Latopisy
Akademii Supraskiej

9

Latopisy Akademii Supraskiej

9

Rola laikatu w życiu Cerkwi

Pod redakcją
Marzanny Kuczyńskiej
Alicji Zofii Nowak

Białystok 2018

Rada Naukowa
Arcybiskup Białostocki i Gdański Jakub (Białystok),
ks. Henryk Paprocki (Warszawa), Antoni Mironowicz (Białystok),
Aleksander Naumow (Wenecja), Ivan Charota (Mińsk)

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

Recenzenci
prof. Aleksander Naumow

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

Skład i projekt okładki
Aneta Jurgilewicz-Stępień
pracownia.krapiva@gmail.com
krapiva

ISSN 2082-9299

Wydawca
Fundacja „Oikonomos”

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

Spis treści

Świeccy w Kościele

Arcybiskup Jakub Kostiuczuk
Pojęcie laikatu i kleru w Kościele prawosławnym ... 8

Biskup Andrzej Borkowski
Rola laikatu w procesie udzielania autokefalii ... 18

Adam Magruk
Udział laikatu w „sprawowaniu" boskiej liturgii oraz sakramentu kapłaństwa ... 30

Antoni Mironowicz
Duchowni i świeccy wobec unii kościelnej na soborach brzeskich w 1596 roku ... 38

Marcin Mironowicz
Struktura społeczno-zawodowa członków wileńskiego bractwa Św. Trójcy między XVI–XVII w. ... 51

Alicja Z. Nowak
Laudacje dla biskupów w spuściźnie pisarskiej i działalności Michała Ślozki – świeckiego wydawcy ... 61

Tomasz Hodana
„Совѣтованіе о благочестіи" (1621) – zbiór postanowień soboru czy postulaty wiernych? ... 73

Stefan Dmitruk
Rola profesora Piotra Pokryszkina w ochronie dziedzictwa prawosławnego, etnicznego i narodowego w okolicach Chełma na początku XX wieku ... 81

Надежда В. Самосюк
Роль мирян в развитии социокультурной деятельности Православной церкви в Западной Беларуси (1921–1939 гг.) ... 97

Jakub Oniszczuk
Bractwo Młodzieży Prawosławnej w Polsce – misja młodzieży w kryzysie ... 105

Paweł Cecha
Rola laikatu w życiu Kościoła prawosławnego w Belgii, ze szczególnym uwzględnieniem parafii o charakterze polskim w Brukseli ... 115

Елена Н. Багрий
Художественная практика мирян в Свято-Елисаветинском православном монастыре г. Минска (литургический аспект) ... 122

Дмитрий Рунцо
Деятельность Православного крестовоздвиженского трудового братства в имении Н. Н. Неплюева (черниговская губерния) – попытка гармонии приходской и экономической жизни ... 134

Лариса Густова-Рунцо
Псаломщик православного прихода как хранитель местной литургической певческой традиции ... 141

Hieromnich Paweł Karczewski
Obecność Kościoła prawosławnego w przestrzeni medialnej ... 150

Kampanologia

Елена Шатько
Кампанологические изыскания (по материалам архивов и экспедиций в православные храмы Гродненской области Беларуси) ... 159

Вера Кондрашина
Дешифровка криптографического письма на большом Благовестном колоколе Саввино-Сторожевского монастыря середины XVII века в историко-культурном контексте ... 179

Либертас Климка
Мифология колокола (по балтийскому материалу) ... 185

Krzysztof Maciej Kowalski
Prałat Florian Oberchristl i jego fundamentalna książka o kampanologii diecezji Linz z 1941 roku ... 189

Наталья В.Тараракая
Фестивали колокольных звонов в Московском Даниловом монастыре ... 199

Евгений Климин
Результаты работы независимой экспертной комиссии по оценке колоколов, отлитых в 2012 году для Санкт-Петербургского собора Исаакия Далматского ... 206

Лариса Д. Благовещенская
Колокола в салонной музыке ... 219

Sprawozdanie z działalności Akademii Supraskiej ... 225

Świeccy w Kościele

Arcybiskup Jakub Kostiuczuk
Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie

Pojęcie laikatu i kleru w Kościele prawosławnym

Słowa kluczowe: Kościół prawosławny, kler, laikat, hierarchia

Laikat

Termin laikat pochodzi z języka greckiego i oznacza lud, naród, nację[1]. W Piśmie świętym występuje on bardzo często: w samym mianowniku aż 655 razy, w Nowym Testamencie – 24 razy. W Starym Testamencie termin ten w większości przypadków oznaczał Naród Wybrany. W podobnym znaczeniu używają go ewangeliści. Tak, na przykład, apostoł Mateusz używając słowa λαός pisze: „Ten lud czci Mnie wargami, lecz sercem swym daleko jest ode Mnie" (15, 8)[2]. Używa również tego określenia, podobnie jak pozostali ewangeliści, gdy wskazuje tłum, który zgromadził się u Piłata, wzywając do ukrzyżowania Chrystusa. Ewangeliści rozumieją go w kontekście znaczeniowym Starego Testamentu. W nieco innym jednak kontekście termin ten występuje w Listach Apostolskich. Jeśli w Starym Testamencie określał on wybranych na podstawie etnicznej i oznaczał tych, którzy czczą Prawdziwego Boga, to w Listach odnosi się do tych, którzy poszli za Chrystusem i są członkami Kościoła. W tym wypadku zatraca się etniczny charakter znaczenia tego terminu. Chrześcijanie nigdy wcześniej nie byli oddzielnym narodem, pochodzili bowiem z różnych narodów, ale od momentu chrztu stali się ludem Bożym – λαὸς θεου. W ten sposób „zasada etniczna, według której był wybrany dawny Izrael, została zamieniona przez zasadę przynależności do Kościoła, w którym zasada etniczna okazała się przezwyciężoną […]"[3]. Potwierdzają to chociażby słowa Pierwszego Listu św. Piotra, w którym czytamy:

Wy zaś jesteście wybranym plemieniem, królewskim kapłaństwem, **narodem** świętym, **ludem** Bogu na własność przeznaczonym, abyście ogłaszali dzieła potęgi Tego, który was wezwał z ciemności do przedziwnego swojego światła, wy, którzyście byli nie-**ludem**, teraz zaś jesteście **ludem** Bożym (2, 9–10)[4].

W tym znaczeniu każdy, kto należy do Kościoła należy do laikatu i dlatego nie można być członkiem Kościoła nie będąc laikiem. Każdy wierzący, bez względu na

1 *Słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, red. R. Pomowski, Warszawa 1999, s. 190.

2 **λαὸς** outos toῖς χείλεσίν με τιμᾷ, ἡ δὲ κ αρδία αὐτοῶν πόρρω ἀπέχει ἀπ´ ἐμοῦ.

3 M. Afanasjew, *Kościół Ducha Świętego*, tłum. H. Paprocki, Białystok 2002, s. 16.

4 ὑμεῖς δὲ γένος ἐκλεκτόν, βασίλειον ἱεράτευμα, **ἔθνος** ἅγιον, **λαὸς εἰς** περιποίησιν, ὅπος τὰς ἀρετὰς ἐξαγγείλητε τοῦ εκ σκότους ὑμᾶς καλέσανος εἰς τὸ θαυμαστὸν αὐτοῦ φῶς, οἵ ποτε οὐ **λαὸς** νῦν **λαὸς** θεοῦ.

jego pozycję w Kościele, musi należeć do ludu Bożego. W tym znaczeniu laikami są wszyscy wierzący w Chrystusa – także hierarchiczne kapłaństwo. Potwierdzeniem tego może być fakt, iż w Piśmie Świętym nie znajdziemy podziału, który wykształci się później w celu rozdzielenia członków Kościoła na kler i laikat. W Kościele pierwotnym nie stosowano terminu „laik" do oznaczenia wyłącznie tych, którzy nie przynależą do kapłaństwa hierarchicznego. W pierwotnym bowiem znaczeniu λαὸς θεου włączał również tych, których obecnie nazywamy klerem. Mikołaj Afanasjew idzie nawet krok dalej mówiąc, iż tak jak każdy należy do laikatu, każdy należy do kleru. Omawiając zagadnienie królewskiego kapłaństwa pisze następująco: „Lud Boży jest jeden, stado Boże jest jedno, i kler jest jeden. Należąc do stada Bożego każdy członek Kościoła należy do kleru prezbitrów, których oni pasą, a przez nich należy do kleru Bożego. Dlatego też każdy laik w szerokim sensie jest klerykiem"[5]. W pierwotnym znaczeniu termin „laik" nie był więc używany do oznaczenia części wiernych Kościoła w celu odróżnienia ich od członków kleru. Jednak z biegiem czasu termin λαϊκός zaczął być stosowany w języku greckim do oznaczenia osób „świeckich" w odróżnieniu od „kleru" – poświęconych. Można to dostrzec chociażby w tekstach kanonów. Dla przykładu w 61 kanonie soboru *in Trullo* λαϊκός[6] oznacza osobę nienależącą do stanu duchowego, co obecnie tłumaczymy jako osoba świecka, natomiast do określenia ludu wybrano słowo δημοςία[7]. Współcześnie w polskojęzycznym słownictwie kościelnym terminu „laik", używa się do oznaczenia osoby nienależącej do kleru. Stąd pojęcie „laikat" w przeciwieństwie do osób konsekrowanych oznacza osoby świeckie. Podobnie też wszelkie jego odmiany: laicki, laicyzacja są właściwie synonimami słów świecki, zeświecczenie itp. Słowo „laik" poza terminologią kościelną jest też pojęciem pejoratywnym. Oznacza człowieka niekompetentnego, nie znającego się na jakimś zagadnieniu, dyletanta[8] i do takiego zakresu znaczeniowego odsyłają współczesne słowniki.

W Kościele prawosławnym termin „laik" zazwyczaj jest używany wymiennie z terminem „świecki". W języku cerkiewnosłowiańskim termin „laik" jest tłumaczony słowem „мирянин". Mając na uwadze pierwotne użycie słowa „laik" dla oznaczenia ogółu wiernych, łącznie z osobami konsekrowanymi w Kościele (klerem) należy stwierdzić, że bardziej adekwatne byłoby tłumaczenie tego terminu jako „świecki"[9], ponieważ historycznie te dwa słowa: „laik" i „świecki" nie są w pełni synonimiczne.

---

5 M. Afanasjew, op. cit., s. 21.

6 Ὅτι οὐ χρὴ δημοσίᾳ λαϊκόν, λόγον κινεῖν ἢ διδάσκειν, ἀξίωμα ἑαυτῷ διδασκαλικὸν…, [w:] *Κανόνες Πενθέκτης Οικουμενικής Συνόδου*, patrz: <https://el.wikisource.org/wiki/%CE%9A%CE%B1%CE%BD%CF%8C%CE%BD%CE%B5%CF%82_%CE%A0%CE%B5%CE%BD%CE%B8%CE%AD%CE%BA%CF%84%CE%B7%CF%82_%CE%9F%CE%B9%CE%BA%CE%BF%CF%85%CE%BC%CE%B5%CE%BD%CE%B9%CE%BA%CE%AE%CF%82_%CE%A3%CF%85%CE%BD%CF%8C%CE%B4%CE%BF%CF%85> (27.09.2018).

7 Δῆμος – lud, tłum, zgromadzenie ludowe. Por. *Słownik grecko-polski*…, s. 72.

8 *Słownik współczesnego języka polskiego*, t. 1, Warszawa 2001, s. 452.

9 Ks. Aleksy Znosko w tłumaczeniu kanonów stosuje grecki odpowiednik: „laik", „laikat", por. М. Поснов, *История христианской Церкви*, Брюссель 1964.

Mnich lub mniszka nie należą do kleru, ale dla scharakteryzowania ich stanu nie używamy słowa „świecki".

Kler

W celu określenia osób stanu duchownego i jednocześnie wyróżnienia ich z ogółu członków Kościoła używa się terminu „kler". W Biblii słowo κλήρον użyte jest 24 razy. W języku polskim oznacza los, dziedzictwo. Pierwszy raz w swym specyficznym znaczeniu zostało użyte w Dziejach Apostolskich, w kontekście opisu Judasza, który jak stwierdza autor wersetu: „zaliczał się do nas i miał udział (κλῆρον) w naszym posługiwaniu" (1, 17)[10]. Termin ten następnie wykorzystano do oznaczenia tych, którzy zostali wybrani do zarządzania Kościołem. Jak pisze Mychaił Posnow, to co miało miejsce od samego początku istnienia Kościoła, a mianowicie rozróżnienie na zarządzających i wiernych przy końcu II wieku zostało wyrażone terminami „kler" i „naród – laikat" (κλῆρος i λαὸς)[11]. Pod wpływem zachodzących zmian w szybko rozwijającym się Kościele, formowanie stanu osób nim zarządzających ulegało zmianom i stopniowym przekształceniom. Posługa apostołów wybranych przez samego Chrystusa zakończyła się.

