, że w monasterze oprócz ihumena Sofroniusza przebywali trzej mnisi: Ezechiasz, Ławrencjusz i Jan.

W czasie długoletnich rządów o. Sofroniusza w Zabłudowie doszło do licznych konfliktów z duchowieństwem katolickim. Z okresu 1786–1787 pochodzą skargi przełożonego zabłudowskiego klasztoru na księdza Wojciecha Kułakowskiego za znieważanie, zmuszanie prawosławnych do przyjmowania wiary katolickiej, zwłaszcza przy ślubach, pobicie mnicha Eliasza Michałowskiego i Ławrencjusza[83]. W złożonych skargach i protestacjach o. Sofroniusz wykazał dużą znajomość teologii i prawa kościelnego. W protestacji z 20 grudnia 1786 roku pisał:

> Xiądz Kułakowski potargawszy traktaty y constytucje pod datami 1767 y 1768 w artykule II wyrażone: „Prawo fundamentalne roku 1570" y „Forma przysięgi wszystkich królów polskich" ustanawiamy, aby od tego czasu osoby grecko-nieunitów rozumiane y nazywane było serio… aby świeckie cujuscunąue status conditionis nie heretykami, ale grekami orientalnemi niemotami, domy chwały Bożey cerkwiami, duchownych biskupami, władykami, mimo których […] xiądz Kułakowski, nie dość że parafianow y pariaflanok religii vitus graeci będących zawsze syzmatykami nazywa […][84].

Na skutek interwencji duchownego prawosławnego biskup Wiktor Sadowski wystosował 27 stycznia 1787 roku list do katolickiej kapituły wileńskiej z prośbą o odwołanie plebana zabłudowskiego. Władyka perejasławski pisał:

> Mnie się zdaje, że xiądz Kułakowski większą by Panu Bogu uczynił przysługę, gdyby swoich tylko utwierdził w wierze katolickiey y ona przykładem y pobożnym życiem w ludziach wszczepił, żeby się na nim wypełniała; „sic lucent lux vestra coram hominibus, ut videant bona vestra opera et glorificent Patrem vestrum, qui est in coelis" – niż nawracając jeszcze drugich na wiarę[85].

Biskup wileński, przechylając się do prośby władyki Wiktora Sadowskiego, odwołał księdza Kułakowskiego, a na jego miejsce przysłał Jakuba Pilkiewicza[86]. Były to nieliczne ustępstwa ze strony duchowieństwa katolickiego.

Działalność monasterskiego szpitala i szkoły wymagała stałego źródła dochodu. Była nim zagwarantowana funduszem dziesięcina. Ihumen Sofroniusz kilkakrotnie apelował do właścicieli dóbr o umożliwienie mu pobierania dziesięciny na

---

[83] *АСД*, т. XI, Вильна 1890, s. 157–160, 163–166.

[84] *АСД*, т. XI, Вильна 1890, s. 158–160.

[85] Ibidem, s. 155.

[86] Zmiana w parafii zabłudowskiej nastąpiła dopiero w 1788 roku albowiem jeszcze 17 lutego 1787 roku ihumen Sofroniusz prosił biskupa pierejasławskiego o przeniesienie go do innego klasztoru z powodu działalności księdza Kułakowskiego, ibidem, s. 165–166. Nietolerancyjną działalność wobec wyznawców prawosławia prowadził jego następca Jakub Pilkiewicz (1788–1795). Ihumen Sofroniusz donosił Wiktorowi Sadowskiemu 5, 11 i 15 kwietnia 1793 roku o zmuszaniu przez duchownego łacińskiego prawosławnych do przechodzenia na katolicyzm i szantażowaniu jego parafian, ibidem, s. 187–189; *АСД*, т. V, Вильна 1871, s. 151–156.

klasztor. Dziesiątego grudnia 1787 roku mnich zabłudowski prosił Zofię Radziwiłłównę o: dziesięcinę, której „arendatorzy" nie chcą oddawać, wolne wejście do lasu po drzewo na remont klasztoru i opał, wolne mielenie w młynach hrabstwa, wolny połów ryb w stawach na potrzeby klasztorne, zgodę na założenie w dzwonnicy kramiku do sprzedawania ryb i soli, wydanie rozporządzenia cechom, aby „podług przywilejów swoich regularnie świece dorabiali". W odpowiedzi księżna stwierdziła, że „wsie […] do mojej dzisiejszej dyspozycji nie należą, którym nic rozkazywać nie mogę". Jednocześnie Zofia Radziwiłłówna potwierdziła prawo wolnego wejścia do lasu i mielenia zboża. Nie mogąc się zgodzić z negatywną odpowiedzią na pozostałe prośby ihumen Sofroniusz 11 stycznia 1788 roku nalegał w liście do księżnej, aby przydzieliła monasterowi, „choć najpodlejszy staw w Zabłudowiu" i bezpłatne korzystanie z tartaku, albowiem „cerkiew Zabłudowska czasu dżdżów y słoty wiele zacieka, przez co nie pomału gnije". Tym razem rezolucja ktitorki była przychylna klasztorowi: „Znając księdza ihumena Zabłudowskiego dla siebie grzeczność, dopóki tenże w klasztorze przełożonym będzie dopóty ryb łowienie w stawku przy tartaku na klasztorną potrzebę pozwalam". Księżna zezwoliła również na wolne korzystanie z tartaku[87]. Podobne problemy z uzyskaniem dziesięciny miały instytucje przyklasztorne: szkoła i szpital[88]. Nie zawsze dochody cerkiewne pokrywały bieżące wydatki klasztoru.

Po trzecim rozbiorze Rzeczypospolitej monaster zabłudowski znalazł się w zaborze pruskim. Władze pruskie pragnęły zerwać wszelkie kontakty zgromadzenia z innymi ośrodkami prawosławnymi, znajdującymi się w granicach Imperium. Planowano utworzenie odrębnej struktury organizacyjnej Cerkwi prawosławnej w Obwodzie Białostockim. Jej zwierzchnikiem miał zostać ihumen monasteru zabłudowskiego Sofroniusz Michalski. Projekt ten nie został zrealizowany, bowiem na mocy pokoju tylżyckiego (1807 r.) Zabłudów znalazł się w granicach Rosji. Od tego czasu monaster Zaśnięcia NMP w Zabłudowie podporządkowany został wraz z innymi ośrodkami prawosławnymi na Podlasiu arcybiskupowi mińskiemu. W jego jurysdykcji pozostał aż do rozwiązania w 1824 roku[89]. Decyzją Konsystorza Duchownego w Mińsku rozwiązano monaster, a jego cerkiew przekształcono w parafię.

---

[87] *АСД*, т. XI, Вильна 1890, s. 169–172.

[88] W memoriale skierowanym przez duchowieństwo słuckie 16 czerwca 1768 roku do marszałka sejmu Karola Radziwiłła znalazł się apel dotyczący szpitala zabłudowskiego. „Zważ J.O.M. Panie, z jaką wielką szkodą dla ubóstwa, nie bez zawodu sumienia utrzymujących, już od lat kilkadziesiąt zatrzymano we dworze, ani jednej beczki żyta ubogim nie dając", ibidem, s. 160. Por. protesty i listy ihumena Sofroniusza w sprawie dziesięciny z 26 października 1787 i 3 października 1788 roku, ibidem, s. 168–169.

[89] G. Sosna, *Prawosławne dzieje miasteczka Zabłudów*, s. 157–160.

SUMMARY

Antoni Mironowicz
The Orthodox Church in the Zabłudów estates in the 17th and 18th centuries

Keywords: Orthodox Church, the Zabłudów estates, Monastery

The history of the Orthodox Church on the territory of the Zabłudów estates and of Zabłudów itself has not been published much. In the sixteenth and eighteenth centuries, Zabłudów first belonged to the magnate family of Chodkiewicz and from 1599 to the Radziwiłł family. The Orthodox parish in Zabłudów has never changed its religion. In this study, I would like to discuss the history of Orthodoxy in the Zabłudów estates in order to better understand the life and death of St. martyr Gabriel.

Informacja Instytutu Pamięci Narodowej

Informacja o ustaleniach końcowych śledztwa S 28/02/Zi w sprawie pozbawienia życia 79 osób – mieszkańców powiatu Bielsk Podlaski, w tym 30 osób tzw. furmanów w lesie koło Puchał Starych, dokonanych w okresie od dnia 29 stycznia 1946 r. do dnia 2 lutego 1946 r.[1]

(fragmenty)

W dniu 30.06.2005r. na podstawie art. 17 § 1 pkt 5 i 7 kpk, art. 322 § 1 kpk w Oddziałowej Komisji Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu w Białymstoku zostało wydane postanowienie o umorzeniu śledztwa nr S 28/02/Zi w sprawach zbrodni przeciwko ludzkości popełnionych w celu wyniszczenia części obywateli polskich, z powodu ich przynależności do białoruskiej grupy narodowościowej o wyznaniu prawosławnym, poprzez dokonanie i usiłowanie zabójstw oraz spowodowanie ciężkiego uszczerbku na zdrowiu, jak również dopuszczenie się poważnego prześladowania osób tej grupy poprzez spalenie należących do nich budynków mieszkalnych i zabudowań. Postanowienie o umorzeniu śledztwa dotyczy następujących zdarzeń przestępczych:

1. w dniu 29.01.1946 r. we wsi Zaleszany pozbawienia życia przez zastrzelenie jak i spalenie 16 osób, oraz usiłowanie pozbawienia życia pozostałych mieszkańców poprzez zamknięcie ich w jednym domu, który został pod-

[1] <https://ipn.gov.pl/pl/dla-mediow/komunikaty/9989,Informacja-o-ustaleniach-koncowych-sledztwa-S-2802Zi-w-sprawie-pozbawienia-zycia.html> [29.01.2021].

palony i spowodowania uszkodzeń ciała poprzez poparzenie co najmniej dwóch osób i dokonanego w tym samym dniu we wsi Wólka Wygonowska pozbawienia życia przez zastrzelenie 2 osób;

2. w dniu 31.01.1946 r. w pobliżu miejscowości Puchały Stare pozbawienia życia przez rozstrzelanie 30 mężczyzn;
3. w dniu 2 lutego 1946 r. we wsi Zanie pozbawienia życia przez zastrzelenie, jak i spalenie 24 osób i spowodowania uszkodzeń ciała wskutek postrzelenia z broni palnej i poparzenia 8 mieszkańców oraz dokonanego w tym samym dniu we wsi Szpaki pozbawienia życia przez zastrzelenie lub spalenie 5 osób i spowodowania uszkodzeń ciała w wyniku postrzelenia z broni palnej 4 osób, z których to 2 osoby zmarły, jak również sprowadzenia pożaru zabudowań tych wsi i wsi Końcowizna.