W początkowym okresie dziejów Kościoła istniała instytucja proroków. Nie było to nowe zjawisko, lecz raczej kontynuacja tradycji starotestamentowej. O istnieniu chrześcijańskich proroków dowiadujemy się z Dziejów Apostolskich. Przepowiadali oni między innymi głód w Jerozolimie (11, 27–28), czy areszt apostoła Pawła w Jerozolimie (21, 11). On sam wskazywał na proroków jako tych, którzy mieli bliski związek z apostołami (1 Kor 12, 28; Ef 4, 11)[12]. Podobnie było ze starotestamentową posługą nauczycieli, weszła ona w sposób naturalny do chrześcijańskiej praktyki. Wspominano o nich zarówno w Dziejach Apostolskich (13, 1), Listach Apostolskich (1 Kor 12, 28), jak i w innych świadectwach starożytnego piśmiennictwa. W *Didache*, jednym z najstarszych źródeł chrześcijańskich, znajdujemy zalecenie:

> Wybierzcie zatem sobie biskupów i diakonów godnych Pana, ludzi cichych, spokojnych, bezinteresownych, wiarygodnych i wypróbowanych. Oni bowiem pełnią u was także posługę proroków i nauczycieli. Nie gardźcie więc nimi, gdyż należy im się wśród was to samo poważanie, co prorokom i nauczycielom (XV.1)[13].

Ten wczesnochrześcijański tekst dotyczy wyboru biskupów i diakonów, którzy w owym czasie zastąpili w posłudze proroków i nauczycieli. Pismo Święte wspomina również diakonów, prezbiterów i biskupów[14]. Byli oni sukcesorami powołanych przez Chrystusa apostołów. Ostatecznie wykształciła się w Kościele trójstopniowa

10 ὅτι κατηριθμημένος ἦν ἐν ἡμῖν καὶ ἔλαχεν τὸν κλῆρον τῆς διακονίας ταύτης.

11 М. Поснов, op. cit., s. 111.

12 Ibidem, s. 113.

13 *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, tłum. A. Świderkówna, Kraków 1998, s. 40.

14 Diakoni (Dz 6, 2–5); prezbiterzy (Dz 11, 30) [καὶ ἐποίησαν ἀποστείλαντες πρὸς τοὺς πρεσβυτέρους διαχειρὸς Βαρναβᾶ καὶ Σαύλου]; biskupi (Dz 20, 28).

hierarchia, stanowiąca trzon kleru, składająca się z diakonów, prezbitrów i biskupów. W jej funkcjonowaniu ważne było zachowanie tak zwanej sukcesji apostolskiej (gr. ἀποστολικὴ διαδοχή). Polegała ona na zachowaniu ciągłości zarówno w niezmiennym nauczaniu, jak i w nieprzerwanym łańcuchu święceń – *chirotonii*[15].

Z biegiem czasu oprócz biskupów, prezbitrów i diakonów powstały niższe stopnie służby kościelnej (*ordines minores*). Nowe formy służby kształtowały się na przestrzeni kolejnych stuleci. Starożytne dokumenty wymieniają rozmaite nazwy kleru niższych stopni, w tych z połowy trzeciego wieku wymieniano następujących jego przedstawicieli: subdiakon, akolita[16], egzorcysta[17], lektor i ostiariusz[18]. Stopnie te tworzyły się przez długi czas, niektóre zanikały, inne powstawały, ale wszystkie bez wyjątku przypisywano do składu kleru[19]. Na początku IV wieku w Kościele zachodnim funkcjonowała też posługa *fossores* – grabarzy (sc. гробокопатели). Nieco później zjawiła się ona na Wschodzie pod nazwą κοπιᾶται. Zgodnie ze starożytną praktyką, uzyskanie święceń wyższego stopnia, musiało być poprzedzone posługą w ramach niższych stopni.

W obecnej praktyce Kościoła prawosławnego występują tylko trzy niższe stopnie: świeconosiec, lektor i subdiakon. Ryt tych trzech niższych święceń nazywany jest *chirotesją* (w odróżnieniu od święceń wyższych – *chirotonia*), a jego opis jest umieszczony w archijeratikonie[20] biskupim przed święceniami diakońskimi. Należy nadmienić, że w praktyce nie stosuje się święceń na stopień świeconoścy oddzielnie od święceń lektorskich. Jest to właściwie połączony ryt polegający na tym, iż pierwsza czytana przez biskupa modlitwa przy *chirotesji* lektorskiej jest modlitwą święceń świeconoścy. Oba te święcenia w praktyce Kościoła prawosławnego mogą być udzielane przed zawarciem małżeństwa. Pozostałe, poczynając od subdiakonatu muszą następować po zawarciu małżeństwa albo kleryk je przyjmujący musi pozostawać w stanie bezżennym. W przypadku godności biskupiej, mimo że w praktyce starożytnego Kościoła mogła ją otrzymać osoba żonata, to jednak już od IV wieku biskupami zostawali jedynie kandydaci ze stanu zakonnego. Sprzyjała temu, rzecz jasna, legalizacja i tworzenie nowych monasterów po edykcie mediolańskim Konstantyna Wielkiego z 313 roku. Pomimo tego jeszcze dokumenty cesarza Justyniana z 528 roku zawierały stwierdzenie, iż do stanu biskupiego spośród osób żonatych można wybierać jedynie te, które nie posiadają ani dzieci, ani wnuków, aby troska o potomków nie przeszkadzała w posłudze, a kwestie finansowe nie były obciążeniem dla Kościoła.

---

15 Χειροτονία – dosłownie: położenie ręki.

16 Akolita – towarzyszący, idący za kimś, posługujący podczas Liturgii.

17 Egzorcysta – dokonujący rytuału wypędzenia złego ducha.

18 Ostiariusz (cs. – привратник, придверник) – otwierający bramy do świątyni, pilnujący wchodzących, por. 4. kanon soboru *in Trullo*.

19 В. В. Болотов, *История церкви в период вселенских соборов*, ред. А. Бриллиантов, Санкт-Петербург 1913, s. 154.

20 W wydaniu polskim archijeratikonu jest pewna nieścisłość w stosunku do wersji cerkiewnosłowiańskiej. Zamiast wyrażenia „имеяй быти свещеносец" jest „mający zostać lektorem". Por. *Чиновник архиерейского священнослужения*, Софрино 2005, s. 193; *Archijeratikon*, Warszawska Metropolia Prawosławna, Warszawa 2011, s. 149.

Podejmując temat stopni kleru warto wspomnieć o funkcjonującej w pierwszych wiekach chrześcijaństwa posłudze diakonis. Najstarszym zachowanym świadectwem ich istnienia jest wzmianka w liście Pliniusza Młodszego do Trajana[21]. Nie ulega wątpliwości, iż posługa diakonis różniła się od współczesnej posługi diakonów i nie obejmowała czynności liturgicznych. Świadczy o tym zapis z Konstytucji Apostolskich głoszący, iż „Diakonisa nie błogosławi, ani nie spełnia żadnych czynności sprawowanych przez prezbitrów lub diakonów, lecz strzeże drzwi i ze względu na obyczajność asystuje prezbiterom przy chrzcie kobiet"[22].

Kanony dokładnie określały wiek oraz walory kandydatek do stanu diakonis. Kanon 15 IV soboru powszechnego stwierdza, iż „nie należy wyświęcać niewiasty na diakonisę przed jej czterdziestym rokiem życia i nie bez bardzo dokładnego zbadania. Jeśli po przyjęciu święceń i sprawowaniu przez jakiś czas swojej służby wyjdzie za mąż, lekceważąc łaskę Bożą, należy ją wyłączyć ze społeczności wiernych wraz z tym, z którym się związała"[23]. Do stanu mogły być powołane nie tylko wdowy i kobiety niezamężne, lecz także, zgodnie z 48 kanonem soboru *in Trullo*, żony tych, którzy mieli być podniesieni do godności biskupa (po wcześniejszym wstąpieniu do klasztoru)[24]. Godność diakonisy zanikła jednak w średniowieczu (XIV w.)[25], a możliwość wstępowania do kleru ograniczono wyłącznie do osób płci męskiej.

Podział na kler i laikat oraz powszechne uznanie takiego porządku miało podstawę w wierze w Boskie pochodzenie chrześcijańskiej hierarchii[26]. Być jej częścią oznaczało swego rodzaju „los" (κλῆρος) otrzymany od Boga, który należało przyjąć i zaakceptować. Boskie ustanowienie hierarchii było widoczne szczególnie w starożytnym Kościele, którym zarządzali apostołowie, osoby naznaczone szczególnymi darami: proroczą i nauczycielską łaską. W odróżnieniu do terminu „laikat" wyraz „kler" został zapożyczony z języka greckiego i w języku cerkiewnosłowiańskim stosuje się go do oznaczania wszystkich szczebli hierarchii Kościelnej.

Kler i laikat w kanonach – kwestia tłumaczenia terminów

Terminy „laikat" i „kler" w greckim tekście kanonów występują bardzo często. W języku cerkiewnosłowiańskim κλῆρος jest zazwyczaj tłumaczone zaczerpniętym

---

21 М. Поснов, op. cit., s. 118.

22 *O charyzmatach, święceniach i kanonach kościelnych (28, 6)*, [w:] *Konstytucje Apostolskie. Synody i kolekcje praw*, t. 2, tłum. S. Kalinowski, A. Caba, Kraków 2007, s. 257* .

23 *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 1, oprac. A. Baron, H. Pietras SJ, Kraków 2001, s. 239.

24 „Żona tego, kto ma być podniesiony do godności biskupa, po uprzednim rozstaniu się ze swoim mężem, za obopólną zgodą, po otrzymaniu od niego sakry biskupiej, niech wstąpi do klasztoru, zbudowanego daleko od miejsca zamieszkania tego biskupa i niech korzysta z utrzymania biskupa. Gdy zaś będzie tego godna, niech zostanie podniesiona do godności diakonisy", *Kanony Kościoła prawosławnego w przekładzie polskim,* t. I, tłum. A. Znosko, Warszawa 1978, s. 94.

25 H. Paprocki, *Diakonisy (Historia i współczesność)*, „Elpis", Czasopismo teologiczne Katedry Teologii Prawosławnej Uniwersytetu w Białymstoku, R. IV (XV) 2002, z. 6 (19), s. 271.

26 М. Поснов, op. cit., s. 112.

z greckiego terminem „клир", natomiast λαϊκός – terminem „мирянин". W przekładach na język polski współcześnie do wyrażenia tych dwóch pojęć używa się różnych terminów. Ksiądz Aleksy Znosko w swoim tłumaczeniu[27] w większości przypadków stara się zachować greckie odpowiedniki, stosując słowa: kler, laikat i laik. Jednak zamiast pojęcia „kler" używa niekiedy określenia „duchowny". Tym słowem zawsze tłumaczy inny grecki termin: ἱερατικούς (cs. священнослужитель). W omawianym wydaniu kanonów termin λαϊκός jest zazwyczaj tłumaczony słowem „laik". Przykładem może tu posłużyć 77 kanon *in Trullo*, w którym występują wszystkie te terminy:

Ὅτι οὐ δεῖ ἱερατικούς, ἢ κληρικούς, ἢ ἀσκητάς, ἐν βαλανείῳ μετὰ γυναικῶν ἀπολούεσθαι· οὐδὲ πάντα Χριστιανὸν λαϊκόν· αὕτη γὰρ πρώτη κατάγνωσις παρὰ τοῖς ἔθνεσιν. Εἰ δέ τις ἐπὶ τούτῳ φωραθείη, εἰ μὲν κληρικὸς εἴη, καθαιρείσθω· εἰ δὲ λαϊκός, ἀφοριζέσθω[28].	Duchowieństwo, klerycy i mnisi, a także żaden laik-chrześcijanin nie śmie kąpać się w łaźni pospołu z kobietami. Albowiem stanowi to podstawę do przedniejszego zarzutu za strony pogan. Jeśli zaś ktokolwiek będzie w tym zauważony, to duchowny niech będzie pozbawiony godności, laik niech będzie odłączony[29].	Не должно священнослужителям, или причетникам, или инокам мыться в бане, вместе с женами, ни даже всякому христианину мирянину. Ибо сие есть первое нарекание со стороны язычников. Аще же кто в сем обличен будет: то клирик да будет извержен, а мирянин да будет отлучен[30].

W tłumaczeniach kanonów w opracowaniu Arkadiusza Barona i Henryka Pietrasa, termin κλῆρος – kler jest zazwyczaj tłumaczony wyrażeniem „grono duchownych" lub „stan duchownych"[31]. Wspomniany już grecki termin ἱερατικούς, który u ks. Znoski tłumaczony jest jako „duchowieństwo", w wyżej wymienionej redakcji jest zamieniony przez wyrażenie „osoby konsekrowane". Za przykład może służyć 26 kanon IV soboru powszechnego:

> Ponieważ w niektórych kościołach, jak się dowiedzieliśmy, biskupi zarządzają dobrami kościelnymi bez ekonoma, zarządziliśmy, aby każdy Kościół mający biskupa posiadał również ekonoma wybranego spośród duchowieństwa (κλήρου) tego Kościoła. Będzie on administrował majątkiem kościelnym, jednak pod nadzorem swego biskupa. W ten sposób zarząd dóbr kościelnych nie będzie bez kontroli, nie będzie dochodziło do trwonienia majątku kościelnego i do uwłaczania godności osób konsekrowanych (ἱερωσύνῃ). Ktokolwiek tego nie uczyni, będzie ukarany na podstawie boskich kanonów[32].

Ten sam kanon w tłumaczeniu ks. A. Znoski brzmi następująco:

27 *Kanony Kościoła prawosławnego w przekładzie polskim*…
28 *Κανόνες Πενθέκτης Οικουμενικής Συνόδου*…
29 *Kanony Kościoła prawosławnego*…, s. 65.
30 *Каноны или Книга Правил*, por. <https://azbyka.ru/otechnik/pravila/kanony-ili-kniga-pravil/3_6> (17.10.2018).
31 Dla przykładu 1. 17 kanon I soboru powszechnego, por. *Dokumenty Soborów Powszechnych*…, s. 27, 43.
32 Ibidem, s. 249.

> Dowiedzieliśmy się, że w niektórych Kościołach biskupi zarządzają majątkiem kościelnym bez ekonomów. Wobec tego postanowiono, aby każdy Kościół mający biskupa miał ekonoma, któryby, powołany spośród duchowieństwa (κλήρου) tegoż Kościoła, zarządzał majątkiem kościelnym zgodnie z wolą swego biskupa tak, aby gospodarzenie majątkiem nie pozostawało bez nadzoru, aby majątku kościelnego nie trwoniono i aby z tego powodu nie było narzekań na duchowieństwo (ιερωσύνῃ). Jeśli zaś kto postąpi inaczej, podlega karze z mocy boskich kanonów[33].

Może to oczywiście wywoływać nieporozumienia na poziomie semantyki, ponieważ w języku greckim ιερατικούς oznacza wyłącznie osoby stanu duchownego, natomiast w Kościele rzymskokatolickim pojęcie osób konsekrowanych ma całkiem inne znaczenie[34]. Podobnie zastrzeżenia można mieć do przekładu pojęcia kler – κλῆρος terminami: „duchowni", „grono duchownych", czy „stan duchowny". Określenie „duchowni" nie precyzuje, czy należy je odnieść jedynie do kleru wyższego, czy też obejmuje ono także niższe stopnie duchowne. Współcześnie „duchowny" kojarzy się głównie z wyższymi stopniami kapłańskimi.

W przekładzie kanonów w opracowaniu Arkadiusza Barona i Henryka Pietrasa termin λαϊκός jest konsekwentnie tłumaczony słowem „świecki" (laikat – stan świecki), nie zaś „laik", jak w przypadku tłumaczenia ks. Znoski[35].

Kwestie wymogów i przywilejów kleru

Zapoznając się z treścią kanonów, możemy zauważyć, iż dotyczą one wszystkich sfer życia wiernych, zarówno laikatu, jak i kleru. Większa jednak część kanonów dotyczy głównie kleru. Poczynając od określenia, kto należy do kleru, poruszają one kwestie wymogów wobec kandydatów do święceń, dotyczą obowiązków, źródeł utrzymania, spraw majątkowych i restrykcji za naruszenie norm kanonicznych i moralnych oraz sądownictwa. Jest to naturalne, zważywszy na fakt, że duchowni powinni dawać wiernym nienaganny wzór życia i postępowania.

Zgodnie ze stwierdzeniem Św. Bazylego Wielkiego, kanony dotyczące kleru nie rozróżniają stopni ich święceń. Jeśli ktokolwiek dopuszcza się występku, wymierza się „jedną karę – usunięcia z funkcji"[36], bez względu na to, czy są osobami duchownymi, czy należą do niższych stopni, nie wymagających *chirotonii*.

W kanonach określono też, że do stanu duchownego mogą być powoływane osoby niezależnie od ich pochodzenia, co jest zerwaniem ze starotestamentową tradycją powierzania obowiązków kapłańskich tylko osobom z rodu Lewiego. 33 kanon soboru *in Trullo* stwierdza:

> Ponieważ dowiedzieliśmy się, że w Armenii przyjmuje się do stanu duchownego tylko tych, którzy pochodzą z rodzin duchownych, a tak postępując, naśladują zwyczaje żydowskie, i że niektórzy z nich, bez otrzymania święceń wstępnych są wyznaczani na stanowiska kantorów i lektorów Bożej

33 *Kanony Kościoła prawosławnego…*, s. 65.

34 *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2002, s. 232.

35 Por. np. kanony: 19 I soboru powszechnego, 6 II soboru powszechnego, 7 III soboru powszechnego, 2, 21, 27 IV soboru powszechnego, 5 VII soboru powszechnego.

36 *Canones Patrum Graecorum. Synody i kolekcje praw*, t. 3, oprac. A. Baron, H. Pietras SJ, Kraków 2009, s. 52.

> świątyni, postanawiamy, że odtąd ci, którzy by chcieli podnieść kogokolwiek do stanu kapłańskiego, niech w przyszłości nie zwracają uwagi na pochodzenie kandydata. Natomiast doświadczając, czy są godni według zawartych w świętych kanonach ustaleń, by przyjąć ich do stanu duchownego, niech podnoszą ich do godności sług Kościoła, niezależnie od tego, czy pochodzą oni z przodków duchownych, czy też nie[37].

Kanony regulują też kwestie małżeństw członków kleru. 26 kanon Kanonów Apostolskich głosi: „Nakazujemy, aby spośród tych, którzy wstąpili do kleru w stanie wolnym, w związek małżeński, zgodnie z życzeniem, niech wstępują wyłącznie lektorzy i kantorowie"[38]. Kanon też pośrednio wskazuje, że członkowie kleru mogą wstępować w związki małżeńskie, ale wyłącznie przed przyjęciem święceń. Kanon 17 natomiast dobitnie wyraża prawdę, iż „kto po przyjęciu chrztu świętego był dwukrotnie żonaty lub utrzymywał nałożnicę [konkubinę – J. K.], ten nie może być ani biskupem, ani prezbiterem, ani diakonem, ani też w ogóle figurować w rejestrze osób duchownych [kleru – J. K.]"[39].

Analizując treść kanonów, odnoszącą się do biskupów, możemy zaobserwować ewolucję tradycji. Apostolski kanon 5 stwierdza: „Biskup, prezbiter lub diakon niech nie śmie wypędzić żony swojej pod pozorem pobożności. Jeśli zaś wypędzi, niech będzie wyłączony ze społeczności kościelnej, a pozostając nieugiętym, niech będzie pozbawiony godności kapłańskiej"[40]. Kanon ten nawiązuje do słów apostoła Pawła z Pierwszego listu do Tymoteusza, w którym czytamy: „Biskup więc powinien być nienaganny, mąż jednej żony, trzeźwy, rozsądny, przyzwoity, gościnny, sposobny do nauczania" (3, 2). Kilka wieków później sobór *in Trullo* zaleci odmienną praktykę, nakazując zaniechania pożycia z małżonką po konsekracji biskupiej, aby nie dawać innym powodu „do upadku lub zgorszenia"[41].

Ciekawe jest zróżnicowanie w praktyce stosowania restrykcji i wymierzania kar w stosunku do członków kleru i laików w przypadku popełnienia tych samych wykroczeń. Dla przykładu 25 kanon apostolski poucza: „Biskup, prezbiter lub diakon, któremu dowiedziono rozpustę bądź krzywoprzysięstwo lub złodziejstwo, niech będzie wydalony ze stanu kapłańskiego, lecz niech nie będzie wydalony ze społeczności kościelnej, ponieważ Pismo Święte głosi: nie pomścisz dwukrotnie za jedno (Nahum. 1, 9). To samo dotyczy i pozostałych kleryków"[42].

---

37 *Kanony Kościoła prawosławnego…*, s. 87.

38 Ibidem, s. 17.

39 Ibidem, s. 15.

40 Ibidem, s. 12.

41 „Dowiedzieliśmy się, iż w Afryce, w Libii, a i w innych miejscowościach niektórzy z przebywających tam najmilszych Bogu przełożonych (nazwy „przełożeni" użyto tutaj zamiast nazwy „biskupi"), nawet po dokonaniu nad nimi konsekracji, nie zaniechali współżycia ze swoimi małżonkami, dając powód innym do upadku i zgorszenia. Toteż dążąc gorliwie, by wszystko było urządzone z pożytkiem dla poruczonej trzody, uznaliśmy za rzecz pożyteczną, aby odtąd nic podobnego nie miało miejsca. Wszak mówimy o tym, nie dlatego, by odrzucić lub zmienić Apostolskie zasady kanoniczne, lecz dokładając troski o zbawienie i pomyślność ludzi, a także i to, by nie dopuścić do żadnych zarzutów przeciwko stanowi duchownemu…", ibidem, s. 77.

42 Ibidem, s. 16.

Kanon 27 IV soboru stwierdza: „Święty Sobór postanowił: tych, co porywają kobiety w celu ich poślubienia oraz tych, co porywaczom pomagają lub sprzyjają, jeśli są duchownymi, pozbawiać godności, a jeśli są laikami – ekskomunikować[43].

Zasada stosowania jednokrotnej kary za jedno wykroczenie była też stosowana w prawie rzymskim. Biorąc pod uwagę uwarunkowania kulturowe i polityczne, w których powstawały kanony, zrozumiałe jest, że owa prawna zasada została zastosowana również w kanonach. Bardzo wyraźnie mówi o tym 32 kanon Bazylego Wielkiego: „Duchowni, którzy popełnili grzech śmiertelny, winni być złożeni z urzędu, ale nie wykluczeni ze wspólnoty świeckich (λαϊκῶν). «Nie będziesz bowiem karał dwa razy za to samo przewinienie»”[44].

Rola i służba laikatu w Kościele

Kościół, zgodnie ze słowami św. apostoła Pawła z Listu do Efezjan (1, 23), jest Mistycznym Ciałem Chrystusa. Wierni zaś, zgodnie z treścią innego listu, są jego „poszczególnymi członkami” (1 Kor 12, 27). Apostoł wcześniej jednak bardzo szczegółowo wyjaśnia zależność między członkami ciała, pokazując, że wszystkie one są ważne w funkcjonowaniu człowieka jako jednego organizmu. Czyni to, aby pokazać znaczenie wszystkich członków Kościoła bez względu na ich stopień i stan powołania. Konkludując stwierdza: „I tak ustanowił Bóg w Kościele najprzód apostołów, po wtóre proroków, po trzecie nauczycieli, a następnie tych, co mają dar czynienia cudów, wspierania pomocą, rządzenia oraz przemawiania rozmaitymi językami” (1 Kor 12, 28). Dlatego Afanasjew pisze: „Kościół apostolski nie znał podziału na kleryków i laików w naszym sensie. Dlatego posługa wszystkich w Kościele zakłada różnorodne posługi, a różnorodne posługi nie mogą istnieć bez posługi wszystkich”[45]. Można więc stwierdzić, iż posługa w Kościele nie ogranicza się tylko do posługi liturgicznej, którą sprawują duchowni. Nawet w tym przypadku posługa duchownych nie miałaby sensu bez uczestnictwa w niej wiernych: „W Kościele każda posługa zakłada powołanie Boże i danie powołanemu do tej posługi darów łaski, bez których żadna posługa w Kościele nie jest możliwa”[46].

Kościół prawosławny nie dzieli kategorycznie kleru i laikatu, którzy stanowią jedno ciało Kościoła. I chociaż przepowiadaniem Ewangelii zajmują się głównie biskupi i prezbitrzy, to prawosławie nie tworzy pojęcia Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, którego zadaniem ma być chronienie ludu Bożego przed wypaczeniami i zapewnienie możliwości „wyznawania bez błędu autentycznej wiary”, jak to jest w Kościele rzymskokatolickim[47]. Obrazowo przedstawia tę kwestię biskup Kallistos w książce o Kościele prawosławnym: „Biskup jest wyznaczonym przez Boga nauczycielem wiary, jednakże strażnikiem tej wiary nie jest jedynie episkopat, lecz cały lud Boży – biskupi, kapłani i ludzie świeccy […] Nieomylność przynależy całemu Kościołowi, a nie jedynie episkopatowi”[48]. Kontynuując swoje rozważania, teolog tak określa miejsce biskupa w Kościele:

43 Ibidem, s. 65.
44 *Canones Patrum Graecorum*…, s. 47.
45 M. Afanasjew, op. cit., s. 23.
46 Ibidem, s. 33.
47 *Katechizm Kościoła Katolickiego*…, s. 227.
48 Kallistos Ware, *Kościół prawosławny*, tłum. W. Misijuk, Białystok 2002, s. 277.

> […] bez względu na to, jak wielkie mogą być przywileje biskupa, nie jest on kimś ustanowionym ponad Kościołem, ale tym, który sprawuje swój urząd w Kościele. Biskup i lud Boży połączeni są w organiczną jedność i o żadnym z nich nie można należycie rozważać w oderwaniu od drugiego. Bez biskupów nie ma prawosławnego ludu, ale bez prawosławnego ludu nie może być mowy o żadnym prawdziwym biskupie[49].

Stając się w akcie chrztu członkami Kościoła, wszyscy mamy powołanie, każdy jest wezwany do niesienia swego posłannictwa (losu), w budowaniu i poszerzaniu Kościoła. Wszyscy wierni, nie tylko kler, mają możliwość realizowania powszechnego kapłaństwa. Służba Kościołowi nie polega jedynie na posłudze liturgicznej i kaznodziejskiej. Nie można też postrzegać wiernego jako swego rodzaju klienta, a parafii i duchownego jako usługodawcy. Wszyscy razem stanowimy wspólnotę modlitwy, tak istotną w funkcjonowaniu zdrowej wspólnoty parafialnej. W praktyce wierni nie przynależący do kleru – nie będąc duchownymi – uczestniczą w procesach edukacji teologicznej, prowadząc wykłady w szkołach teologicznych[50]. Ponadto zajmują się działalnością wydawniczą i charytatywną – niezwykle istotną w posłudze Kościoła. Świeccy wierni uczestniczą w zarządzaniu parafią, troszczą się o zabezpieczenie materialne swojej świątyni. Prócz tego są nauczycielami śpiewu cerkiewnego, dyrygentami, zajmują się ikonografią, pracują z młodzieżą i są nauczycielami religii. Mogą zakładać bractwa, stowarzyszania i fundacje, które wspierają działalność Kościoła.