Postępowanie to zostało umorzone wobec prawomocnego zakończenia postępowania o te same czyny przeciwko sprawcy kierowniczemu oraz śmierci bezpośrednich sprawców i niewykrycia części z nich. […]

W dniu 29.01.1946 r. w godzinach rannych oddział P[ogotowia] A[kcji] S[pecjalnej] N[arodowego] Z[jednoczenia] W[ojskowego] przybył do wsi Zaleszany. Członkowie oddziału zostali zakwaterowani u poszczególnych gospodarzy. Około godziny 14.00–15.00 mieszkańcy wsi zostali powiadomieni przez wyznaczonych członków oddziału o konieczności przybycia „na zebranie" do domu Dymitra Sacharczuka. Po zgromadzeniu w tym domu mieszkańców wywołano na zewnątrz Piotra Demianiuka – 16-letniego syna sołtysa Łukasza Demianiuka oraz mieszkańca sąsiedniej wsi Suchowolce – Aleksandra Zielinko. Na podwórku obaj zostali zastrzeleni. Do domu, gdzie zgromadzono mieszkańców wszedł „oficer – dowódca", którym najpewniej był R. Rajs „Bury". Po oddaniu strzału z pistoletu do góry, co uciszyło zebranych, oznajmił im, że przestaną istnieć, a wieś zostanie spalona. Po opuszczeniu pomieszczenia przez dowódcę drzwi zostały zamknięte. Następnie podpalono słomianą strzechę. Płonący budynek obstawiła część uzbrojonych członków oddziału. Mieszkańcy podjęli próbę ucieczki z domu przez drzwi i okna znajdujące się z jego drugiej strony „od podwórza". Pilnujący tego wyjścia żołnierze nie strzelali bezpośrednio do uciekających, oddając strzały ponad nimi. W tym czasie inni członkowie oddziału przystąpili do podpalania pozostałych zabudowań we wsi. Nie wszyscy mieszkańcy udali się na zebranie. Do osób, które pozostały i dopiero wskutek rozprzestrzenienia się ognia, usiłowały uciekać z domów, strzelano. Osoby, które zginęły w Zalesza[na]ch byli to wyłącznie ci, którzy nie poszli na zebranie Gdy został podpalony dom Niczyporuków, to zginęła cała ich rodzina; Jan, jego żona Natalia i dwoje ich dzieci. Według świadka Aleksandra D. „Rodzina ta nie poszła na zebranie, bo nie mieli w czym, byli biedni, nie mieli nawet butów.

Z rodziny Nikity Niczyporuka zginęła; jego żona Maria i troje dzieci: Piotr, Michał, Aleksy. Wymieniona Maria Niczyporuk zmarła w następstwie postrzału lub poparzeń w szpitalu. Córka Marii Niczyporuk zeznała, że „matka nie poszła na zebranie, bo nie chciała zostawić samych dzieci, a ponadto obawiała się, że na zebraniu, będą wywozić na roboty". Spaleniu uległa córka Bazyla i Tatiany Leończuków – nie ochrzczone, 7-dniowe dziecko, gdyż matka zostawiła je w domu, będąc przekonana, iż niezwłocznie wróci z zebrania (zeznanie Piotra L). Podczas ucieczki ze swojego płonącego domu został zastrzelony Grzegorz Leończuk wraz z dwójką małych dzieci: Konstantynem w wieku 3 lat i 6-miesięcznym Sergiuszem. […]

W dniu 31 stycznia 1945 r. oddział „Burego" zatrzymał się we wsi Puchały Stare. Po zwolnieniu kilku furmanów deklarujących polskie pochodzenie, pozostałych pozbawiono życia. Zostali oni wyprowadzeni z domu, gdzie byli przetrzymywani, do pobliskiego lasu w kilku grupach i tam rozstrzelani. […] Zwłoki zabitych pochowano w wykopach po ziemiankach z czasu wojny, które lekko przysypano i przykryto gałęziami drzew. Zginęło wówczas 30 osób. Najstarszy spośród nich miał 56 lat, najmłodszy 17 lat. […]

Wieczorem 1 lutego 1946 r. odbyła się odprawa dowódców plutonów. Kpt. Rajs przydzielił dowódcom zadania zniszczenia po jednej ze wsi: Zanie, Szpaki, Końcowizna. Wymienione wsie były w przeważającej części zamieszkałe przez ludność wyznania prawosławnego. W dniu 2 lutego 1946 roku plutony wyruszyły w kierunku poszczególnych wsi. Pierwszy pluton pod dowództwem „Wiarusa" wyruszył do wsi Szpaki, drugi pluton pod dowództwem „Bitnego" udał się do Zań, natomiast trzeci pluton pod dowództwem „Leszka" – do Końcowizny. Plutonowi „Leszka" towarzyszyło dowództwo.

W godzinach wieczornych do wsi Szpaki wkroczył pluton pod dowództwem „Wiarusa". Żołnierze zaczęli podpalać zbudowania i strzelać do mieszkańców. Śmierć od kul lub w płomieniach oraz od odniesionych od tego ran poniosło 7 osób. Zostali zastrzeleni; Filipczuk Paweł (47 lat), Kłoczko Wasyl (58 lat), Szeszko Dionizy (50 lat), Szeszko Jan (45 lat), Szeszko Jan (21 lat). W jednym z domów dokonano gwałtu na kobiecie (zeznanie k. 1939). Wymieniona poddała się napastnikom, gdyż wcześniej Maria Pietruczuk (18 lat), która stawiała opór napastnikom została postrzelona w okolicy klatki piersiowej i pleców. Zmarła w wyniku odniesionych ran w dniu 6.02.1946 r. w szpitalu w Bielsku. […]

Według relacji osób przesłuchanych w niniejszym śledztwie w dniu 2 lutego 1946 r. przebieg wydarzeń we wsi Szpaki był następujący. Świadek Michał R. zeznał, że w tym czasie przebywał w domu Eudokii Pietruczuk. Żołnierze zamknęli go wraz z wymienioną Eudokią Pietruczuk i jej starszą córką w komórce. W sąsiednim pomieszczeniu postrzelili śmiertelnie młodszą córkę Marię Pietruczuk, gdyż

jak zeznał ten świadek, nie chciała im dać się zgwałcić. Wówczas to została zgwałcona inna dziewczyna, która przebywała w tym domu. […]

Przebieg wydarzeń podczas palenia wsi absolutnie nie pozwala na stwierdzenie, iż pozbawienie życia ich mieszkańców było niezamierzone. Metoda działania przy pacyfikacji wsi – podpalenie zabudowań z przebywającymi w nich ludźmi, zapędzenie ich do płonących domów, strzelanie do uciekających lub ratujących dobytek wskazuje na działanie w zamiarze bezpośrednim. Sprawcy swoje działania kierowali nie przeciwko indywidualnym osobom, lecz przeciwko określonym społecznościom wiejskim – grupom ludzkim, których łączyło pochodzenie i wyznanie. Rozstrzelanie furmanów również było zabójstwem zrealizowanym w zamiarze bezpośrednim. Miało na celu zlikwidowanie tych spośród nich, których uznano za Białorusinów. Wobec tego przyjąć należy, że rozpoznane czyny przestępne miały na celu likwidację członków grupy o takim samym pochodzeniu narodowo-religijnym.

Latopisy Akademii Supraskiej
11

Jerzy Uścinowicz
ORCID ID 0000-0003-0303-4700
Politechnika Białostocka

Św. Męczennicy Marii – wieczny spoczynek, pamięć i modlitwa

Słowa kluczowe: Święta Męczennica prawosławna, pomnik, krzyż, grota, kamień, architektura, sarkofag, ikona, pamięć, modlitwa

„Potem poprowadził mnie z powrotem
w kierunku bramy zewnętrznej świątyni,
zwróconej ku wschodowi; lecz była zamknięta (…)".
Księga Ezechiela 44,1

Wieczna pamięć

Maria Pietruczuk odeszła w mękach. Nie poddała się gwałtowi. Choć okupiła to swoją śmiercią, pozostała w czystości duszy i ciała. Była uboga w swoim domu, na tej ziemi. Teraz też jest na pewno u Boga, w innym domu, na niebiosach. U nas jest Świętą, a Jej wieczną patronką i opiekunką jest Przenajświętsza Maria Bogurodzica, matka Jezusa Chrystusa.

W 2018 r. ludzie wspólnoty „Nasza pamięć"[1], po wielu latach poszukiwań, odnaleźli na wiejskim cmentarzu parafii prawosławnej św. św. Piotra i Pawła w Male-

[1] Jak stanowią o tym dokumenty Instytutu Pamięci Narodowej młoda, dwudziestoletnia kobieta Maria Pietruczuk była ofiarą napadu dokonanego w dniu 2 lutego 1946 r. na wieś Szpaki przez oddział Pogotowia Akcji Specjalnej Narodowego Zjednoczenia Wojskowego, pod dowództwem kpt. Romualda Rajsa ps. „Bury". Jeden z napastników strzelił do niej z automatu, gdy stanowczo oparła się gwałtowi. Nie udało się jej zachować przy życiu. W wyniku odniesionych ran zmarła 6 lutego 1946 r. w szpitalu w Bielsku Podlaskim.

„Nasza Pamięć" oraz Białoruskie Towarzystwo Historyczne w Białymstoku podjęły trud wzniesienia ofiarnie nowego pomnika na grobie św. Marii Pietruczuk. Poproszono mnie o pomoc. Projekt wykonałem. Ideę budowy pomnika i sam jego projekt pobłogosławił Jego Eminencja Prawosławny Metropolita Warszawski i całej Polski Sawa. Władyka napisał: „Szlachetne dzieło. Pochwalam. Projekt pomnika zatwierdzam […]". Inicjatywę społeczną „Nasza Pamięć" tworzą: Jarosław Iwaniuk – prezes

szach szczątki Jej zniszczonego i zapomnianego grobu. Prosiły o litość. W 2020 r. Święty Sobór Biskupów Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego zaliczył Marię Pietruczuk w poczet Świętych Męczenników Chełmskich i Podlaskich. Jest Świętą Cerkwi prawosławnej.

W tym świętym miejscu dawnego, zniszczonego dziś, pomnika, powstanie nowy. Wzmocni on naszą pamięć o niej. Doda naszą modlitwę za nią i za innych, którzy już od nas odeszli. Tutaj będą sprawowane pod niebiosami panichidy. Tutaj – zgodnie z tutejszą tradycją – można będzie świętować też Paschę. Dzielić się nią ze zmarłymi. Tutaj rozpalić będzie można i podtrzymać ogień wiary, postawić ofiarną świecę, położyć kamień na kamieniu, ozdobić kwiatami. Pokłonić się i przeżegnać. Obiecać spotkanie.

Dawny i nowy

Mogiła św. Męczennicy Marii stoi pośród innych istniejących mogiłek po stronie południowo-wschodniej cmentarza w Maleszach. Z trzech stron – zachodniej, północnej i wschodniej – otaczają go we wspólnym oczekiwaniu i inne, okazałe pomniki zmarłych tu osób. Ten jest inny. Jest biedny, opuszczony, rozbity na części. Powalony i połamany jest jego cokół, stela i krzyż. Krzyż jest oderwany od cokołu, ma odcięte prawe ramię. Napisy są ledwie czytelne. Betonowe, porośnięte mchem obrzeże grobu, jak większość dawnych, prostych, wiejskich mogiłek, ma formę fundamentowego korytka na planie trapezu. Przypomina kowczeg, a może bardziej otwartą trumnę. Nie był przykryty żadną nagrobkową płytą, jest więc silnie zniszczony. Porasta go wewnątrz roślinność. Kwiaty jednak od dawna tutaj nie rozkwitały. Czas je zasuszył. Na szczęście nie na wieczność.

Pomnik był wykonany z lastryka. Na tyle było wtedy rodzinę Marii zapewne stać. Możliwe jest dziś jego naprawienie, ale czas jego życia już minął. Choć relikwią jest święte ciało człowieka, nie zaś jego kamienny sarkofag, to ten jest w coraz bardziej „nietrwałej" ruinie, nieuchronne jest jego unicestwienie. Rozpada się, ale jest przygotowany do dalszej drogi.

Ten nowy już nagrobek to mała forma memorium, rzeźbiarska i ikoniczna zarazem. Zaliczana jest dziś do kategorii tzw. „małej architektury". Ale nie rzecz tu w jej wielkości. Można budować ogromne, lecz całkiem niewidoczne dla ludzi, po-

Fundacji Kamunikat.org, Jerzy Kalina – dziennikarz, prof. Oleg Łatyszonek – prezes Białoruskiego Towarzystwa Historycznego, Walentyna Łojewska – dziennikarka i Anatol Wap – historyk. W akcję zaangażowała się też parafia prawosławna Św. Św. Piotra i Pawła w Maleszach, z jej proboszczem ks. Markiem Jakimiukiem. Wsparły ofiarnie ogromne rzesze wiernych prawosławnych, ale także rzymskich katolików, ewangelików i innych wyznań. Ekumenicznie. To dobrze. Bóg otwiera serca z bólu na krzywdę wszystkim.

mniki. Ich sens jest ważniejszy niż wielkość. Leży nie tylko w formie i wartości jego materii. Jest głównie w tym, co ona wyraża. Jakie treści reprezentuje. Co mówi. Czy ma w sobie ducha miejsca i osoby w nim złożonej. Do czego aspiruje.

Pomnik jest bardzo prosty w wyrazie. Ma wysokość jednego sążnia, tyle, ile stanowiła dawna, utrwalona przez wieki, geometryczna miara człowieka. W części wschodniej ma formę świątynnej, wklęsłej absydy, otwartej ku zachodowi i przekrytej od góry okapową płytą. Ma też umocowany w jej brzegach Święty Krzyż, osadzony u podstawy w nagrobkowej płycie. Wyrasta on z niej jak pień drzewa i wrasta w jej ściany swymi ramionami jak jego konary. Są zespolone na wieki.

Tak jak każdy krzyż jest biblijnym „Drzewem życia", tak forma absydy[2] nawiązuje do starotestamentowej Arki Przymierza. Odwołuje się do symboliki „ściany wschodniej", „niezburzalnej", „niezwyciężonego muru" i „gorejącego krzewu", uosabiających Bogurodzicę. Została Ona ikonicznie przedstawiona w postaci modlącej się Theotokos Oranty, w otoczeniu św. Archaniołów Gabriela i Michała. Bogurodzica wyrasta z Ziemi. Modli się ku niebiosom za Jej zbawienie. Na krzyżu zobrazowany jest Jezus Chrystus ze scenami pasyjnymi. Wzajemne zestawienie przestrzenne Bogurodzicy – w absydzie i Chrystusa – na krzyżu, poprzez złożenie się ich ikonicznych wyobrażeń sprawia, jakby Matka Boża podtrzymywała Ukrzyżowanego Syna i unosiła Go ku niebiosom. Jakby starała się Go jeszcze uratować, ochronić, ocalić. Absydę wieńczy prosty, grecki krzyż z 5 pieczęciami stygmatów. To ten właśnie krzyż zstąpił wraz z Chrystusem do piekieł w dniu Jego Zmartwychwstania. Jak mówi pradawny apokryf – jeden Archanioł go tam odprowadził, a drugi w tryumfie wyprowadził. To jego właściwe miejsce.

Krzyż jest centrum. Otoczony formą cyrkularną ściany absydy. Ustanawia symbolikę tego miejsca. To Święta Góra, Golgota, miejsce śmierci i chwały Chrystusa, maforion Bogurodzicy, Opieki Matki Bożej i Bożej Opatrzności. Jest łącznikiem „świętego" i „świętego świętych". Jest jego tęczową belką – przestrzennym znakiem ołtarzowej przegrody ikonostasu, jego rajskim wrotami.

Zbawiciel, uwidoczniony zawsze w kopule cerkwi, jako Chrystus Pantokrator będzie obecny w kulminacji Świętego Krzyża. Jest mistycznym świadkiem Swojego Ukrzyżowania, przenosząc niejako kopułowe centrum i scenę Wniebowstąpienia Pańskiego, której jest częścią w każdej cerkwi, do absydy. W bocznych polach ramion krzyża, po bokach Ukrzyżowanego Jezusa Chrystusa, znajdą się ikony postaci Przenajświętszej Bogurodzicy Matki Bożej i św. Jana Ewangelisty, świadków tego

[2] Symbolika absydy wynika z jej charakterystycznego kształtu. Większość źródeł patrystycznych i patrologicznych wskazuje na tę jej znaczącą właściwość, mówiąc o niej jako o symbolu groty. Kamienna ściana absydy to symboliczna ściana "niezburzalna", „mur niezwyciężony", Bogurodzica-Krzew Gorejący. Jest jakby bastionem i obronną basztą.

Ukrzyżowania. W dolnym zaś – *Płaszczanica*, przywołująca rzeczywistość Groty Grobu Pańskiego *Anastasis*. Do niego odwołuje się wprost symbolika ambony, jako kamienia odsuniętego od tego Grobu oraz miejsca Wieczernika. Wraz z Ukrzyżowanym Chrystusem, po Jego bokach będą sceny o tematyce pasyjnej i rezurekcyjnej: *Spotkania w Emaus*, *Niewiernego Tomasza*, *Niewiast Myrofor u Św. Grobu*, *Umywania nóg*, *Biczowania* i *Nie dotykaj mnie* (*Noli me tangere / Не прикасайся ко Мне)*.

Ten ważny wątek stał się główną przesłanką do ideowego, przestrzennego i ikonograficznego rozwinięcia. Na terenach tutejszych ma też swoją tradycję lokalną[3]. Szczególnie rozwinięty tu kult Maryjny Przenajświętszej Bogurodzicy i jej orędownictwa za zbawienie świata, a także osoba spoczywających tutaj relikwii św. Męczennicy Marii, mają swoje ideowe spełnienie w rozwiązaniu ikonograficznym absydy. Prześwitujący wizerunek pełnopostaciowej Bogurodzicy, pisanej wprost na odbitej na szalunkowej, półprzeziernej powierzchni absydalnej ściany, nawiązuje do taflowanej, drewnianej ściany wiejskiego domu. Jest jej namaszczeniem. Uświęca ją. Choć wydaje się, że materia prześwituje poprzez namalowaną postać Bogurodzicy, to jednak Ona jest tutaj siłą sprawczą. Ona tutaj panuje. Ona przebóstwia materię, na której się objawia. Uświęca ją i buduje umowną granicę świątynnego świata – „niezwyciężonego muru". Pomaga ją, jak to czyni każdy ikonostas, przekroczyć, wyprowadzając z pierworodnego grzechu człowieka i wprowadzając go do innego, boskiego już świata. Do Nowego Jeruzalem.

W nowotestamentowym objawieniu św. Jana z Patmos (Ap 21,18)[4] i jego proroczej wizji Nowego Niebiańskiego Jeruzalem, występuje podwójne rozumienie symboliki światła. Miasto to bowiem zbudowane było „*ze szczerego złota, podobnego do czystego szkła*". Obie te właściwości lub bardziej natury – blask i przezierność – oraz ich symbole – złoto i szkło – występują w tej wizji obok siebie, zestawione łącznie i równoważnie. Ściana absydy memorium jest też ścianą Nowego Jeruzalem. Dzięki pozłocie nimbów Bogurodzicy i Świętych oraz nowej też, półprzeziernej materii kompozytowego podkładu pod te postaci, stanie się ich zespoleniem[5]. Będzie no-

[3] Pomnik jest też nawiązaniem do lokalnej tradycji ludowej wsi. Budowanie, lokowanych po wschodniej stronie domów, *pięknych kątków* (tzw. [*красный угол*] = «*красивый, прекрасный*»), jako miejsc rodzinnego i indywidualnego kultu – ma swoje głębokie i stałe zakorzenienie w miejscowej tradycji prawosławnej Podlasia. Tutaj się on również realizuje.

[4] Wszystkie cytowania biblijne, w przekładzie na język polski za: *Biblia, to jest, Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu z Apokryfami* (nowy przekład z języków hebrajskich i języka greckiego), Warszawa 1990.

[5] W technologii nawiązano tu do przeziernego betonu, czyli betonu przepuszczającego światło (LiTraCon), który jest połączeniem betonu i szkła. Materiał ten powstaje z drobnoziarnistego kruszywa i światłowodowych włókien optycznych, działających w strukturze jak zbrojenie rozproszone. Włókna ułożone są równolegle do siebie i prostopadle do płaszczyzn zewnętrznych. Polerowane powierzchnie wzmacniają efekt świetlny i nadają większą przezierność. Pokryty transparentnie farbą

wym rodzajem witrażowej ikony, zarówno przeziernej i czystej – jak szkło witrażowej płytki, jak też świetlistej i odbijające światło, tworzące blask – jak złoto mozaiki. W teologicznej wymowie obie ich symboliczne interpretacje połączy.

W części zachodniej pomnika, na jego osi głównej, stanie niewielki, kamienny panichidnik o wysokości dwóch stóp, na krzyż i świece ofiarne. Poprzedza on miejsce pochówku świętej. Zaplanowany z lokalnego, polnego, jasnego granitowego kamienia, wyrasta organicznie z ziemi. W zwieńczeniu swym ma regularnie wyciętą z powłoki kubiczną formę analogionu. Od frontu znajdzie się na niej kwadratowy monogram Chrystusa. Na płycie poziomej zaś symbolicznych 40 świec ofiarnych[6]. Jego oś pionową, pomiędzy ziemią a niebem, wytyczy, tradycyjny na całym polsko-ruskim pograniczu, kuty krzyż. Nawiąże on wprost do panującego tutaj zwyczaju osadzania ich w kamiennych obeliskach i stelach nagrobkowych i pominalnych oraz w zwieńczeniach dawnych, wiejskich, drewnianych, krzyży prawosławnych, stawianych na rozstajach dróg i po obu stronach wjazdowych do wsi. To krzyż czteroramienny, z półksiężycem u dołu[7] oraz kręgiem promieni i małym greckim krzyżem w jego centrum, w kole. Jest „kotwicą zbawienia, nadziei i spoczynku w Królestwie Niebieskim"[8]. Jest on kluczem do Raju. Otwierać on będzie wrota do domu innego już Królestwa – Bożego.