SUMMARY

Archbishop Jakub Kostiuczuk

The Concept of Laity and Clergy in the Orthodox Church

Key words: Orthodox Church, clergy, laity, hierarchy.

The article describes the terminological issues referring to the concept of laity and clergy on the basis of the Holy Scripture and their use in the early Christian Church. In the further part of the article, we refer to the formation of the clergy, its degrees and the requirements and privileges basing on the canons. The question of various translations of canons into modern languages is also discussed, with reference to concepts related to clergy and laity. The last part of the article is devoted to the Orthodox understanding of the role and service of the laity in the Orthodox Church.

49 Ibidem.

50 Mimo iż 64 kanon *in Trullo* stwierdza: „Nie przystoi, aby laik głosił wiernym słowo lub nauczał i w ten sposób przyjmował na siebie powagę nauczyciela […]" , w praktyce, jak pokazuje historia, ci, którzy posiadali specjalne przygotowanie lub skończyli szkołę teologiczną, uczestniczyli w procesie nauczania, nie głosząc jednak kazań podczas nabożeństw.

Biskup Andrzej Borkowski
Uniwersytet w Białymstoku

Rola laikatu w procesie udzielania autokefalii

Słowa kluczowe: laikat, autokefalia, Kościół prawosławny, Sobór Ogólnoprawosławny, patriarchat ekumeniczny

Mówiąc o Cerkwi prawosławnej, wielokrotnie utożsamiamy ją z duchowieństwem, które sprawuje w niej nabożeństwa i sakramenty wraz z wiernymi. W ten sposób czynimy rozróżnienie między członkami Cerkwi, którzy jednak posiadają boskie pochodzenie. Sam Jezus Chrystus „ustanowił jednych apostołami, innych prorokami, innych ewangelistami, innych pasterzami i nauczycielami dla przysposobienia świętych do wykonywania posługi, celem budowania Ciała Chrystusowego" (Ef 4, 11–12). Możemy wyróżnić „pasterzujących" i „pasterzowanych" (tych, którzy są obiektem duszpasterskiej troski), a zatem Cerkiew dzieli się na „pasterzującą" i „pasterzowaną".

Powyższe rozróżnienie nie jest pojmowane w sensie podziału czy opozycji między wiernymi w mistycznym ciele Cerkwi. Wręcz przeciwnie, przyczynia się do jeszcze lepszej jedności jej mistycznego ciała i wspomaga jej rozwój. Charakterystyczne są słowa apostoła Pawła: „Ciało bowiem to nie jeden członek, lecz liczne [członki] […] Gdyby całość była jednym członkiem, gdzież byłoby ciało? Tymczasem zaś wprawdzie liczne są członki, ale jedno ciało. Nie może więc oko powiedzieć ręce: «Nie jesteś mi potrzebna», albo głowa nogom: «Nie potrzebuję was»" (1 Kor 12; 14, 19–21). W 64 kanonie V/VI soboru powszechnego czytamy: „Albowiem w jednym Kościele różne członki stworzył Bóg, według słowa Apostoła (1 Kor. 12, 27), co objaśniając, Grzegorz Teolog wyraźnie ukazuje zawartą w nich godność: «Tę godność, bracia, uszanujmy, tę zachowajmy. Ta niech będzie uchem, a tamta językiem. To ręka, a druga czymkolwiek innym. To niechaj naucza, tamta niech poucza». I po kilku słowach prawi dalej: «Uczący się niech trwa w posłuszeństwie, rozdający niech rozdaje z radością, służący niech służy gorliwie. Nie bądźmy wszyscy językiem, jeśli to jest nam nawet najbliższe, ani wszyscy apostołami, ani prorokami, ani wszyscy wykładaczami». A po tych słowach jeszcze prawi: «Po co czynisz z siebie pasterza, będąc owcą? Po co czynisz z siebie głowę, będąc nogą? Po co kusisz się na wojskowe dowództwo, gdy jesteś postawiony w szeregu wojowników?»"[1]. Wspomniane zróżnicowanie nie wyklucza jednoczesnej równości wiernych w obliczu Boga. Św. Jan Chryzostom zaznacza, że właśnie owo „rozróżnienie jest tym, co tworzy równość", już św. Apostoł Paweł wyraził tę prawdę w liście do Galatów: „Nie ma już

1 *Kanony Kościoła prawosławnego*, tłum. A. Znosko, Hajnówka 2000, s. 94.

Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście jednym w Chrystusie Jezusie" (3, 28)[2].

Fundamentalną zasadą ustroju Cerkwi prawosławnej jest równość laikatu i duchowieństwa, wchodzących w skład mistycznego ciała Chrystusa. Duchowieństwo i laikat uczestniczą niezmiennie w diakonii Cerkwi w różnym stopniu i posłudze, pomimo to zawsze pozostając między sobą w relacji braterskiej w powszechnym kapłaństwie, czyli w tzw. „kapłaństwie królewskim":

> Wy zaś jesteście wybranym plemieniem, królewskim kapłaństwem, narodem świętym, ludem [Bogu] na własność przeznaczonym, abyście ogłaszali dzieła potęgi Tego, który was wezwał z ciemności do przedziwnego swojego światła, wy, którzyście byli nie-ludem, teraz zaś jesteście ludem Bożym, którzyście nie dostąpili miłosierdzia, teraz zaś jako ci, którzy miłosierdzia doznali (1 P 2, 9).

Każdy członek Cerkwi otrzymuje ogólne kapłaństwo w sakramencie bierzmowania – chryzmacji, który następuje bezpośrednio po chrzcie i jest jego przypieczętowaniem. Hierarchia cerkiewna stanowi szczególna formę powszechnego kapłaństwa. Wymienione dwa rodzaje kapłaństwa współistnieją w Cerkwi bez przeszkód i podziałów, sprowadzając się w istocie do jednego[3].

Laikat w porównaniu z duchowieństwem zawsze znajdował się na niższej hierarchicznie pozycji pod względem diakonii w mistycznym ciele Cerkwi. Mimo to nie jest on ograniczony do wyłącznie biernego uczestnictwa w życiu wspólnoty, ale działa aktywnie. Prawo do tego wierny otrzymuje wraz z przyjęciem chrztu i bierzmowania, za pośrednictwem których bierze udział w potrójnej godności Pańskiej: arcykapłańskiej, królewskiej i prorockiej[4]. Charakterystyczny w powyższym kontekście jest fragment z Apokalipsy: „nabyłeś Bogu krwią twoją [ludzi] z każdego pokolenia, języka, ludu i narodu, i uczyniłeś ich Bogu naszemu królami i kapłanami" (5, 9–10). W ten sposób tłumaczy się fakt, że już w czasach apostolskich laikat brał aktywny udział nie tylko w dydaktyce i kapłaństwie, ale również w powszechnej działalności Cerkwi na niwie społecznej. Prawosławie gwarantuje właściwe miejsce laikatu w cerkiewnym organizmie, unikając tym samym dwu niebezpieczeństw. Pierwsze wynika z koncepcji „Kościoła hierarchicznego" (Amtskirche), w którym miejsce laikatu jest całkowicie bierne, tak jak to stało się w Kościele Zachodnim. Drugim zagrożeniem jest „Kościół laicki" (Laienkirche), a zatem sytuacja skrajnie odmienna, charakterystyczna dla wspólnot protestanckich[5].

Zgodnie ze wspomnianą wyżej potrójną godnością, laicy obecni są w następujących sferach życia cerkiewnego: obrzędowej, nauczającej, administracyjnej i legislacyjnej. W sferze ceremonialno-obrzędowej funkcję przewodnią wypełnia rzecz jasna

---

2 I. Καρμίρη, *Ἡ θέσις καὶ ἡ διακονία των λαϊκών εν τη Ορθοδόξῳ Εκκλησίᾳ (Α΄)*, „Θεολογία" 47/1 (1976), s. 15–21. Zob. Π. Σκαλτσή, *Το πλήρωμα της Εκκλησίας*, „Αναλόγιον" 5 (2003), s. 54–70.

3 I. Καρμίρη, *Δογματικής τμήμα Ε΄. Ορθόδοξος Εκκλησιολογία*, Αθήναι 1973, s. 370–371.

4 I. Καρμίρη, op. cit., s. 22–27.

5 I. M. Κονιδάρης, *Εγχειρίδιο εκκλησιαστικού δικαίου*, Αθήνα – Κομοτηνή 2000, s. 113–114.

duchowieństwo. Konieczne jest jednak współuczestnictwo wiernych i ich pomoc. Znajdują one swój wyraz w diakonii, w której uczestniczy psalmista, dyrygent chóru, chórzyści, dzieci posługujące w prezbiterium. Wyrazem aktywnego uczestnictwa w życiu liturgicznym jest praca mężczyzn w radzie parafialnej, zaś kobiet przy wypieku prosfor, przygotowaniu świątyni oraz posługiwaniu przy stołach na tzw. agapach, będących przedłużeniem liturgii[6].

W przypadku działalności nauczycielskiej główną odpowiedzialność za kazania, katechezę itp. ponoszą biskup i duchowni. Istnieje możliwość głoszenia kazań przez wykształconych teologicznie laików, którzy uprzednio uzyskali pozwolenie od biskupa. Często spotykana jest także diakonia świeckich w ramach zajęć z katechezy w szkołach i przy parafiach. Laikat może angażować się w duszpasterską działalność Cerkwi w rodzimych parafiach, jak też szerszej – poprzez misje prowadzone w kraju i za granicą[7].

Najszerszy udział laikatu można dostrzec w obrębie administracji cerkiewnej. Przede wszystkim jest to prawo uczestniczenia w wyborach duszpasterzy. Wyraża się ono nie tylko w akceptacji mianowanego na parafię duchownego, ale także poprzez zatwierdzenie wyboru kandydata do kapłaństwa gromkim zawołaniem „άξιος, άξιος, άξιος" w trakcie chirotonii. Istotne miejsce laikat zajmuje w składzie rad diecezjalnych i parafialnych[8]. Już od pierwszych wieków chrześcijaństwa był on zaangażowany w dzieło miłosierdzia, realizując zalecenie apostoła Pawła: „Niechże i nasi wierni nauczą się przodować w [spełnianiu] dobrych czynów, które służą zaspokojeniu koniecznych potrzeb – żeby nie byli bez zasług" (Tt 3, 14)[9].

Laikat ma możliwość podejmowania aktywności legislacyjnej, do której należy zaliczyć proces udzielania autokefalii. Działalność ustawodawcza w Cerkwi przebiega za pośrednictwem instytucji synodalnej, w szczególności postanowień soborów powszechnych, wyrażających dogmaty wiary, czyli wspólną świadomość pleromy cerkiewnej, duchowieństwa i laikatu. W praktyce cerkiewnej wszystkie postanowienia synodalne i soborowe są poddawane recepcji, w szczególności te, które przeciwstawiają się ogólnym przekonaniom pleromy cerkiewnej na czele z jej główną częścią, laikatem. Dobrowolność wyrazu świadomości cerkiewnej stanowi fundamentalne kryterium przekonań Cerkwi. Główną odpowiedzialność za kształtowanie się świadomości cerkiewnej ponosi Cerkiew pasterzująca. To ona powinna oświecać lud boży, aby nie popadał w obojętność i niewiedzę, a tym bardziej w niewiarę, lecz zachował i umacniał swe prawosławne przekonania. W tym celu niezbędna jest współpraca i perychoreza obu wymienionych

6 Π. *Τρεμπέλα*, *Λαϊκοί εν τη Εκκλησία*, Αθήναι 1976, s. 195–201; Κ. Καραϊσαρίδη, Αναβαθμοί Λειτουργικής ζωής, Αθήνα 2008, s. 150–151. Τζέρπου Δημητρίου (Πρωτοπρ.), *Το αίτημα της ενεργού συμμετοχής του λαού κατά την τέλεση της θείας Λατρείας,* [w:] *„Λατρεύσωμεν ευαρέστως τω Θεώ". Το αίτημα της λειτουργικής ανανεώσεως στην Ορθόδοξη Εκκλησία. Πρακτικά Β' πανελληνίου Λειτουργικού Συμποσίου*, Αποστολική Διακονία 2003, s. 361–386 [=Λειτουργική Ανανέωση. Δοκίμια λειτουργικής αγωγής κλήρου και λάου Α΄, Αθήνα 2001, s. 40–61]; Idem, Η *συμβολή* του Π. Ν. *Τρεμπέλα* στην *αναζωπύρωση της Λειτουργικής ζωής στην Ελλάδα*, [w:] *Συλλείτουργο. Πρόσωπα και θεσμοί στην ορθόδοξοι λατρεία*, Αθήνα 2012, s. 135.

7 I. Καρμίρη, op. cit., s. 218–234.

8 I. M. Κονιδάρης, op. cit., s. 115.

9 I. Καρμίρη, op. cit., s. 430–449.

czynników oraz zrozumienie roli koordynującej pasterzy Cerkwi, która znajduje swe uzasadnienie w Piśmie Świętym i Tradycji: „Bądźcie posłuszni waszym przełożonym i bądźcie im ulegli, ponieważ oni czuwają nad duszami waszymi i muszą zdać sprawę z tego. Niech to czynią z radością, a nie ze smutkiem, bo to nie byłoby dla was korzystne" (Hbr 13, 17).