Miejsce pochówku św. Męczennicy Marii uzyskało też, obok dawnego, również nowy fundament, dźwigający nagrobkową płytę przykrywającą jej podziemny sarkofag. Obejmie on dawny, stanowiąc też miejsce złożenia dotychczasowego, okaleczonego krzyża, cokołu i steli. Opasano go prostym, kamiennym brukiem z okolicznych wiejskich pól i łąk. Jest symboliczną kontynuacją brukowanej, przechodzącej przez wieś drogi, a może bardziej *krestnego chodu* wiejskiej cerkwi. Każ-

daje efekt witrażu. Może stanowić nową ikonę witrażową. Efekt ten wzmocniono poprzez dodanie ciasta wapiennego, który uplastycznia całość, daje kolor biały i zapewnia większą trwałość. Dzięki wapnu, które z biegiem lat staje zdecydowanie twardsze od betonu, a który – na odwrót – porowacieje i kruszeje, powstały produkt będzie kompozytem długotrwałym. Trwalszym niż marmurowy czy granitowy kamień. Wiecznym.

[6] Liczba 40 symbolizuje czterdziestodniowy okres „kuszenia Chrystusa na pustyni", czterdzieści godzin pobytu w grobie Chrystusa do Zmartwychwstania oraz czterdziesty dzień, w którym nastąpiło po Zmartwychwstaniu Jego Wniebowstąpienie. Symbolikę tę pogłębiają również starotestamentowe wspomnienia: „czterdziestu dni i czterdziestu nocy", podczas których padał deszcz na ziemię (w czasie potopu) – (1 Rdz 7, 12); „czterdziestu dni i czterdziestu nocy", podczas których Mojżesz pozostawał na górze Synaj, aby otrzymać tablice przykazań (Wj 24, 18); „czterdziestu dni i czterdziestu nocy" wędrówki Eliasza proroka aż do Bożej góry Horeb (1 Krl 19, 8); czy „czterdziestu dni pokuty Niniwejczyków" (Jon 3, 1–10) i in. Wszystkie one ewokują czas postu, modlitwy, pokuty, oczekiwania i wypełnienia czasów.

[7] Inne rozumienie tej symboliki por. M. Кудрявцев, T. Кудрявцева, *Русский православный храм: Символический язык архитектурных форм*, [w:] К Свету 1994. nr 17, Москва 1995, s. 60.

[8] *Настольная книга священнослужителя*, т. 1, Москва 1983. s. 58.

dy może być jej budowniczym. Może przynieść i ofiarować swój kamień do jej budowy. Zostawić tu swój własny ślad.

Grób przekryty będzie prostą, kamienną płytą z inskrypcją w języku cerkiewnosłowiańskim – bo to był prawdziwy język świątecznej rozmowy tutejszych z Bogiem w cerkwi. Wspomni ona o jej osobie oraz datach jej przyjścia na ten świat i odejścia z niego – o dniu jej narodzenia i dniu odejścia do Pana. W górnej części płyty – znak krzyża z chrystogramem ICXC NIKA. W dolnej zaś – modlitewna prośba do Najwyższego: „Упокой, Господи, душы усопшихъ рабъ Твоихъ". A może nad jej grobem prosba o wstawiennictwo za nas: „Святии мученицы, молите Бога о насъ".

To tylko skromny opis materii pomnika. Planowanego jego uformowania i plastycznego jego wyrazu. Ale za nimi podążają też ważne, przekazane nam przez Tradycję, głębsze treści. Bo to ona, poprzez duchowe symbole i archetypy[9], prowadzi nas do łączności z Marią. Ona pomaga nam podążać wraz z nią i z innymi Świętymi do zbawienia. Za Chrystusem.

Pomnik jest układem podwójnie scalonym[10] – materialnie i duchowo. Ma też w sobie silne napięcie ekspresji – w formie i strukturze przestrzennej. Formę buduje antynomiczna synteza, zespolenie przeciwieństw. Jest ona w połączeniu organiczności ciosanego panichidnika, siermiężnego, kutego krzyża, wybrukowanej opaski i otaczającej ich przyrody oraz geometrycznie cyzelowanych form absydy, krzyża, kostki panichidnika, cokołu i nagrobkowej płyty. Prosta, spokojna, statyczna geometria przenika się tutaj z dynamiką form wywiedzionych z natury. W strukturze swojej pomnik ma również zakodowaną wewnętrznie dynamikę. Jest ona sekwencją następujących po sobie, ważnych form i ich symbolicznych treści – panichidnika, grobu, krzyża i absydy – z ich kulminacją i zespoleniem w „obrazie całości". Dokąd one nas wspólnie prowadzą? Jaki jest sens i cel ich użycia?

Krzyż

Krzyż jest w ortodoksji przede wszystkim wyrazem zwycięstwa, chwały i życia, osiągniętych poprzez upadek, pokorę i śmierć. Jest symbolem Wszechmogącego Boga, który poprzez *kenosis* zbawia Swoje stworzenie wiodąc je ku *theosis*. To znak królewski. Znak tryumfu Zbawiciela – Jezusa Chrystusa.

---

[9] J. Uścinowicz, *Symbol, archetyp, struktura – hermeneutyka tradycji w architekturze świątyni ortodoksyjnej*, Białystok 1997.

[10] Scalenie w języku słowiańskim oznacza duchowe i cielesne uzdrowienie [ros. *исцеление души и тела*]. Por. J. Uścinowicz, *Góra Zamkowa w Mielniku nad Bugiem – o scalaniu ruin upadłych,* [w:] *Architektura. Sbornik naučnyh trudov*, vyp. 13, red. A. S. Sardarov i in., Minsk 2021.

Św. Jan Chryzostom mówi o Nim: „Ja nazywam Go królem, ponieważ widzę Go ukrzyżowanym; On jest królem umierającym za swoich”[11]. Jest on przy tym symbolem-obrazem, ikoną ekonomii Zbawienia upadłej ludzkości, kompensacją trynitarnej[12] miłości Boga do człowieka: „Krzyżująca Miłość Ojca, ukrzyżowana Miłość Syna, Miłość Ducha Świętego tryumfująca przez drzewo krzyża”[13] – objawieniem Bożej mocy (1 Kor 1,18). Odkrywa on wielką tajemnicę Świętej Trójcy, bo jak powiada św. Symeon z Tessaloniki: „большим древом знаменуя высочайшаго Отца, промышляющаго о нас земных, а поперечным – самаго Сына и Духа, которыми Он, как бы руками, возсозидает нас (…)”[14].

Krzyż jest niejednokrotnie przedstawiany przez greckich Ojców Kościoła, jako symbol Chrystusa, który rozpościerając się na „drzewie męki” obejmuje całe Uniwersum. Orientuje na wszystkie jego kierunki i wyznacza Sobą jego miarę. Przenika go Swą Boskością i łączy w jedno, dając tym wyraz kosmicznego charakteru Jego zbawczego czynu[15]. Krzyż symbolizuje więc osie świata *(axis mundi)* i jego centrum *(omphalos),* cztery geograficzne i sześć kosmologicznych stron świata, cztery pory roku, cztery żywioły (ziemię, powietrze, wodę i ogień)...etc[16]. Św. Paweł, mówiąc w liście do Efezjan o „szerokości, wysokości, długości i głębokości miłości Chrystusowej” (Ef 3,18), definiuje geometrycznie krzyż przestrzenny. Zorientowany jest on swoimi ramionami na sześć kierunków świata (wschód, zachód, północ, południe, zenit i nadir), a centrum jego stanowi Bóg. Wspomina także o tym św. Klemens z Aleksandrii, mówiąc o Bogu, jako o „Sercu wszechświata”, od którego rozchodzą się nieskończone przestrzenie skierowane w tych właśnie kierunkach: „zwracając Swój wzrok w tych sześciu kierunkach, jakby ku liczbie wciąż równej, dopełnia świat; On jest początkiem i końcem; w nim dopełnia się sześć faz czasu i od Nie-

[11] Św. Jan Chryzostom, *O krzyżu i łotrze*, PG 49, 413.

[12] Kreśląc znak krzyża przyzywa się „niezwyciężoną moc Krzyża”, kładąc ją na swoim bycie i orientując go ku Zbawieniu. Albowiem poprzez krzyż utożsamiamy się z Krzyżem Chrystusa i poprzez znak „ukrzyżowanej miłości” wznosimy się do krzyża, jako figury Świętej Trójcy – stając się „żywą ikoną” tego „świętego znaku”. Por. P. Evdokimov, *Prawosławie*. Przeł. J. Klinger, Warszawa 2003, wyd. 3, s. 218, przyp. 7.

[13] Słowa metropolity moskiewskiego Filareta Drozdowa, za: W. Łosski, *La Croix,* „Messager de L'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale”, 7/1957, z. 26, s. 68–71 (tłum. M. Klinger).

[14] *Сочинения блаженного Симеона, архиепископа фессалоникийского. [Писания св. отцов и учителей церкви, относящихся к истолкованию православного богослужения]*, Санкт Петербург 1856, s. 188.

[15] Por. D. Forstner, *Die Welt der christlichen Symbole*, Tyrolia-Verlag, Innsbruck 1966; por. także, eadem, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, (tłum. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński), Warszawa 1990, s. 15.

[16] Л. Лебедев, *Предметная символика церкви. Вопросы реставрации*, [w:] *Архитектурное наследие и реставрация: Сб. научных трудов*, вып. 5, Москва 1992, s. 16–33.

go otrzymują one swoją nieskończoną rozciągłość: oto tajemnica liczby Siedem"[17]. Tajemnicą liczby 7[18], która jest symbolem najwyższej mądrości, pełni i powszechności, jest kombinacja liczb (3+4). Jej sens jest w syntezie Świętej Trójcy (3) oraz kosmosu (4), co odpowiada w pełni ewangelicznym słowom: „Mądrość zbudowała sobie dom, postawiła siedem swoich słupów" (Prz 9,1).

Z tym planem łączy się także wyjątkowy związek krzyża z rajskim „Drzewem życia"[19] oraz „Drzewem kosmicznym"[20], które są zarówno symbolami Chrystusa [21], jak i symbolami rzeczywistości rajskiej i całego, zmierzającego do zbawienia, Wszechświata. Chrystus sam mówi bowiem o sobie niosąc krzyż na Golgotę: „Gdyż, jeśli się to na zielonym drzewie dzieje, co będzie z suchym [...]" (Łk 32,31). Znajduje to swoją kontynuację w pismach Ojców Kościoła. Św. Augustyn powiada: „sam Chrystus jest drzewem życia w raju duchowym"[22], św. Ambroży również mówi: „sam Chrystus zwrócił nam raj. Oto drzewo, które pan wskazał Adamowi, by z niego spożywał, mówiąc o drzewie życia, które rosło pośrodku raju [...]"[23]. Św. Jan z Damaszku, wielbi natomiast Bogurodzicę, jako „rajską ziemię", która wydała na świat Chrystusa – prawdziwe drzewo życia"[24]. To bowiem rajskie „Drzewo życia" wyrosłe w Edenie stanowi jego centrum, a cztery rzeki wypływające z niego (Piszon, Gichon, Chiddekel i Eufrat) kreślą w kosmosie znak krzyża[25]. Krzyż zaś

[17] Za: J. Hani, *Le Symbolisme de Temple Chrétien*, por. także idem, *Symbolika świątyni chrześcijańskiej*, Kraków 1994, (tłum. A. Q. Lavique), s. 50–51.