Podczas procesu uniezależniania się nie tylko bułgarskiej, ale także innych Cerkwi słowiańskich nie sformułowano powszechnie przyjętych zasad autokefalii. Inicjatywa zawsze należała do władz państwowych, występujących w imieniu laikatu i uzasadniających wniosek. Ważny był stopnień politycznej niezależności ubiegającego się o nią państwa[10]. Ustalenie czynników, które wpływały na kształtowanie się zasad autokefalii w poszczególnych Cerkwiach lokalnych jest niezwykle trudne, istnieje wiele nieścisłości na tym polu wskutek faktu, iż w kanonach cerkiewnych nie posiadamy na ten temat żadnych konkretnych danych. Święte kanony nie opisują spraw administracji cerkiewnej, gdyż nie jest ona elementem chrześcijańskiego dogmatu, ale rezultatem historycznych doświadczeń, które kształtują się w konkretnym społeczeństwie. W procesie formowania się autokefalii jako ustroju autonomicznego w Cerkwi prawosławnej, obserwujemy dostosowywanie kanonów do nowej sytuacji. Święte kanony, jak trafnie zauważył metropolita Sardyki Maksym, nie poprzedzają wydarzeń historycznych w życiu Cerkwi, to one prowadzą do formułowania nowych kanonów, wyrażających zdobyte doświadczenie[11]. W prawie zwyczajowym, dotyczącym zasad nadawania autokefalii, należy wyodrębnić następujące warunki: posiadanie przynajmniej trzech biskupów czynnych, zaistnienie specjalnych okoliczności, jak np. zmiana granic państwa[12], zgoda na autokefalię Cerkwi macierzystej i wszystkich Cerkwi autokefalicznych oraz nawiązanie łączności kanonicznej ze wszystkimi Cerkwiami autokefalicznymi[13]. Sobory powszechne w praktyce nie zajmowały się udzielaniem autokefalii poza nielicznymi wyjątkami, z tego względu wyłącznym nośnikiem tej władzy pozostawało ciało ustawodawcze złożone z biskupów poszczególnych Cerkwi autokefalicznych[14].

Po historycznej analizie wczesnochrześcijańskiego okresu życia Cerkwi w Cesarstwie Bizantyjskim aż do pojawienia się roszczeń słowiańskich, staje się jasne, że nadrzędną instancją posiadającą prawo do podnoszenia diecezji na wyższy stopień niezależności był cesarz. Władze cerkiewne uczestniczyły w tych procedurach jedynie teoretycznie i formalnie. W istocie ograniczała się ona do zatwierdzenia zmian dokonanych przez cesarza. W późniejszym okresie, z czysto cerkiewnego punktu widzenia, przy

10 I. X. Ταρνανίδης, *Θεωρία και πράξη στην ιστορική εξέλιξη του αυτοκεφάλου των Σλαβικών Εκκλησιών*, Θεσσαλονίκη 2006, s. 77–136.

11 Μάξιμος, μητροπολίτης Σαρδέων, *Το Οικουμενικόν Πατριαρχείον εν τη Ορθοδόξω Εκκλησία*, Θεσσαλονίκη 1972, s. 122.

12 Inną okolicznością, która wpływała na proces powstawania Kościołów autokefalicznych, był fakt oddalenia terytorialnego. Powyższym motywem posłużyły się Kościoły Rosji i Serbii, T. Kałużny, *Nowy Sobór Ogólnoprawosławny*, Kraków 2008, s. 361.

13 J. Sokołowski, *Autokefaliczne Kościoły prawosławne*, „Periodyk Naukowy Akademii Polonijnej", t. I, z. 7 (2013), s. 261–262.

14 С. Троицкий, *О церковной автокефалии*, „Журнал Московской Патриархии", 7 (1948), s. 33–54.

nadawaniu poszczególnym Cerkwiom autokefalii zasadniczą rolę odgrywał duchowy autarkizm. Pomimo że większość słowiańskich badaczy uważa, że tron ekumeniczny kieruje się wyłącznie politycznymi korzyściami, to jednak należy podkreślić, że dojrzałość duchowa Cerkwi kandydującej do autokefalii nie może zostać pominięta. Widzimy zatem, że nadanie wysokiego stanowiska i przywileju niezależności silnym duchowo i szeroko uznanym przez zwierzchników Cerkwiom odbywa się w sposób zdecydowany, bez zbędnej zwłoki i zastrzeżeń. W przypadku, gdy Cerkiew lokalna zwracająca się z wnioskiem o autokefalię nie osiągnęła należytej dojrzałości, sprzeciw patriarchatu jest w pełni uzasadniony i skutkuje wprowadzaniem celowych utrudnień i opóźnień w nadawaniu autokefalii, tak aby strona starająca się o niezależność zrozumiała, iż nie ma możliwości natychmiastowego rozstrzygnięcia sprawy.

Istotną rolę w podniesieniu rangi danego okręgu cerkiewnego odgrywało także znaczenie polityczne miasta, w którym się on znajdował. W przypadku Konstantynopola wyniesienie do rangi patriarchatu było spowodowane faktem pełnienia przez miasto funkcji stolicy, a także ambicjami i dążeniami bizantyjskich cesarzy. W przypadku Słowian ten ważny argument pozostał w mocy, ale przyjął postać narodowej i politycznej odrębności od greckiego patriarchatu. Słowiańscy kanoniści często przytaczają jako argument za niezależnością cerkiewną 34 kanon apostolski, zgodnie z którym „biskupi każdego narodu znać powinni pierwszego między sobą, za głowę go uważać i nie czynić niczego bez jego decyzji”[15]. Nikodim Milas uznał czynnik jakim jest odrębność narodowa, za jeden z najważniejszych argumentów przemawiających za udzieleniem autokefalii. Natomiast inny znany kanonista, Sergiusz Troicki, który akceptował powyższe twierdzenie, uznał, że postępowanie Konstantynopola wobec dążących do niezależności Bułgarów było podstępne, ponieważ, usiłując zatrzymać ich pod swoim wpływem i zwierzchnością, dopuszczono się zmian w przekazanym im do użytku nomokanonie. Przykładem tego działania było celowe opuszczenie wyrażenia „każdego narodu” w cytowanym kanonie[16]. Greccy kanoniści z gruntu odrzucają pojęcie „narodowego” Kościoła. Metropolita Sardyki Maksym terminowi „naród” nadaje znaczenie „eparchia” (provincia)[17]. Jednak niezależnie od znaczenia tego terminu w okresie wczesnochrześcijańskim, należy przyjąć, że w późniejszych latach świadomość narodowa odegrała podstawową rolę w kształtowaniu się poszczególnych państw, z konsekwencjami również w ich kościelnej organizacji i administracji.

Warunki kanoniczne części Cerkwi prawosławnej pragnącej wyodrębnienia można podzielić na bezwzględne (pierwszorzędne) oraz względne (drugorzędne)[18]. Do warunków pierwszorzędnych należy zaliczyć: wolę części Cerkwi dążącej do autokefalii

15 *Kanony Kościoła prawosławnego…*, s. 19. Γ. Α. Ράλλης, Μ. Ποτλής, *Σύνταγμα των θείων και Ιερών Κανόνων των Αγίων και Πανευφήμων Αποστόλων, και των Ιερών Οικουμενικών και Τοπικών Συνόδων, και των κατά μέρος Αγίων Πατέρων,* t. Β΄, Αθηνήσιν, εκ της τυπογραφίας Γ. Χαρτοφυλακός 1852, t. 2, s. 45.

16 Zob. I. Χ. Ταρνανίδης, op. cit., s. 71–72.

17 Μάξιμος, op. cit., s. 232.

18 Σ. Τρωιάνος, *Παραδόσεις εκκλησιαστικού δικαίου,* Αθήνα – Κομοτηνή 1984, s. 130–133. T. Kałużny, *Nowy Sobór Ogólnoprawosławny…*, s. 362–363. J. Pańkowski, *Aktualny stan przygotowań do Soboru Panprawosławnego*, „Elpis”. Czasopismo teologiczne Katedry Teologii Prawosławnej Uniwersytetu w Białymstoku 2010, R. XII (XXII), z. 21–22 (34–35), s. 172–173.

oraz jej zdolność do samodzielnego funkcjonowania. Wymóg dotyczący woli odnosi się zarówno do kleru, jak i laikatu, i podlega ocenie Cerkwi macierzystej. Natomiast wymagana zdolność do samodzielnego funkcjonowania polega na posiadaniu niezależnej władzy, sądownictwa, narodu i terytorium. Za niezależną uznaje się tę władzę cerkiewną, w skład której wchodzi przynajmniej trzech biskupów, koniecznych przy wyborze i mianowaniu zwierzchnika oraz kolejnych biskupów.

W przypadku władzy sądowniczej rzecz przedstawia się nieco inaczej. Sąd pierwszej instancji wymaga zgromadzenia czterech biskupów, jednak już w przypadku sądu apelacyjnego Cerkiew musi posiadać ich przynajmniej dwunastu. Kanony nie określają liczby wiernych i wielkości obszaru Cerkwi autokefalicznej, jednak powinny być one znaczne. Należy zauważyć, że podczas procedury autokefalizacji Cerkwi ukraińskiej jednym z czynników branych pod uwagę była liczebność zwolenników i przeciwników tego procesu wśród laikatu. Do warunków drugorzędnych zaliczają się różnice etniczne i narodowe. Odrębność tego rodzaju nie posiada charakteru obowiązkowego, a prawosławni kanoniści dzielą się na zwolenników Cerkwi narodowych i stronników ponadnarodowego charakteru Cerkwi, zorganizowanej na danym terytorium[19].

Instytucja autokefalii czerpie swój początek z pentarchii patriarchatów starożytnych. Jednak w czasach nowożytnych system autokefalii został doświadczony przez „ducha" etnofiletyzmu, stwarzając wrażenie federacji Cerkwi narodowych. Tematami, które nie zostały ostatecznie rozpracowane i przedłożone do rozpatrzenia w trakcie Soboru Panprawosławnego, znalazły się: ustalenie kolejności zapisu Cerkwi w dyptychach i sposób ogłaszania autokefalii[20]. Zwołanie Świętego i Wielkiego Soboru oznacza wznowienie instytucji soborowości na szczeblu ogólnoprawosławnym, na wzór soborów powszechnych[21]. Niestety, podczas V Komisji przygotowawczej, na której poruszono temat dyptychów i autokefalii, nie osiągnięto ostatecznej zgody. Ustalenia na temat sposobu ogłaszania autokefalii cerkiewnej, pomimo dogłębnej dyskusji w ramach Międzyprawosławnej Komisji Przygotowawczej i Ogólnoprawosławnej Konferencji Przedsoborowej,

---

19 T. Kałużny, op. cit., s. 363–364. J. Sokołowski, op. cit., s. 262–264.

20 Γ. Γαλήτης, *Θέματα της Μεγάλης Συνόδου*, Αθήναι 1977, s. 46–47, 78–84; Α. Κ. Καραπαναγόπουλος, *Η Μεγάλη Σύνοδος της Ορθοδόξου Ανατολικής Εκκλησίας. Προπαρασκευή της Μεγάλης Συνόδου, 1959–1976 (Ιστορικό χρονικό από πηγές αψευδείς)*, t. Β΄, Αθήναι 1990, s. 17, 23, 86; Ibidem, *Η Μεγάλη Σύνοδος της Ορθοδόξου Ανατολικής Εκκλησίας. Α΄& Β΄ Προσυνοδικές Διασκέψεις, 1976–1982 (Ιστορικό χρονικό από πηγές αψευδείς)*, t. Γ΄, Αθήναι 1990, s. 36–37, 51, 73, 80; Idem, *Η Μεγάλη Σύνοδος της Ορθοδόξου Ανατολικής Εκκλησίας. Γ΄ Προσυνοδική Πανορθόδοξη Διάσκεψις, Ιστορικό χρονικό από πηγές αψευδείς, 1982–1988*, t. Δ΄, Αθήναι 1991, s. 124–125, 202–203; Συνοδικά IX (2014), 7, 189–191, 198–199, 286–289, 326–327, 330; Zob. Σ. Ν. Τρωιάνος, *Παρατηρήσεις επί των τυπικών και ουσιαστικών προϋποθέσεων της ανακηρύξεως του αυτοκεφάλου και αυτονόμου εν τη Ορθοδόξω Εκκλησία*, [w:] *Τιμητικόν Αφιέρωμα εις τον Μητροπολίτην Κίτρους Βαρνάβαν επί τη 25ετηρίδι της Αρχιερατείας του*, Αθήναι 1980, s. 337–348; Βλ. Φειδάς, *Το «αυτοκέφαλον» και το «αυτόνομον» εν τη Ορθοδόξω Εκκλησία*, εν Ιεροσολύμοις 1979; Π. Ακανθόπουλος, *Οι θεσμοί της «αυτονομίας» και του «αυτοκεφάλου» των Ορθοδόξων Εκκλησιών σύμφωνα με το θετικό δίκαιο του Οικουμενικού Πατριαρχείου κατά τη διάρκεια το 19ου και 20ου αιώνα*, Θεσσαλονίκη 1988; Α. Βαβουσκος, Γ. Λιάντας, *Οι θεσμοί του αυτοκεφάλου και του αυτονόμου καθεστώτος στην Ορθόδοξη Εκκλησία (Μελέτες–Πηγές)*, Θεσσαλονίκη 2014.

21 Δ. Α. Λιάλιου, *Η οικουμενικότητα μιας συνόδου της Εκκλησίας*, „Θεολογία" 86/4 (2015), s. 31–36. Biskup Jerzy (Pańkowski), *Czym jest sobór (Sobór Wszechprawosławny) dla Kościoła? Perspektywa prawosławna*, „Polski Żołnierz Prawosławny", R. XXIII, nr 2/88 (2016), s. 3–7.

nie uzyskały wymaganej jednogłośnej akceptacji – consensusu. Uchwały powyższych spotkań oraz wywołana w ich trakcie żywa dyskusja dodała kwestii autokefalii nowy wymiar, wnosząc elementy i teorie, które postaramy się wskazać.