[18] Liczba 7 jest symbolem najwyższej mądrości. U Orygenesa liczba ta jest również symbolem całego kosmosu za: F. W. Deichmann, *Archeologia chrześcijańska*, (przeł. E. Jastrzębowska), Warszawa 1994, s. 92. Jak też, ze względu na jej matematyczny rozkład (3+4), symbolem Świętej Trójcy i stworzenia; dopełnienia, pełni i powszechności (por. J. Sauer, *Symbolik des Kirchengebudes und seine Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters mit Ber*ücksichtigung *von Honorius* Augustodensis, Freiburg im Breisgau 1924, s. 75).

[19] Por. Von W. Mayer*, Die Geschichte des Kreutzholzes vor Christus*, München 1881.

[20] Św. Ireneusz z Lyonu w nawiązaniu do symboliki drzewa jako krzyża oraz idei drzewa kosmicznego, przedstawiał biblijne rajskie drzewo jako figurę krzyża Chrystusa: „To przekroczenie, które zostało popełnione przy pomocy drzewa, zostało usunięte przez posłuszeństwo, przez które posłuszny Bogu Syn Człowieczy przybity został do drzewa odrzucając poznanie zła, a wprowadzając poznanie dobra" (*Wykład nauki apostolskiej*, XXXIII–XXXIV), za: W. Myszor, *Symbolika krzyża według św. Ireneusza*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 30, 1997, s. 98.

[21] Orygenes stwierdza: „Pismo przedstawia Chrystusa jako drzewo" (In Ps. I; P. Pitra, *Analecta sacra*, t. II, s. 445).

[22] Św. Augustyn, *De Genesi ad Litteram* VIII 4,8; 5, 9.11; PL 34, 375-377; cyt. za: D. Forstner, op. cit., s. 154.

[23] Św. Ambroży, *Enarrationes in XII psalmos Davidicos: Enarratio in psalmum*. XXXV 3; PL 14, 999, cyt. za: ibidem.

[24] Za: ibidem, s. 155.

[25] Znanych jest wiele zabytków sztuki przedstawiających krzyż jako „Drzewo życia" oraz tzw. „żywych krzyży", z ramionami upodobniającymi się do konarów drzew i zakończonych ludzkimi ramionami. Jednym z najwspanialszych przykładów takiej transpozycji krzyża jest absydalna mozaika

wzniesiony na Golgocie, jako centrum świata, stanął w miejscu, gdzie został stworzony Adam i gdzie znajduje się jego grób[26]. Symbolika ta, w swym pełnym kosmo-teologicznym wyrazie, ujawnia się w sposób szczególny zwłaszcza podczas święta Podniesienia Krzyża Świętego, gdy słyszymy: „Drzewo życia posadzone na Kalwarii, które wzniosło się w środku ziemi (...) i które uświęca aż do granic wszechświata (...)", „długość i szerokość krzyża rozprzestrzenia się tak daleko jak niebo"[27].

Krzyż jest wreszcie „drabiną", bo to nim bowiem Bóg posłużył się, aby zstąpić na ziemię. Jest biblijną „drabiną Jakubową"[28], po której wstępują i zstępują aniołowie, bo jak powiada Jakub z Sarug: „Chrystus na krzyżu znajdował się na ziemi jak na drabinie bogatej w stopnie" [29]. Jest drabiną – krzyżem wpisanym w Świętą Trójcę[30].

Krzyż jest więc podstawą praktyki sakramentalnej Cerkwi, osią jego liturgii, kultu, obrzędów, sztuki. Jest zarówno nośnikiem esencji, jak i elementem porządkującym strukturę przestrzeni: orientującym, centrującym, symetryzującym, hierarchizującym czy syntetyzującym sakralną czasoprzestrzeń człowieka religijnego. Ujawnia się w wielu formach symbolicznego wyrażania. Jest w niej zarówno znakiem ikonicznym i ikoną,[31] geometrią osi (*axis mundi*) i wyznacznikiem centrum (*omphalos*), rozplanowaniem granic przestrzeni i samą przestrzenią z jej kompozycją, układem form ekstatycznych i inicjacyjnych, formą i kompozycją innych form, konfiguracją światła i ognia… etc. Jest w każdym dziele sakralnym.

To znak i ikona. Ikona Ukrzyżowania, na trwałe wpisana jest w prawosławną tradycję. Pierwotyp bizantyjski, z którego wywodzi się, ma wiele przedstawień

---

kościoła św. Klemensa w Rzymie, na której widnieje krzyż wyrastający z akantu o stylizowanych, bujnie rozwiniętych wiciach i wolutach. Por. М. Кудрявцев, Т. Кудравцева, op. cit., s. 68, ryc. 2 por. s. 66.

[26] Identyfikacja kosmiczno-teologiczna Drzewa rajskiego z Krzyżem oraz Adama z Chrystusem ma znaczenie kardynalne. Krew Chrystusa Ukrzyżowanego w centrum Wszechświata, tam gdzie Stwórca stworzył Adama i tam gdzie został on pochowany, spływa na „czaszkę Adama" i w ten sposób chrzci praojca ludzkości, odkupując jego grzechy. Chrystus na Krzyżu jest Nowym Adamem, „Drzewem życia", źródłem czterech krzyżowo rozchodzących się rzek przywróconego pełni „Nowego Raju". Por. Orygenes, *Comm. in Math;* P.G. XIII, 1777; M. Eliade, *Cosmologie și alchimie babiloniană*; idem, *Kosmologia i alchemia babilońska*, (tłum. I. Kania), Warszawa 2000, s. 53.

[27] Cyt. za: P. Evdokimov, *Prawosławie*, op. cit., s. 226.

[28] Krzyż zaołtarzowy [запрестольный] świątyni ukazuje „drabinę Jakubową", którą Bóg posłużył się, aby zstąpić na ziemię. Drabina ta wyrażona jest pod postacią krzyża wpisanego w Świętą Trójcę, por. Ibidem, s. 229.

[29] Por. *Homilia o widzeniu Jakuba*, n. 95, cyt. za: P. Evdokimov, op. cit., s. 227.

[30] Por. ibidem, s. 229.

[31] Krzyż z wyobrażeniem Zbawiciela, czy to sześcio- czy ośmioramienny, mniej lub bardziej ornamentalny, jako że jest przedstawieniem antropologicznym – jest symbolem-obrazem (ikoną) Ukrzyżowania Chrystusa. Krzyż bez wyobrażenia Zbawiciela (np. krzyże wieńczące kopuły świątyni) to symbole-znaki bądź też inaczej znaki-ikoniczne (według przyjętej w pracy zasady kwalifikacji) Ukrzyżowania, por. Л. Лебедев, op. cit.

ikonicznych krzyży, utrwalonych zarówno we wschodnim, jak i zachodnim rycie chrześcijaństwa. We wschodniej części Bizantyjskiego Cesarstwa i jego wszystkich peryferiach i strefach wpływów oddziaływania sztuki – był od zawsze. Nie ma specjalnej nazwy. To po prostu Ukrzyżowanie. Bez względu na jego zakorzenienie w kulturze lokalnej czy globalnej jest to zawsze krzyż Chrystusowy. Czy prawosławny czy katolicki, grecki czy łaciński, patriarszy czy papieski. Nie można ograniczyć go i sprowadzić do nazwy regionu jego pochodzenia, zakorzenienia czy konfesji, do której ma przynależeć. To krzyż, który nie ma wymiarów na tej Ziemi. Jest otwarty na cały Kosmos. Na święty czas i świętą przestrzeń.

Krzyż ten będzie w powstającym memorium św. Marii elementem koncentrującym na sobie modlitewną uwagę[32]. To krzyż zaołtarzowy [запрестольный], mający wraz z ikoną Bogurodzicy, swoje stałe, honorowe miejsce za świętym stołem sanktuarium każdej świątyni, wynoszony podczas procesji wokół niej [*крестных ходов*][94]. O jego szczególnej symbolice wspomina św. Symeon z Tessaloniki:

> за жертвенником (tj. ołtarzem) по восточную его сторону стоит и благословенное орудие жертвы - божественный крест. Он бывает четверочастный, ради пригвожденнаго на нем, сотворившаго и содержащаго небесное и земное, и все, соединившаго небесное с земным, низшедшаго съ неба на землю и с земли вознесшагося на небо, все в Себе соединившаго и сопризвавшаго концы земли, высотою Божества и уничижением воплощения все къ Себе привлекшаго и, наконец, высотою славы, глубиною нищеты и уничижения, и широтою милости и любви возсоздавшаго нас, воззвавшаго из ада и из земных соделавшаго небесными: вот что знаменует крест[33].

Grota

Prawosławie nie kontempluje krzyża. Nie skupia się i nie zamyka się na nim. Idzie zawsze dalej. Stara się zawsze wyjść poza rzeczywistość Golgoty, widząc w niej drogę, z perspektywą otwarcia na inną rzeczywistość[34]. Przemienioną i zbawioną.

---

[32] W święto Podniesienia Krzyża następuje błogosławieństwo czterech stron świata, przez co cały porządek kosmosu zostaje poddany niezwyciężonej, zbawczej opiece Świętego Krzyża. Por. P. Evdokimov, op. cit., s. 150.

[33] *Сочинения блаженного Симеона...*, s. 187–188.

[34] Znak krzyża, jak stwierdza J. Daniélou, nie miał pierwotnie uobecniać cierpień Chrystusa, lecz jego Boską potęgę, która poprzez śmierć objawiła swą moc, por. J. Daniélou, *Les symboles chrétiens primitifs,* Paris 1961, s. 151. Również w prawosławiu krzyż (najczęściej ikona Zbawiciela na Krzyżu – Ukrzyżowanie) nie ujmowany jest w swym symbolizmie w kategoriach etycznych (męki, cierpienia, bólu), lecz eschatologicznych (tryumfu nad śmiercią i otchłanią, objawienia Bożej mocy, Zbawienia): „Wschód czci krzyż Chrystusowy nie jako drzewo kary, lecz jako rajskie drzewo życia, na nowo zakwitłe pośrodku świata", P. Evdokimov, op. cit., s. 124.

Dlatego też misterium prawosławne osiąga swoje apogeum nie w Świętym Krzyżu, choć jego świętość jest godna najwyższego poważania, lecz w „zapieczętowanym grobie, który pęka pod naporem tryumfującego życia, nabrzmiałego paruzją". Święta Liturgia prawosławna wychodzi zawsze poza bezkrwawą ofiarę ołtarza. Ona już obwieszcza światu Wniebowstąpienie i Paruzję. Sztuka architektury i ikonografii komplementarnie ten plan, na swój sposób, zawsze realizują. Ikonografia czyni to poprzez ikony, na których Ukrzyżowany Chrystus ma zawsze Królewskie oblicze Boskiego Zwycięzcy, tryumfującego nad śmiercią, śmiercią jako taką, a nie tylko w sensie Jedynej śmierci Jezusa. Czyni to również poprzez ikonę Pantokratora w kopule. Architektura prawosławia buduje zaś zawsze przestrzeń grobowca i groty, przestrzeń kamienia „odwalonego od grobu", przestrzeń ziemi, góry Syjon, nieba i przestrzeń „nadniebiańską" w kopule, w której po przyjęciu Świętych Darów, każdy widzi perspektywę swojego zbawienia w połączeniu z Bogiem[35].