W trakcie IV Ogólnoprawosławnej Konferencji Przedsoborowej przyjęto tekst dokumentu: autokefalia i sposób jej ogłaszania. Uchwalono, że instytucja autokefalii wyraża w wiarygodny sposób prawosławną tradycję cerkiewną w kwestii relacji Cerkwi lokalnej z całą Cerkwią Bożą. Cerkiew prawosławna jest jednolita pod względem eklezjologicznym i kanonicznym. Perychoreza elementu lokalnego i powszechnego określa stosunek liturgiczny między organizacją administracyjną a jednością Cerkwi. Autokefalia zaś wypływa z troski o efektywniejsze zastosowanie cerkiewnej administracji. Cerkiew-Matka przyjmuje prośbę od zależnej od siebie Cerkwi lokalnej, pragnącej uniezależnienia się poprzez ustrój autokefaliczny. Ocenia wszystkie eklezjologiczne, kanoniczne i duszpasterskie warunki świadczące o jej zdolności do funkcjonowania jako samodzielny organizm. Kieruje odpowiednią propozycję do patriarchatu ekumenicznego, popartą wolą laikatu, oraz informuje pozostałe Cerkwie autokefaliczne. Patriarchat ekumeniczny, ze swej strony, podejmuje się uzyskania ogólnoprawosławnej zgody, warunkującej ostateczną decyzję o udzieleniu autokefalii[22].

Zgoda Cerkwi-Matki[23] na złożenie zbiorowej prośby kleru i laikatu o autokefalię stanowi zasadę prawa kanonicznego. Ogłoszenie autokefalii zakłada natomiast uprzednią zgodę Cerkwi, z której jurysdykcji zostanie wydzielona konkretna peryferia cerkiewna. Autokefalia jest udzielana Cerkwi lokalnej przez całą Cerkiew prawosławną. Kompetentnym organem, zgodnie z kanoniczną akrybią, ogłaszającym autokefalię jest sobór powszechny, sobór ogólnoprawosławny lub odbywa się to na skutek zgody wszystkich prawosławnych Cerkwi autokefalicznych[24]. W przypadku niemożliwości zatwierdzenia na soborze ogólnoprawosławnym dokumentu o autokefalii, jedyną metodą uzyskania autokefalii jest procedura stosowana zwyczajowo. Koordynująca rola patriarchatu ekumenicznego odzwierciedla ukształtowany porządek kanoniczny i zabezpiecza jedność Cerkwi prawosławnej, jednocześnie nie pomijając czy też nie pomniejszając niezależności i praw do samozarządzania Cerkwi autokefalicznych. Z tych względów jednostronne ogłoszenie autokefalii przez Cerkiew-Matkę i następująca po nim formalna zgoda pozostałych Cerkwi autokefalicznych stwarza problem charakteru kanonicznego. Jeśli bowiem Cerkiew-Matka może samodzielnie udzielić części swej jurysdykcji autokefalię, to wówczas przeczy to potrzebie uzyskania zgody całej Cerkwi.

Kwestia braku consensusu pojawia się w paragrafie 3c dokumentu o autokefalii:

---

22 *Διορθόδοξος Προπαρασκευαστική Επιτροπή της Αγίας και Μεγάλης Συνόδου, Σαμπεζύ, 7–13 Νοεμβρίου 1993*, Σαμπεσύ Γενεύης 1993, s. 375–377.

23 Ibidem, s. 319.

24 Ibidem, s. 288. Zob. Π. Ν. Τρεμπέλας , *Αρχαί, κρατήσασαι εν τη ανακηρύξει του αυτοκεφάλου*, „Θεολογία" 28 (1957), 18–22; Σ. Ν. Τρωιάνος, *Παρατηρήσεις επί των τυπικών και ουσιαστικών προϋποθέσεων της ανακηρύξεως του αυτοκεφάλου και αυτονόμου εν τη Ορθοδόξω Εκκλησία*, s. 342–347; Biskup Jerzy (Pańkowski), *Aktualny stan przygotowań do Soboru Panprawosławnego*, s. 172–173.

> Wyrażając zgodę Cerkwi-Matki i ogólnoprawosławną akceptację, patriarcha ekumeniczny oficjalnie ogłasza autokefalię ubiegającej się o nią Cerkwi przez publikację patriarszego Tomosu. Tomos ten zostaje podpisany przez patriarchę ekumenicznego. Jest pożądane, aby został on podpisany również przez przedstawicieli Cerkwi lokalnych, w każdym razie musi być podpisany przez zwierzchnika Cerkwi-Matki[25].

Fragment powyższego paragrafu został poddany pod dyskusję na Ogólnoprawosławnej Komisji Przygotowawczej w grudniu 2009 roku. Głównym tematem obrad było poszukiwanie rozwiązania w kwestii, „przez kogo zostaje podpisany *Tomos* ogłoszenia autokefalii Cerkwi lokalnej". Zaprezentowano dwa stanowiska. Według pierwszego, jedynie patriarcha ekumeniczny, będący wyrazicielem ogólnoprawosławnego consensusu, podpisuje *Tomos*. Zgodnie z drugim, *Tomos* ogłoszenia autokefalii podpisuje patriarcha ekumeniczny razem ze zwierzchnikami wszystkich lokalnych Cerkwi prawosławnych bez żadnego wyróżnienia któregoś z nich lub chociaż patriarcha ekumeniczny i zwierzchnik Cerkwi-Matki. Zwolennicy drugiego poglądu powołują się na zasadę równości wszystkich Cerkwi niezależnie od apostolskiego pochodzenia czy starożytności. Ich zdaniem, odpowiedzialność za procedurę ponosi Cerkiew-Matka, która jest współodpowiedzialna wraz z pozostałymi autokefalicznymi Cerkwiami prawosławnymi za zachowanie ogólnoprawosławnej jedności i kanonicznego porządku. Ponadto, Cerkiew-Matka, z której jurysdykcji zostanie wydzielona jedna część mająca stanowić niezależną Cerkiew, pomimo że może uregulować sprawy jej autonomicznej administracji, to jednak nie może nakazać utrzymania jedności z pozostałymi Cerkwiami autokefalicznymi[26].

Autokefalia jest stanem, który wymaga powołania władz cerkiewnych, związanych z nową lokalną Wspólnotą. Zgodnie z tradycją kanoniczną i przyjętą praktyką, nowo ogłoszona Cerkiew autokefaliczna osiąga niezależną pozycję w systemie autokefalicznych Cerkwi prawosławnych i od tej pory samorządnie kształtuje relacje z nimi. Zostaje równocześnie wyjęta spod każdej wcześniejszej zależności od Cerkwi, z której pochodzi[27]. Udzielenie autokefalii posiada wyjątkowe znaczenie, z tego względu nie może podlegać kompetencjom pojedynczej, lokalnej Cerkwi. Cerkiew-Matka ma zaszczyt i wyjątkowy przywilej udzielania przyzwolenia na rozpoczęcie przez patriarchat ekumeniczny procedury uzyskiwania zgody wszystkich autokefalicznych Cerkwi prawosławnych. Jeśli przyjmiemy pogląd o dominującej roli Cerkwi-Matki lub w kwestii równorzędnych warunków podpisywania *Tomosu* o autokefalii przez wszystkie Cerkwie, wówczas pojawia się sprawa przestrzegania starszeństwa czci patriarchatu ekumenicznego względem pozostałych Cerkwi autokefalicznych. Powstaje niebezpieczeństwo zakłócenia kanonicznej tradycji, bazującej na tej zasadzie w kwestii koordynowania przez patriarchat ekumeniczny procedury udzielania autokefalii.

Zwolennicy podpisu patriarchy ekumenicznego jako warunku wystarczającego do ogłoszenia autokefalii pragną zachowania usankcjonowanego porządku

25 *Διορθόδοξος Προπαρασκευαστική*..., s. 376.
26 Biskup Jerzy (Pańkowski), *Aktualny stan przygotowań do Soboru Panprawosławnego*..., s. 173.
27 *Διορθόδοξος Προπαρασκευαστική*..., s. 283, 289–290, 317–318.

kanonicznego. Prymat kanoniczny patriarchatu ekumenicznego oraz relacje patriarchy z synodem dają mu prawo[28] nadania autokefalii poprzez złożenie wyłącznie jego podpisu po uzyskaniu wcześniejszej zgody całej Cerkwi. W ten sposób potwierdzona zostaje ogólnoprawosławna zgoda świadcząca, że udzielenie autokefalii stanowi decyzję całej Cerkwi.

Międzyprawosławna Komisja Przygotowawcza wypracowała wspólną decyzję w kwestii podpisywania *Tomosu* o autokefalii przez patriarchę ekumenicznego w roli wyraziciela wszystkich pozostałych zwierzchników Cerkwi prawosławnych συμμαρτυρούντωνεναυτώ[29]. Debata nad tekstem dokumentu, w szczególności sposobu podpisywania *Tomosu* przez zwierzchników cerkiewnych, kontynuowana była podczas Ogólnoprawosławnej Komisji Przygotowawczej w lutym 2011 roku. Pod dyskusję poddano wówczas cztery propozycje: 1) aby *Tomos* o autokefalii był podpisywany przez patriarchę ekumenicznego z własnoręcznym dopiskiem słowa αποφαίνεται (tzn. „wyrażający zgodę"), a następnie z drugim dopiskiem: συναποφαίνεσθαι (tzn. „współwyrażający zgodę"), pochodzącym od pozostałych zwierzchników Cerkwi autokefalicznych; 2) *Tomos* podpisuje patriarcha ekumeniczny jak poprzednio, z dodatkiem formuły równoznacznej z συναποφαίνεσθαι przy podpisach zwierzchników cerkiewnych lub bez żadnych adnotacji; 3) *Tomos* jest podpisywany jak powyżej, z oświadczeniem w tekście dokumentu o równości wszystkich zwierzchników; 4) *Tomos* podpisuje patriarcha ekumeniczny z własnoręcznym dopiskiem frazy αποφαίνεται μετά πάντων των Προκαθημενών των αγιωτάτων Ορθοδόξων Εκκλησιών (tzn. „wyrażający zgodę wraz ze wszystkimi zwierzchnikami Świątobliwych Cerkwi prawosławnych"). Powyższe propozycje zostały odrzucone przez Cerkiew rosyjską, która broniła własnej propozycji podpisywania *Tomosu* o autokefalii przez wszystkich zwierzchników według porządku dyptychów, bez dodatkowych komentarzy przy ich podpisach. Ponieważ żadne z wymienionych wyżej stanowisk nie zostało przyjęte jednogłośnie, komisja nie przeszła do omawiania treści *Tomosu* o autokefalii. Na skutek braku consensusu w kwestii ogłaszania autokefalii podczas Konferencji Przedsoborowych, temat nie został postawiony pod obrady Świętego i Wielkiego Soboru Cerkwi Prawosławnej[30].

Na podstawie powyższego przeglądu procedury autokefalii i sposobu jej ogłaszania, omówionych w czasie poszczególnych spotkań przygotowawczych do Soboru Ogólnoprawosławnego, możemy wywnioskować, że zatwierdzenie nowo wydzielonej Cerkwi autokefalicznej, uwarunkowanej zgodą Cerkwi-Matki jest niezwykle trudnym zadaniem. Wydaje się wręcz niemożliwe, aby zarówno kler, jak i laikat serbskiej Cerkwi wyraził zgodę na autokefalię Cerkwi macedońskiej

28 Ibidem, s. 316; J. P. Manoussakis, *Primacy and Ecclesiology: The state of the Question*, [w:] *Orthodox Constructions of the West (Orthodox Christianity and Contemporary Thought)*, red. G. Demacopoulos, A. Papanikolaou, New York 2013, s. 229–239; J. Zizioulas, *Conciliarity and Primacy*, „Θεολογία" 86/2 (2015), s. 19–33.

29 Εκκλησία, 87, τευχ. 1, Ιανουάριος 2010, s. 62.

30 Δ. Νικολακάκης, *Το Αυτοκέφαλον και το Αυτόνομον στην πορεία προς την Αγία και Μεγάλη Σύνοδο της Ορθοδόξου Εκκλησίας*, „Θεολογία" 86/4 (2015), s. 201–209.

lub aby Cerkiew rosyjska zaakceptowała autokefalię Cerkwi ukraińskiej. Podobne bariery, których prawdopodobnie nie uda się zlikwidować w najbliższym czasie, napotykamy w diasporze, gdzie laikat odgrywa szczególną rolę w administracji cerkiewnej, przynajmniej na szczeblu parafialnym, jak wskazuje przykład Cerkwi amerykańskiej (OCA)[31].

Termin συναποφαίνεται odróżnia Cerkwie lokalne od patriarchatu ekumenicznego. Powyższa różnica, zdaniem biskupa Awidou Cyryla, nie stanowi problemu, gdy istnieje dobrowolne przyzwolenie każdej z Cerkwi na utworzenie nowej autokefalii oraz gdy patriarchat ekumeniczny, jak mówią kanony, jest traktowany jako pierwszy w porządku protokatedry wśród pozostałych Cerkwi lokalnych[32]. Tym bardziej że wszystkie Cerkwie autokefaliczne otrzymały od niego niezależność cerkiewną, a większość stanowiła część jego jurysdykcji. Decyzja i inicjatywa zredagowania *Tomosu* o autokefalii należała do patriarchatu ekumenicznego i poprzedzała procedurę uzyskania zgody przez wszystkie Cerkwie autokefaliczne. Po akceptacji następuje złożenie podpisu na przygotowanym dokumencie przez przedstawicieli Cerkwi lokalnych. Zrozumiałe jest, że skoro przyzwolenie na autokefalię zostało wyrażone przez pierwszego, zatem wszyscy pozostali w ten sposób poświadczają zgodę na autokefalię i wcześniej przygotowaną treść *Tomosu*.