Jak wskazuje św. Symeon z Tessaloniki*:* „to co znajduje się w ołtarzu obrazuje nadniebiańskie", jest on w swym przestrzennym sensie „drugim niebem"[36]. Pisze on bowiem: „священнейший алтарь в сем месте образует пренебесное и то что превыше небес, где поставлен престол невидимого Бога"[37]. Wskazuje on ponadto, że: „ołtarz gdzie znajduje się święte świętych obrazuje niebo i to co ponad niebiosami", odnosząc równocześnie sanktuarium chrześcijańskie do jego starotestamentowego praobrazu – Świętego Świętych Namiotu Zgromadzenia[38]. Święci Ojcowie Kościoła określają to sanktuarium jako: „miejsce wskazujące na powtórne przyjście, z powodu Zasiadającego na nim, który będzie sądził żywych i umarłych"[39].

---

[35] P. Evdokimov, op. cit., s. 236–237, przyp. 67.

[36] D. Forstner, op. cit., s. 372–375.

[37] Św. Symeon z Tessaloniki, ks. 131 (o świątyni), cyt. za: Веніаминъ арх., *Новая Скрижаль или обьяснение о церкви, о литургии и о всех службах и утварях церковных,* ч. I, С-Петербург 1908, s. 17.

[38] *Сочинения блаженного Симеона*…, s. 204.

[39] Św. Sofroniusz z Jerozolimy, PG 87, 3984; Św. Germanos z Konstantynopola, PG 98, 398; za: L. Uspienskij, *Vopros ikonostasa*, „Messager de l'Exarchat du patriarche russe en Europe occidentale, 11/63, z. 44, s. 230 (tłum. H. Paprocki).

Symbolika sanktuarium jako biblijnego Raju ma wiele swoich przedstawień. Jest nią choćby forma samej rajskiej bramy królewskiej w przegrodzie ołtarzowej (zwanej również rajskimi wrotami) wiążącej się z Rajem już choćby poprzez swoją ornamentację. Symbolika ta jednak wynika przede wszystkim z liturgii. Otwarcie drzwi w trakcie liturgii ma swoje znaczenie związane z rzeczywistością rajską, albowiem gdy: „в начале вечернего входа отверзаются царские врата, то этим показывается, что рай преступлением Адамовым долго был затворен, а ныне чрез пришествие Христово не только рай отверзается, но и небо". Natomiast sens otwarcia wrót rajskich na Paschę wyraża pieśń Kanonu paschalnego: „Христе, воскресл еси от гроба [...] и отверзл еси нам райские двери" (песнь 6, тропарь 1); Веніаминъ, *Новая скрижаль*…, s. 87.

Św. Symeon dopełnia to stwierdzenie mówiąc o nim jako o miejscu: „gdzie Chrystus Wszechwładca zasiada wraz na tronie z Apostołami"[40].

Bodaj najistotniejszym z symbolicznych odniesień jest obraz utraconego, leżącego na wschodzie, Raju[41] oraz obraz Królestwa Bożego, które ma nastąpić w perspektywie eschatologicznej, lecz realizuje się już teraz w Eucharystii. Jest nim również uosobienie Bogurodzicy[42], Boskiej natury Chrystusa, Kościoła Triumfującego[43] i duszy człowieka.

Grota już przez swój status i funkcję jest również bramą. Św. Germanos z Konstantynopola mówi o: „obrazie groty, w której pochowano Chrystusa, jako o Jego *grobowcu*"[44]. Św. Symeon wskazuje, że ich półokrągły kształt podobny jest do nieba i „stosuje się je we wszystkich świątyniach, tak by zobrazować nadniebiańskie"[45]. Odnosząc ten kształt do północnej absydy pastoforialnej, mówi o niej jako o obrazie „groty betlejemskiej"[46].

Symbolika groty identyfikowana była jednak najczęściej w symbolice ołtarzowej absydy[47]. Wiąże się to z osobą Bogurodzicy, jako o Tej, która „nosiła w sobie Stworzyciela *świata*"[48] oraz o Tej, która również, jak Chrystus, „spoczęła w gro-

[40] Ta interpretacja sanktuarium jako Sądu związana była w czasach konstantyńskich z obecnością w nim dwunastu kolumn, jako symboli dwunastu apostołów, którzy, gdy „[...] Syn Człowieczy zasiądzie na tronie chwały swojej" zasiądą „[...] na dwunastu tronach" i będą „[...] sądzić dwanaście imion izraelskich" (Mt 19, 28). Jak wskazuje L. Uspienski interpretacja ta sięga już pierwszych wieków chrześcijaństwa. Mając swoją symboliczną postać już w IV w. rozwija się, by otrzymać później ujęcie ikonograficzne na łuku tęczowym lub łuku sklepienia prezbiterialnego, w postaci Hetojmazji lub Chrystusa z Dwunastoma Apostołami, L. Uspienskij, *Vopros ikonostasa*…, s. 230.

[41] Rdz 2,8.

[42] Antytypem starotestamentowego Świętego Świętych jest Bogurodzica, por. *Сочинения блаженного Симеона*…, s. 125.

[43] Por. А. Ястребов, *Храм, его символика и значение в жизни христианина,* „Журнал Московской патриархии", 11, 1953, s. 35; por. także C. Walter, *Art and Ritual of the Byzantine Church*, London 1982; por. idem, *Sztuka i obrządek Kościoła bizantyńskiego*, (tłum. K. Malcharek), Warszawa 1992, s. 213.

[44] Św. Germanos z Konstantynopola, cyt. za: Н.Ф. Красносельцев, *О древних литургических толкованиях. Летопись историко-филологического общества при имп. Новоросийском Университете*, Одесса 1894, s. 221–223.

[45] Św. Symeon z Tessaloniki (rozdz. 189), za: Веніаминъ, op. cit., s. 52.

[46] Ibidem, s. 33.

[47] Ściana absydy ołtarzowej świątyni, zwanej niejednokrotnie w źródłach „Ścianą Niezburzalną" czy „Murem Niezwyciężonym", identyfikowana jest zawsze z praobrazem Matki Bożej. Fakt, że koncha absydialna – jako Płaszcz Bogurodzicy – opiera się na ścianie, która służy jej za „*podporę i utwierdzenie*", ekstrapoluje również i na nią swój obronny status oraz silny, masywny i introwertyczny charakter tektonicznego rozwiązania.

[48] W absydzie świątyni bizantyjskiej symbolizującej grotę w Betlejem, począwszy od IX wieku przedstawiano ikonę Dziewicy Oranty, którą później utożsamiano z Matką Bożą. Ikona ta górowała zawsze nad sanktuarium i nad całą świątynią, wskazując, że świątynia wyraża duszę chrześcijańską

cie”[49]. Wynika to również z symboliki wschodniej ściany absydalnej. Ściana ta jest granicą bramą, która „będzie zamknięta, nie będzie się jej otwierać i nikt nie będzie przez nią wchodził, gdyż Pan, Bóg izraelski, wszedł przez nią”[50] (Ez 44,2). Spełnieniem tego starotestamentowego proroctwa Ezechiela, „[...] Bramą, która jest zwrócona ku wschodowi i która pozostaje zamknięta, a otwiera się tylko przez Pana [..]” może być tylko Dziewica Maria[51]. Św. Ambroży powiada: „jest zamknięta, ponieważ jest dziewicą, jest bramą, ponieważ wszedł przez Nią Chrystus [...] Zwrócona jest ku wschodowi, ponieważ wydała prawdziwe Światło na ten świat, zrodziła Początek, Słońce sprawiedliwości”[52]. To symboliczne odniesienie ściany absydialnej, przez którą może wejść jedynie Chrystus, jako „Prawdziwa Światłość”, wyraża adekwatnie troparion śpiewany ku czci Matki Bożej w święto Spotkania Pańskiego: „Bądź pozdrowiona, Łaski pełna, Bogurodzico, Dziewico, albowiem od Ciebie zajaśniało słońce Prawdy, Chrystus, Bóg nasz oświecający pogrążonych w ciemnościach [...]”[53]. Ściana absydy ołtarzowej więc to „Ściana Niezburzalna”[54]. To „Mur Niezwyciężony”[55]. To porównywana do fortecy[56] Matka Boża: „niezburzalna ściana Królestwa, mocarstwo, ściana oraz umocnienie, ściana niezburzalna i wstawiennictwo, ściana niezwalczalna, ściana nieruchoma, ściana schroniska, zamek, którym ochrania się nienaruszalnie nasz gród” [57].

Grota jest więc zawsze duchowym centrum i esencją każdej przestrzeni świętej, każdej świątyni – zamkniętej ścianami i otwartej na kosmos. Jest tą jej przestrzenią i tą jej formą, która dzięki swojemu znaczeniu i funkcji, uświęca części pozostałe oraz hierofanizuje całość. Jest Domem Boga. Miejscem Jego obecności. Świętym świętych „szczęśliwości niebiańskiej i rajskiej”, Nieba i Raju.

---

utożsamioną z odnalezionym Rajem (motyw bukoliki). W przypadku, gdy świątynia nie posiadała kopuły (w układach bazylikalnych), górną część absydy (w konsze) zajmowała ikona Pantokratora, poniżej zaś postać Bogurodzicy, por. P. Evdokimov, op. cit., s. 30–31; В. Лихачева, Д. Лихачев, *Художественное наследие древней Руси и современность,* Ленинград 1971, s. 18; por. L. Ouspensky, *The Symbolism of the Church*, Oxford 1964.

[49] Wymowa symboliczna Święta Zaśnięcia Przenajświętszej Bogurodzicy por. K. Bondaruk, *Nauka o nabożeństwach prawosławnych*, Warszawa 2020, s. 263–266.

[50] D. Forstner, op. cit., s. 284–285.

[51] Cyt. za: D. Forstner, op. cit., s. 385.

[52] Św. Ambroży, cyt. za: D. Forstner, op. cit., s. 385.

[53] Troparion na święto Spotkania Pańskiego, cyt. za: Konstanty Bondaruk, op. cit., s. 114.

[54] N.W. Pokrowski, *Archeologia chrześcijańska, w związku z historią sztuki kościelnej,* (tłum. M. F.), Warszawa 1930, s. 159.

[55] Zob. P. Evdokimov, op. cit., s. 241.

[56] Zob. N.W. Pokrowski, op. cit., s. 159.

[57] Epitety z pieśni Kościoła bizantyjskiego, opiewających chwałę Bogurodzicy. Cyt. za: N. W. Pokrowski, op. cit.

Kamień

Kamień jest symbolem. Zarówno w Starym, jak w Nowym Testamencie występuje wielokrotnie. Uosabia samego Boga. W wyobrażeniach biblijnych opoka, skała czy kamień są bowiem symbolem Boga, jako twierdzy nie do zdobycia. Jahwe jest w biblii „Opoką Izraela", na której człowiek może się czuć bezpieczny (Rdz 49,24; Iz 30,29; Ps 9,10; 18,3; 27,6; 31,4; 1 Sm 2,2; 2 Sm 2,3; Iz 17,10 i in.)[58]. Skała w Miejscu Najświętszym jest prapoczątkiem aktu stworzenia świata. Jako, że jest najwyższym miejscem na ziemi jest bramą niebios, przynależąc już do przyszłego Raju. Do znaczenia skały – jako symbolu Jahwe, jako środka i zwornika świata i jako fundamentu Miejsca Najświętszego – nawiązują również inne znaczenia kamienia, nie tylko kamienia naturalnego, ale także ociosanego, używanego do budowy, jak choćby ten znany z Księgi Zachariasza: „Czymże ty jesteś, góro wysoka, dla Zorobabela? On położy kamień na szczycie, wśród radosnych okrzyków: Dzięki, dzięki za nią!" (Za 4,7).

Spełnieniem i mesjaszem w Nowym Testamencie jest Jezus Chrystus, który jest kamieniem węgielnym i zwornikiem mesjańskiego królestwa i „chwałą wierzących" w Niego. Dźwiga bowiem budowlę duchową i jest jej zwornikiem: „A więc nie jesteście już obcymi i przychodniami, ale jesteście współobywatelami świętych i domownikami Boga – zbudowani na fundamencie apostołów i proroków, gdzie Kamieniem węgielnym jest sam Chrystus Jezus. W Nim zespalana cała budowla rośnie na świętą w Panu świątynię" (Ef 2,19); „Wy również, niby żywe kamienie, jesteście zbudowani jako duchowa świątynia by stanowić „święte kapłaństwo (...)" (1 P 2,5)[59].

Ojcowie Kościoła rozbudowują tę eklezjologiczną symbolikę. Traktują w niej kamienie, jako żywą świątynię Boga. Św. Ignacy z Antiochii mówi o wiernych, jako o żywych kamieniach Kościoła, którzy zostaną uniesieni ku niebiosom dzięki dźwigowi, jakim jest „święty krzyż", a liną zaś sam „Święty Duch".[60] Orygenes, mówi również o wiernych Kościoła, jako o tych, którzy przy całkowitym oddaniu się modlitwie są godni stać się ołtarzowymi kamieniami w Kościele Bożym: „Ci, zatem, którzy mogli jednomyślnie modlić się jednym głosem i w jednym duchu, są może godni, aby wszyscy razem tworzyli jeden ołtarz, na którym Jezus składa ofiarę Ojcu"[61].

Mówi o tym również obrzęd poświęcenia świątyni chrześcijańskiej, w którym Chrystus jest przedstawiany, jako kamień węgielny, wierni zaś, jako żywe kamienie

[58] D. Forstner, op. cit., s. 127–130.
[59] Ibidem, s.128.
[60] Ibidem, s.128–129.
[61] Ibidem, s. 129.

spojone miłością, ociosane i zespolone ręką Boga[62]. Ryt ten i oficjum często wspomina także o kamieniu Jakuba „Bet-El", jako domu Boga i bramie niebios, „Jakąż grozę budzi to miejsce! Prawdziwie nic to innego jak dom Boga i brama niebios. Zaprawdę święte jest to miejsce, a ja o tym nie wiedziałem"[63].

Kamieniem szczególnym i jedynym jest jednak zawsze kamień „odrzucony" od grobu Chrystusa. W liturgicznej przestrzeni świątyni jest nim zaś, otwarta na cały świat, świątynna ambona. Symbolika ambony jest w prawosławiu funkcją przede wszystkim Eucharystii, jako „sakramentu sakramentów". Św. Symeon z Tessaloniki, umieszczając ją w jej symbolicznych interpretacjach obok ołtarza i sanktuarium, pisze: „Tak jak święty ołtarz [престол] jest grobem, a sanktuarium [алтарь] jakby grobowcem, okalającym go [...], tak też i ambonę [ам?он] ustanawia się przed wrotami grobowca, jako w oznaczenie kamienia, odwalonego od wrót tego grobowca, i wznosi się jako znak wysokości kazania (chrześcijańskiego) lub tego, że Anioł siedząc na nim opowiadał o zmartwychwstaniu Zbawiciela. Tak też i kapłani z diakonami, obrazując Anioły, głoszą na ambonie Ewangelię"[64]. Również w pismach św. Germanosa z Konstantynopola: ambona, to „znajdujący się u świętego grobu kamień, który odwalił anioł [...] mówiąc o Zmartwychwstaniu Niewiastom Myroforom [мироносицам]"[65]. Oba wskazania, będące bezpośrednią interpretacją Pisma Świętego (Mt 28,2–6) wskazują nie tylko na prototyp ambony – „kamień odwalony od grobu". Ambona jest symbolem samego Zmartwychwstania i objawiania światu jego Prawdy. Jest miejscem spełnienia się tej Prawdy w człowieku poprzez tajemnicę Eucharystii. Z tym też wiąże się bezsprzecznie najważniejszy aspekt symboliki ambony, związany z jej odniesieniem do praobrazu Wieczernika, praobrazu miejsca Pańskiej Wieczerzy. W swojej transpozycji liturgicznej symbol ten odnosi się do miejsca Komunii wiernych[66]. Albowiem Kościół śpiewa: „Wznieśmy serca i wstąpmy do Wieczernika"[67].

---

[62] Orygenes, *Homilie o Księdze Jozuego XI* 2, [w:] idem, *Homilie o księgach Liczb, Jozuego, Sędziów*, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1986, s. 54 (PSP t. 34, z. 2), za: D. Forstner, op. cit., s. 127–130.

[63] *Breviarium Romanum, Commune Dedicationis Ecclesiae*, *In II Nacturno, lectio V i VI, Responsoria.*

[64] Ibidem, s. 191.

[65] Św. Germanos z Konstantynopola, cyt. za: Веніаминъ, op. cit., s. 37.

[66] Na ambonie, w środkowej części solei, poprzez udzieloną wiernym Świętą Komunię, następuje ich zjednoczenie z Cerkwią. Z tego powodu nad bramą królewską ikonostasu umieszcza się przedstawienie Eucharystii, jako liturgicznego przekładu Ostatniej Wieczerzy, udzielonej Apostołom Komunii przez samego Jezusa Chrystusa. Takim liturgicznym przekładem Ostatniej Wieczerzy w sensie architektonicznym jest forma ambony oraz przestrzeń, którą ona wyznacza w przestrzeni naosu. Por. L. Uspienski, op. cit., s. 223–255.

[67] Zob. P. Evdokimov, op. cit., s. 229.

Św. Hieronim opowiadając o Świętej Komunii wskazuje: „biskup podaje ludowi św. eucharystię z wyniesionego miejsca (solei [солеи])”[68]. Również św. Jan Chryzostom i św. Symeon mówią o tym najistotniejszym liturgicznie miejscu naosu świątyni[69]. W tradycji Cerkwi zwane było ono „zewnętrznym ołtarzem” świątyni, transpozycją jej „wewnętrznego ołtarza”, jakim jest bema[70]. „Przejście” ołtarza wewnętrznego w zewnętrzny symbolizuje „zrównanie wszystkich grzesznych przed Bogiem [...]”[71]. Ambona zwana przez starożytnych Ojców soleą (od łac. [solium] = siedzenie, tron) jest w swoim etymologicznym sensie również tronem. Ołtarz, będący tronem przeznaczonym do poświęcenia Świętych Darów, staje się na ambonie Tronem przeznaczonym do ich udzielenia.

Z amboną ściśle wiąże się również symbolika wszystkich miejsc, w których kazania głosił Jezus Chrystus (góra, łódź...etc.). Wiązać z nią należy wreszcie syntezę symboliki wszystkich wymienionych powyżej praobrazów: kamienia odwalonego od grobu, Zmartwychwstania, Wieczernika, góry, łodzi i „Tronu Bożego”, czego spełnieniem w sensie czasoprzestrzennym i ściśle architektoniczno-ikonograficznym – jest znajdująca się nad amboną kopuła z ikoną Chrystusa Pantokratora.

Polny kamień ustawiony przed grobem św. Marii, pochodzi z rodzinnej wsi Szpaki. Wyrastając z miejsca, w którym się narodziła majestatycznie zamknie krąg jej ziemskiego żywota z miejsca, z którego odeszła do swojego Pana. Z całą uniwersalną treścią, którą on sobą reprezentuje i zapowiada.

Droga

Modlitwa jest drogą. Jest wiecznym pielgrzymowaniem spod krzyża Golgoty do groty Zmartwychwstania[72]. Nie zatrzymuje się jednak w niej samej. Wychodzi przed nią. Otwiera ją na kosmos, poprzez święty krzyż, grotę Zmartwychwstania Chrystusa i odsunięty od niej kamień. Tak jak w liturgicznej przestrzeni świątyni, realizuje się to także, na swój sposób, w memorialnej przestrzeni każdego cmentarza, każdej mogiły człowieka.

Zestawienie form krzyża, absydy i kamienia ma więc i tutaj swój – teologiczny i kosmiczny – sens i cel[73]. Pomiędzy tymi formami rozgrywa się akcja świątynnego

[68] Św. Hieronimus, cyt. za: Веніаминъ, op. cit., s. 36.

[69] Por. ibidem, s. 36

[70] Por. *Настольная книга*…, s. 69.

[71] Ibidem, s. 69.

[72] J. Uścinowicz, *Świątynia – architektura i jej teologia na pograniczu Wschodu i Zachodu*, Białystok 2019, s. 755-777.

[73] Poprzez zestawienie Golgoty i Świętego Krzyża (jako symbolu Ukrzyżowanego Chrystusa) oraz Groty Zmartwychwstania i absydy (jako symbolu Matki Bożej Theotokos), która „nosiła w sobie

misterium. To dzięki nim ta duchowa świątynia się spełnia w swojej funkcji kultowej. To jest jej ołtarz, hieratejon i ambona. To jest jej naos, który stanowi cały cmentarz, jej ściany, które uosabia cmentarny mur, jej słupy i sklepienia, którymi są drzewa lasu i ich korony oraz kopuła, którą jest niebo. One wszystkie budują świat symbolicznego, zespolonego obrazu cmentarnej świątyni, w poszukiwaniu jej drogi wiecznego pielgrzymowania. Aż do zmartwychwstania.

Świątynia każdego grobu jest wiecznie otwarta. Nie ma szczelnych ścian ani sklepień. Bo jest zarówno wizją spełnioną, jak i wizją antycypowaną. Odwołując się zawsze do starotestamentowej Świątyni Jerozolimskiej (Rdz 6,14) i spełniając w nowotestamentowej Świątyni Zmartwychwstania Pańskiego w Jerozolimie, ma już swoją zapowiedź w proroczej Apokalipsie św. Jana z Patmos i jego wizji Nowego Miasta Jeruzalem *(*Ap 21,1-22*)*, które nastąpi po Paruzji. Jej otwarcie ku niebiosom jest otwarciem eschatologicznym, oczekiwaniem na zmartwychwstanie ciał, na Sąd Ostateczny i Boże Królestwo. Jest bowiem oczekiwaniem na rzeczywistość, która ma nastąpić w „ósmym dniu stworzenia", w którym Bóg będzie „wszystkim we wszystkich i we wszystkim". I chociaż na końcu czasów, gdy niebo i ziemia przeminą, a konieczność budowania świątyni odpadnie w ogóle, to dziś Cerkiew jest jeszcze w drodze. Świątynia ta jest nadal konieczna[74]. Jest niezbędna nie tylko jako obraz Raju i Niebieskiej Jerozolimy. Jest ważna jako cel orientujący tę jej drogę do zbawienia.