Propozycja Cerkwi rosyjskiej w kwestii składania podpisów zgodnie z porządkiem dyptychów nie jest możliwa, albowiem Cerkwie lokalne nie wyraziły zgody w powyższej kwestii, z tego względu nie weszła ona do katalogu obrad Soboru Ogólnoprawosławnego. Inną kwestią pozostaje fakt, że jeśli *Tomosy* o autokefalii ogłoszone w przedziale dwóch ostatnich wieków przez patriarchat ekumeniczny przewidują niekiedy, że udzielona autokefalia (lub w kilku przypadkach godność patriarsza) powinna zostać potwierdzona przez sobór powszechny, to w żadnym z tekstów współcześnie proponowanych nie znajdujemy podobnego obwarowania.

Trudność w wypracowaniu przez Cerkwie lokalne wspólnego poglądu w kwestii autokefalii nie oznacza bynajmniej, że w omawianej sprawie nie odnotowano postępu. Należy stwierdzić, że wypracowano jednolite stanowisko odnośnie do procedury udzielania ustroju autokefalicznego, mianowicie:

a. Przedstawiciele (kler i laikat) określonej peryferii cerkiewnej składają prośbę[33] do Cerkwi-Matki o udzielenie autokefalii;

---

31 Por. J. H. Erickson, *Αυτοκεφαλία και Αυτονομία*, [w:] *Καιρός συνεσταλμένος το λοιπόν... Η μελλούσα Πανορθόδοξη Σύνοδος. Ζητήματα-διλήμματα-προοπτικές*, red. P. DeMey, M. Σταύρου, Αθήνα 2015, s. 149–182.

32 Κύριλλος Καταρέλος, *Το Αυτοκέφαλο και το Αυτόνομο στην πορεία προς την Αγία και Μεγάλη Σύνοδ*ο, „Θεολογία" 87/1 (2016), s. 110–111.

33 U podstawy przyjęcia podania o uznanie i ogłoszenie autokefalii pewnej peryferii cerkiewnej znajdują się kanony 17 IV i 38 Pentektu Soborów Powszechnych, Γ. Α., *Σύνταγμα των θείων και Ιερών Κανόνων*..., t. Β΄, s. 258–263, 392–395; Αγαπίου ιερομονάχου και Νικόδημου Μοναχού, *Πηδάλιον της νοητής νηός της Μιάς Αγίας Καθολικής και Αποστολικής των Ορθοδόξων Εκκλησίας ήτοι άπαντες οι ιεροί και θείοι κανόνες*, Θεσσαλονίκη 1998, s. 199–200, 253; kanon 17 IV soboru powszechnego: „Gdy zaś władza cesarska założyła lub założy miasto, podział parafii kościelnych iść musi śladem porządku politycznego i publicznego", jak również zasada sformułowana przez św. Focjusza w liście do papieża Mikołaja I z 861 r.: „Τὰ ἐκκλησιαστικὰ καὶ μάλιστα γε περὶ τῶν

b. Synod Cerkwi-Matki bada i ocenia kanoniczne i pasterskie warunki udzielenia autokefalii. Po pozytywnym rozpatrzeniu sprawy składa petycję do patriarchatu ekumenicznego w celu zapewnienia ogólnoprawosławnej zgody. Równolegle informuje pozostałe lokalne Cerkwie prawosławne o swoich staraniach;

c. Patriarchat ekumeniczny oficjalnie patriarszym pismem informuje o złożeniu powyższej petycji oraz pozytywnym ustosunkowaniu się do autokefalii Cerkwi-Matki i prosi o jednogłośną ogólnoprawosławną zgodę, potwierdzoną decyzją synodalną poszczególnych Cerkwi lokalnych;

d. Patriarcha ekumeniczny po stwierdzeniu ogólnoprawosławnej zgody, wydaje *Tomos* ogłaszający autokefalię określonej peryferii cerkiewnej.

Powyższe cztery etapy w procesie udzielenia ustroju autokefalicznego zostały jednogłośnie przyjęte przez wszystkie Cerkwie lokalne. Sposób udzielania ustroju autokefalii w Cerkwi prawosławnej stanowi dziś niezwykle ważną kwestię, oczekującą na rozwiązanie przez ustalenie wspólnie przyjętych kanonów, będących gwarantem zachowania jedności prawosławia. Trudności w dyskusji polegają na braku konkretnych i jasnych uchwał kanonicznych, odnoszących się do znaczenia pojęcia autokefalii, warunków jej udzielania, ponadto dotyczących organu odpowiedzialnego za jej udzielanie/cofnięcie, wewnętrznych wzajemnych relacji Cerkwi-Córki i Cerkwi-Matki oraz ich stosunków z pozostałymi Cerkwiami autokefalicznymi. Brak wspólnie wypracowanych kanonów doprowadził do sytuacji, w której kanoniści i historycy, usiłując stworzyć zasady będące odpowiedzią na licznie stawiane pytania, tworzą i wyprowadzają ogólne przepisy opierając się na poszczególnych przypadkach udzielenia autokefalii.

Podsumowując, należy stwierdzić, że jednym z głównych warunków udzielenia autokefalii jest wola laikatu. Powyższy fakt powinien poprzedzać sam proces, przez co rozumiemy jasną deklarację woli laikatu czyli wiernych Cerkwi lokalnej, dążącej do uzyskania autokefalii. W niemal wszystkich uchwałach patriarchatu ekumenicznego z XIX–XX wieku, udzielających autokefalii określonej peryferii cerkiewnej wyraźnie podkreślano ten fakt, że prośba była złożona przez wiernych. Nie ma wątpliwości, iż ten termin obejmuje nie tylko laikat, ale również kler i mnichów. Wniosek jednej tylko ze stron nie byłby wystarczający i nie stanowił o wypełnieniu warunku (por. pkt „a" powyższego zestawienia).

Pomimo to trudno jednoznacznie wskazać, jaką formę powinna przybrać realizacja tego warunku, ponieważ zależy ona od wielu zewnętrznych czynników, w tym także od lokalnej sytuacji politycznej.

ἐνοριῶν δίκαια ταῖς πολιτικαῖς ἐπικρατείαις τε καὶ διοικήσεσι συμμεταβάλλεσθαι εἴωθεν" (Φωτίου Πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως, Επιστολαί.., s. 162), a ponadto wielowiekowa praktyka cerkiewna, Π. Ακανθόπουλος, *Οι θεσμοί της «αυτονομίας» και του «αυτοκεφάλου»...*, s. 64–68.

SUMMARY

Bishop Andrzej Borkowski

The Role of the Laity in the Process of Autocephaly

Keywords: Laity, autocephaly, the Orthodox Church, the Holy and Great Council, the Ecumenical Patriarchate

The fundamental principle of the system of the Orthodox Church is the equality of the laity and the clergy who belong to the mystical body of Christ. The clergy and laity are invariably participating in the deaconia of the Church, in varying degrees and ministry, yet they are always equally among themselves brothers in the universal priesthood. According to this triple dignity, laymen participate in the following spheres of church life: ritual, teaching, administrative and legislative. One of the main conditions for autocephaly is the will of the laity. This fact should precede the process itself, by which we mean a clear declaration of the will of the laity, that is, the faithful of a local church striving to achieve autocephaly. In almost all resolutions of the Ecumenical Patriarchate from the 19th-20th about autocephaly of a particular church periphery there is clearly underlined the fact that the faithful have asked for it. There is no doubt that the term "believers" is understood to mean the same clergy and monks, as well as the laity. One-sided operation of one of the mentioned groups does not fulfill the above condition. In spite of this, the form of fulfillment of this condition can not be precisely defined, because it is strictly dependent on the political or other situation prevailing in a given place.

Ks. Adam Magruk
Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie,
Prawosławne Seminarium Duchowne w Warszawie

Udział laikatu w „sprawowaniu" boskiej liturgii oraz sakramentu kapłaństwa

Słowa kluczowe: laikat, liturgia, sakrament kapłaństwa, modlitwa

Wstęp

Ks. Mikołaj Afanasjew stwierdza, że podział ciała Kościoła na dwie funkcyjne części: hierarchię i świeckich jest dziełem scholastyki[1]. Ma on tu na myśli fakt, iż prawosławny wschód bardzo mocno akcentuje nieodzowny udział zarówno kapłanów, jak i laikatu w sprawowaniu nabożeństw: „Nie dopuszczalnym jest istnienie Kościoła duchownych i Kościoła wiernych świeckich. Jeden jest Boży Kościół – Chrystusowy"[2]. I chociaż każda z wymienionych grup na swój sposób uczestniczy w świątynnej służbie Bogu: księża dzięki łasce przyjętej w sakramencie kapłaństwa, a świeccy wierni, sprawując kapłaństwo królewskie, o którym uczy apostoł Paweł (1 P 2, 9–10), to jednak każdy stoi w obliczu tego samego ołtarza Pańskiego. Oznacza to, że sakramenty i inne nabożeństwa sprawowane są w Kościele i przez Kościół, tj. przez naród Boży włączający, w którego skład wchodzą zarówno laicy, jak i duchowni[3].

Poniższy artykuł będzie próbą ukazania roli i miejsca Kościoła jako wspólnoty w obrzędach sakramentu sakramentów – św. Eucharystii, jak też w misterium kapłaństwa w liturgicznej tradycji Kościoła prawosławnego.

1. Misterium Świętej Eucharystii

Metropolita Antonii Bloom w jednym ze swych wywiadów słusznie stwierdza, że rosyjski odpowiednik polskiego *laik*, który brzmi *mirianin* (*мирянин*) jest tak naprawdę nieadekwatny do tego, kim jest człowiek w swej istocie[4]. Termin *мир* (ros. świat)

1 Протопр. Н. Афанасьев, *Служение мирян в Церкви*, <https://azbyka.ru/sluzhenie-miryan-v-cerkvi#n2> (23.09.2018).

2 Ibidem.

3 Ibidem.

4 Митр. Сурожский Антоний (Блюм), *Роль мирян в церкви*, <https://azbyka.ru/audio/rol-miryan-v-cerkvi.html >(10.10.2018).

sugeruje tylko jedną jej stronę – świecką, materialną. Człowiek natomiast, jak podkreśla to literatura patrystyczna, jest bytem psychosomatycznym[5].

W starożytnej Grecji nie istniał wyraźny podział na laików i pozostałe stopnie życia społecznego. Wszyscy razem natomiast określani byli jednym słowem λαός – lud, od którego zresztą pochodzi i sam termin *laik*[6]. Ze wspomnianym greckim pojęciem nierozerwalnie łączy się etymologia słowa *liturgia*. Na helleńskie λειτουργία składają się dwa człony: λαός, bądź λέϊτος – ludowy oraz έργο – dzieło[7]. Liturgię zatem można śmiało zinterpretować jako *dzieło dla ludu*. Co również warte podkreślenia *liturgami* (gr. λειτουργός) antyczni mieszkańcy Aten określali zamożnych mężczyzn, którzy dla wspólnego dobra dzielili się swoim majątkiem z innymi obywatelami. Obecnie na gruncie kościelnym przyjęło się powszechnie tym tytułem określać kapłana przynoszącego eucharystyczną ofiarę. Z całą pewnością nie będzie błędem stwierdzenie, iż duchowny – *liturg* – jest tym, który dzieli się bogactwem łaski otrzymanej w sakramencie kapłaństwa i przekazuje go wiernym.

Z drugiej jednak strony, zgodnie z zaleceniem Boskiego Nauczyciela: „gdzie dwoje lub troje zebranych jest w imię Moje, tam Ja jestem pośród nich" (Mt 18, 20), duchowny w pojedynkę nie może sprawować nabożeństwa eucharystycznego. Dlatego właśnie kolejną trafną definicją liturgii jest *dzieło ludu*. Doskonałym dowodem na potwierdzenie tej teorii jest wnikliwa lektura modlitw Boskiej liturgii, czytanych dzisiaj przez kapłana. Łatwo zaobserwować można, iż ich zdecydowana większość zapisana została w pierwszej osobie liczby mnogiej[8]. Co ważne, w takiej właśnie

---

5 Za: K. Leśniewski, *„Nie potrzebują lekarza zdrowi...". Hezychastyczna metoda uzdrawiania człowieka*, Lublin 2006, s. 42–45.

6 Γ. Μπαμπινιώτη, *Λεξικό της Νέας Ελληνικής Γλώσσας*, Αθήνα 2002, s. 991.

7 Ε. Θεοδώρου, *Μαθήματα Λειτουργικῆς, τεῦχ. Α΄*, Ἀθῆναι 1993, s. 41.