Świątynny grób, w którym spoczywają relikwie Świętej Męczennicy Marii, nam w tym na pewno dopomoże.

Stworzyciela świata, którego cały świat nie może ograniczyć", następuje przywołanie obrazów świątyni starotestamentowej i nowotestamentowej. Warto w tym miejscu nadmienić, że obok „drabiny Jakuba" czy „gorejącego krzaka" prefiguracjami Matki Bożej były właśnie świątynie starotestamentowe (Hbr 9,1–7). Starotestamentowy kult świątyni był zawsze kojarzony z czcią Matki Bożej, która „była prawdziwą świątynią", „prawdziwym przybytkiem", „lichtarzem" i „ostateczną siedzibą Boga".

[74] I. K. Jazykowa, *Świat ikony,* (tłum. H. Paprocki), Warszawa 1998, s. 42.

SUMMARY

Jerzy Uścinowicz

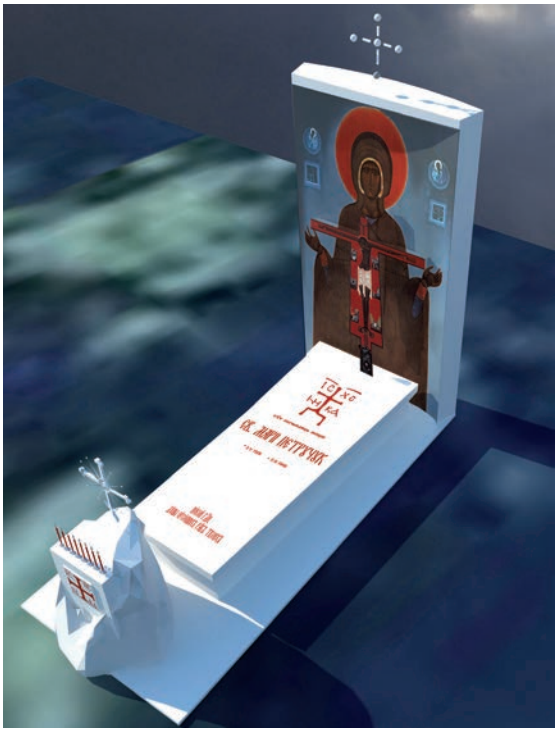
St. Martyrs of Mary – eternal rest, memory and prayer

Key words: Martyred Orthodox Saint, monument, cross, grotto, stone, architecture, sarcophagus, icon, memory, prayer.

In 2018, members of the social community „Our memory" and the Belarusian Historical Society in Białystok, after many years of searching, found in the village cemetery of the Orthodox parish of St. St. Peter and Paul in Malesze, the remains of the destroyed and forgotten grave of Maria Pietruczuk. In 2020, the Holy Synod of Bishops of the Polish Autocephalous Orthodox Church included her among the Martyred Saints of Chełm and Podlasie. She is the Saint of the Orthodox Church.

The article presents the ideological, theological, architectural and iconographic premises and conditionings for creating the design of a new monument to St. Martyrs of Mary. The aim is to provide a worthy form of Her eternal rest, memory and prayer of the faithful. The idea of building the monument and its design were blessed by His Eminence Sawa, the Orthodox Metropolitan of Warsaw and the whole of Poland.

The form of the monument refers to the temple open to the heavens. It is a system of 4 symbolic forms: a cross, an altar apse, a sarcophagus and a ambona-analogion, symbolically representing: Golgotha, the Tomb of Resurrection of the Jesus Christ and the Mary Mother of God (hierathejon), a reliquary and the stone moved away from the Tomb and Cenacle. The sequential juxtaposition of these forms and their theological and cosmological meaning tries to strengthen the spirit of this place. It builds a synthetic symbolic image of the cemetery temple in search of its path of the faithful's eternal pilgrimage to salvation.



Pomnik na grobie św. Marii (Pietruczuk) na cmentarzu parafialnym w Maleszach, dek. Bielsk Podlaski. Projekt prof. Jerzy Uścinowicz.

Opublikowane tomy

Latopisów Akademii Supraskiej

Tom 1 (2010): *Prawosławni w dziejach Rzeczypospolitej*, red. Urszula Pawluczuk.

Tom 2 (2011): *Kościół Prawosławny na Bałkanach i w Polsce – wzajemne relacje oraz wspólna tradycja*, red. Urszula Pawluczuk.

Tom 3 (2012): *Język naszej modlitwy – dawniej i dziś*, red. Urszula Pawluczuk.

Tom 4 (2013): *Kalendarz w życiu Cerkwi i wspólnoty*, red. Marzanna Kuczyńska, Urszula Pawluczuk.

Tom 5 (2014): *Synody Cerkwi Prawosławnej w I Rzeczypospolitej*, red. Marzanna Kuczyńska, Urszula Pawluczuk.

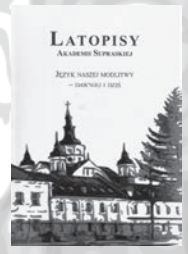
Tom 6 (2015): *Cerkiew w drodze*, red. Marzanna Kuczyńska.

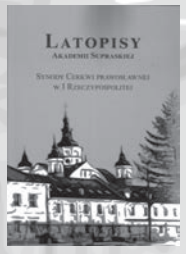
Tom 7 (2016): *Dawna cyrylicka księga drukowana: twórcy i czytelnicy*, red. Marzanna Kuczyńska.

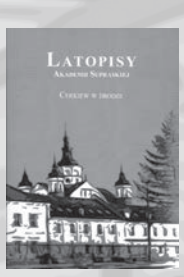
Tom 8 (2017): *Cerkiew a asymilacja – swój i obcy*, red. Marzanna Kuczyńska.

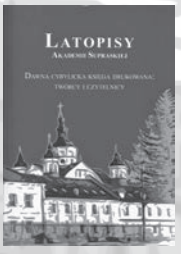
Tom 9 (2018): *Rola laikatu w życiu Cerkwi. [Kampanologia]*, red. Marzanna Kuczyńska, Alicja Zofia Nowak.

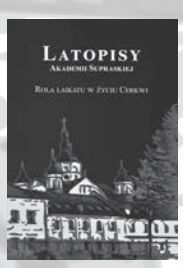
Tom 10 (2019): *Věnecъ chvalenija. Studia ofiarowane Profesorowi Aleksandrowi Naumowowi na jubileusz 70-lecia*, red. Marzanna Kuczyńska.











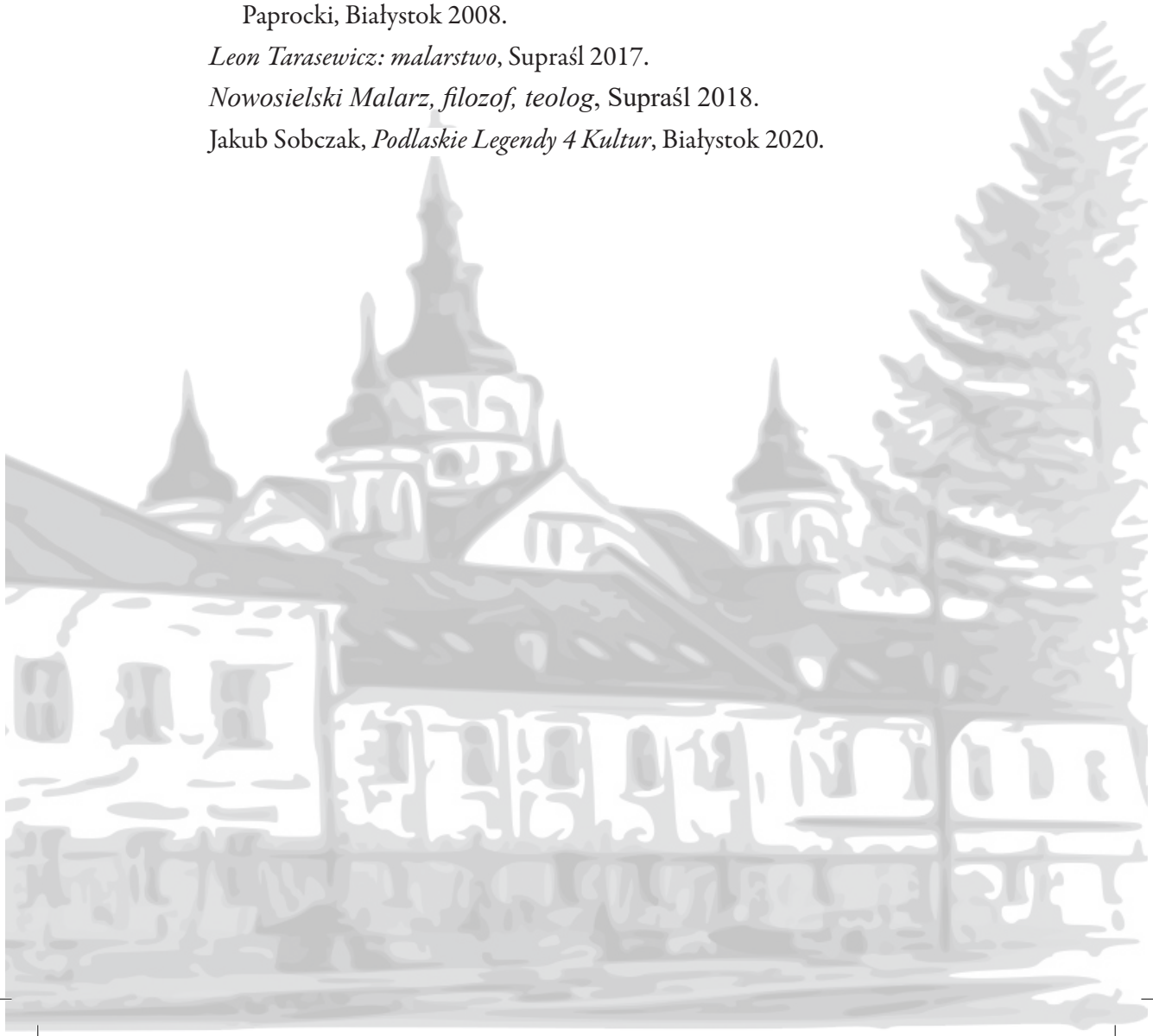
OIKONOMOS

Inne publikacje Fundacji Oikonomos

Z dziejów monasteru supraskiego: materiały międzynarodowej konferencji naukowej „Supraski monaster Zwiastowania Przenajświętszej Bogarodzicy i jego historyczna rola w rozwoju społeczności lokalnej i dziejach państwa, Supraśl–Białystok 10–11 czerwca 2005 r., red. Jarosław Charkiewicz, Białystok 2005.

Sergiusz Hackel, *Matka Maria (1891–1945)*, przeł. [z ros.] Henryk Paprocki, Białystok 2008.

Leon Tarasewicz: malarstwo, Supraśl 2017.

Nowosielski Malarz, filozof, teolog, Supraśl 2018.

Jakub Sobczak, *Podlaskie Legendy 4 Kultur*, Białystok 2020.