8 Jedynie kilka z nich dotyczy wyłącznie sprawującego nabożeństwo kapłana. Dla przykładu jest nią modlitwa odmawiana przed samym wejściem do prezbiterium: „Panie podnieś rękę Twoją z wysokości świętego Twego przybytku i umocnij mnie w sprawowaniu zbliżającej się służby Twojej. Niech wolny od osądzenia stanę przed budzącym bojaźń ołtarzem Twoim i dokonam bezkrwawej świętej czynności. Albowiem Twoja jest potęga i chwała na wieki wieków. Amen", *Boska Liturgia Świętego Ojca naszego Jana Chryzostoma*, Warszawa 2001, s. 11–12; *Boska Liturgia Świętego Ojca naszego Bazylego Wielkiego*, Warszawa 2005, s. 10. Inne wezwanie, to prośba kierowana przez duchownego podczas *Cherubikonu*: „Nikt, kto poddał się cielesnym pożądliwościom i rozkoszom, nie jest godny ani przystępować, ani przybliżać się, ani służyć Tobie, Królu Chwały. Służyć Tobie jest bowiem rzeczą wielką i budzącą bojaźń nawet Mocy niebieskich. Jednakże dla niewysłowionej i niezmierzonej Twojej miłości do człowieka, bez zmiany i prawdziwie stałeś się człowiekiem, i stałeś się naszym Arcykapłanem, i jako Władca wszystkiego przekazałeś nam spełnianie świętej czynności służebnej i bezkrwawej Ofiary. Tylko Ty bowiem, Panie Boże nasz, panujesz nad wszystkim, co jest na niebie i na ziemi, który jesteś noszony na tronie Cherubinów, Pan Serafinów i Król Izraela, Jedyny Święty i w świętych spoczywający. Przeto błagam Ciebie, jedynego dobrego i skłonnego do wysłuchania: wejrzyj na mnie grzesznego i nieużytecznego sługę Twego, i oczyść moją duszę i serce od złego sumienia, a także mocą Świętego Twego Ducha uczyń mnie, przyobleczonego łaską kapłaństwa, godnym stanąć przed tym świętym Twoim ołtarzem i sprawować świętą czynność tajemnicy przeczystego Twojego Ciała i najczcigodniejszej Krwi. Do Ciebie przeto przychodzę skłoniwszy moją głowę i błagam Cię: Nie odwracaj Oblicza swego ode mnie ani nie odrzucaj mnie z grona Twych dzieci, ale uczyń mnie, grzesznego i niegodnego Twego sługę, godnym złożenia tych darów. Ty bowiem jesteś składającym ofiarę i składanym w ofierze, przyjmującym i rozdawanym, Chryste Boże nasz, i Tobie chwałę oddajemy z nie mającym początku Ojcem Twoim, i z Najświętszym, i Dobrym, i Życiodajnym Twoim Duchem, teraz i zawsze, i na wieki wieków. Amen". *Boska Liturgia Świętego Ojca naszego Jana Chryzostoma*…, s. 62–64, 65–67.

formie odmawiane są nawet wówczas, gdy kapłan sprawuje liturgię sam. Przykładem może posłużyć tekst modlitwy kończącej nabożeństwo proskomidii:

> Boże, Boże nasz, który posłałeś Pana naszego i Boga Jezusa Chrystusa, Chleb niebiański na pokarm całemu światu, Zbawiciela, Odkupiciela i Dobroczyńcę, błogosławiącego i uświęcającego nas, Sam pobłogosław te przedłożone dary i przyjmij je na nadniebiański Twój ołtarz. Pamiętaj jako Dobry i Miłujący człowieka o tych, którzy przynieśli dary, i o tych, za których je przyniesiono, i nas wolnymi od osądzenia zachowaj w świętym sprawowaniu Boskich Twoich Tajemnic […][9].

Ten sam, wspólnotowy aspekt zachowany został w wypowiadanej w liczbie mnogiej, pierwszej modlitwie wiernych autorstwa św. Jana Złotoustego:

> Dzięki składamy Tobie, Panie Boże Mocy, że uczyniłeś nas godnymi, abyśmy i teraz stanęli przed świętym Twoim ołtarzem i przypadli do obfitości łask Twoich z błaganiem za nasze grzechy i ludzką niewiedzę. Przyjmij, Boże, błagania nasze, uczyń nas godnymi składania Tobie błagań i żarliwych próśb oraz bezkrwawych ofiar za cały lud Twój. Spraw, abyśmy my, których powołałeś do tej służby mocą Ducha Twego Świętego, bez osądzenia i nienagannie, z czystym świadectwem naszego sumienia, wzywali Ciebie, w każdym czasie i miejscu, abyś wysłuchując nas, był dla nas miłosiernym w obfitości Twojej dobroci...[10].

Podobny charakter ma analogiczna modlitwa, która wyszła spod pióra św. Bazylego Wielkiego:

> Ty, Panie, okazałeś nam to wielkie misterium zbawienia, Ty zechciałeś nas, pokorne i niegodne Twoje sługi, uczynić sługami świętego Twego ołtarza. Mocą Świętego Twego Ducha uczyń nas godnymi do tego posługiwania, abyśmy mogli wolni od osądzenia stanąć przed świętą Twoją chwałą i złożyć Tobie ofiarę pochwalną, albowiem Ty jesteś sprawcą wszystkiego we wszystkich. Spraw, Panie, aby ta nasza ofiara za nasze grzechy i nieświadomości ludu stała się Tobie miłą i przyjemną […][11].

Kolejnym dowodem na to, że sakrament dokonuje się nie tylko poprzez głos kapłana jest następujące wezwanie wchodzące w skład tzw. Kanonu Eucharystycznego: „Jeszcze przynosimy Tobie duchową i bezkrwawą służbę, i prosimy Cię, i modlimy się, i błagamy: ześlij Ducha Twego Świętego na nas i na te przedłożone dary”[12].

Z uwagi na ograniczoną objętość artykułu zacytowano tutaj jedynie kilka – jak wydaje, najbardziej wyrazistych fragmentów tekstu Liturgii – wskazujących na liczbę mnogą recytowanych modlitw. Jednak tego typu przykładów można przytoczyć

9 Proskomidia. *Modlitwa po pokryciu Darów*, [w:] *Boska Liturgia Świętego Ojca naszego Jana Chryzostoma*…, s. 30.

10 *Pierwsza modlitwa wiernych*, [w:] ibidem, s. 58–59.

11 *Pierwsza modlitwa wiernych*, [w:] ibidem, s. 61–62.

12 *Modlitwa epiklezy*, [w:] ibidem, s. 81.

znacznie więcej. Najlepszym świadectwem jest treść każdej z czterech liturgii, sprawowanych przez Kościół Prawosławny[13].

W tym kontekście zastanawiać może treść jednej z głównych modlitw, jaką jest recytowany w pierwszej osobie liczby pojedynczej nicejsko-konstantynopolitański symbol wiary (gr. πιστεύω)[14]. Dlatego warto podkreślić, że oryginalny tekst *credo* rozpoczynał się właśnie od słowa *wierzymy*, które odnosiło się do wyznania wszystkich Ojców zarówno pierwszego, jak i drugiego Soboru Powszechnego. W takiej właśnie wersji było ono początkowo odmawiane w świątyniach. Z uwagi na fakt, że ten symbol wiary bardzo szybko został włączony do porządku sprawowania sakramentu chrztu, a odbywało się to w oderwaniu od Liturgii, katechumen do niego przystępujący wypowiadał go już w liczbie pojedynczej – a zatem tak, jak ma to miejsce w obecnej praktyce liturgicznej. Było to też ściśle powiązane z istotą samej wiary, która jest kwestią w pełni osobistą, a wyznanie: *Ja wierzę*, winno być złożone świadomie i w sposób niewymuszony.

Św. Jan Złotousty poucza, iż istnieją chwile, kiedy duchowny nawet w najmniejszym stopniu nie różni się od człowieka świeckiego. Przykładem posłużyć może przystąpienie do sakramentów (Strasznych Tajemnic, jak Euchrystia):

> Jeśli w Starym Testamencie, co innego miał prawo spożywać kapłan, a co innego wszyscy pozostali, to dzisiaj sytuacja przedstawia się całkowicie inaczej. Teraz każdemu, bez wyjątku przedkładane jest jedno Ciało i jeden Kielich. W modlitwach kapłana ogromną rolę odgrywa naród[15].

Św. Jan mówi wprost o czytaniu modlitw wspólnie. Kapłana modli się za wiernych, a ci z kolei za swego pasterza, co wyraża się choćby w słowach: „Pokój wszystkim!" i odpowiedzi wiernych: „i duchowi Twemu!". Hierarcha przypomina, że nawet najważniejszy moment liturgii – Kanon Eucharystyczny nie odbywa się bez uczestnictwa wiernych: „nie tylko sam kapłan przynosi dziękczynienie, lecz cały naród"[16]. Zaś żyjący na przełomie IV i V wieków, grecki pisarz i kościelny historyk Teodoret z Cyru stwierdza, że swoją odpowiedzią (tj. „Amen!") na wygłaszane w prezbiterium modlitwy, laik staje się uczestnikiem identycznej łaski, której uczestnikiem jest prezbiter, wygłaszający owo wezwanie[17].

Modlitwy kapłana świadczą o tym, że duchowny nie jest przedstawicielem Boga na ziemi, lecz przedstawicielem ludu. To właśnie dlatego wybitny grecki liturgista Georgios Filias utrzymuje, że jeszcze w VIII wieku każda z nich recytowana była na głos. O tej tradycji

---

13 W przeciągu roku liturgicznego sprawowane są następujące Święte Liturgie: św. Jana Złotoustego, św. Bazylego Wielkiego, Uprzednio Uświęconych Darów oraz św. Jakuba brata Pańskiego.

14 Bp Kallistos Ware, *Misteria uzdrowienia*, tłum. ks. W. Misijuk, Lublin 2004, s. 64.

15 Иоанн Златоуст, *Толкование на Второе Послание къ Коринфянам*, [y:] *Творения Святаго Отца нашего Иоанна Златоуста Архиепископа Константинопольского в русском переводе*, т. 10, кн. 1, С-Петербургъ 1904, s. 632–633. Tłumaczenia, jeśli nie wskazano inaczej, pochodzą od Autora artykułu.

16 Ibidem.

17 Za: Б. Сове, *Евхаристия в древней церкви и современная практика, в сборнике*, [w:] *Живое Предание*, Париж 1937, s. 171.

wspominają m.in.: św. Justyn Filozof[18], św. Dionizy Aleksandryjski[19], czy św. Cyryl Jerozolimski[20]. Tendencja czytania po cichu zaczęła się jednak pojawiać już w VI wieku. Za jej propagatora uważa się zwolennika Nestorianizmu Narsesa z Edessy[21]. Z tego też względu cesarz Justynian postanowił wydać decyzję o następującej treści: „Zarządzamy, aby biskupi i kapłani nie przynosili ofiary i nie wznosili modlitwy chrztu[22] po cichu, ale w taki sposób, aby przez wszystkich wiernych były one słyszane, aby ci, którzy będą ich słuchali odczuwali bogobojność i Boże błogosławieństwo"[23]. Należy sądzić, że rezygnacja z głośnej recytacji była spowodowana stopniowym słabnięciem gorliwości w życiu duchowym.

Należy również pamiętać, że w starożytności to nie duchowny, a wierni piekli prosfory i jako ofiarę przynosili je wraz z winem do prezbiterium. Kapłan wybierał najbardziej odpowiedni chleb i sprawował na nim Eucharystię. Ta sama sytuacja ma miejsce do dnia dzisiejszego również w Cerkwi greckiej. Każdej soboty podczas wieczornego nabożeństwa – nierzadko także w niedzielny poranek – wierni przynoszą samodzielnie upieczone, bądź kupione w piekarni prosfory oraz butelkę wina i przekazują do prezbiterium.

2. Sakrament kapłaństwa

W Kościele pierwszych wieków nie tylko biskup, ale i kapłan oraz diakon wybierani byli przez wiernych danej diecezji. Była to zatem wspólna decyzja duchowieństwa i ludzi świeckich[24]. Wybitny grecki filolog Georgios Babiniotis, tłumacząc zasady tego porządku[25], odwołuje się do etymologii słowa *chirotonia*. Grecki leksem χειροτονία składa się z dwóch leksykalnych rdzeni: χείρ – ręka oraz τείνω – wyciągnąć, rozciągnąć, kłaść. Nieodzowny i pierwszy moment sakramentu stanowił wybór odpowiedniego kandydata do służby przy ołtarzu Pańskim, polegający na podniesieniu ręki na zebraniach ludu[26]. Ten właśnie akt, dokonywany przez lokalną społeczność wiernych, jest silnie akcentowany już na kartach Dziejów

18 Ιουστίνου Φιλοσόφου και Μάρτυρος, *Απολογία Α΄*, [w:] *Έλληνες Πατέρες της Εκκλησίας*, τ. Α΄, Θεσσαλονίκη 1985, σ. 193–194.

19 Za: Ε. Καισαρίας, *Εκκλησιαστική ιστορία*, [w:] *Βιβλιοθήκη Ελλήνων Πατέρων και Εκκλησιατικών Συγγραφέων*, τ. 20, Αθήναι 1959, σ. 16.

20 Κυρίλλου Ιεροσολύμων, *Πέμπτη Μυσταγωγική Κατήχηση*, [w:] ibidem, t. 39, s. 258–259.

21 Γ. Ν. Φίλιας, *Ο τρόπος αναγώσεως των ευχών στη λατρεία της Ορθοδόξου Εκκλησίας κατά τα χειρόγραφα Ευχολόγια Η΄–ΙΔ΄ αιώνων*, Αθήνα 1997, σ. 52.

22 W tym miejscu odnosi się prawdopodobnie do praktyki sprawowania chrztu podczas liturgii.

23 Cyt. za: Γ. Ν. Φίλιας, op. cit., σ. 54.

24 K. Ware, *Kościół Prawosławny*, tłum. ks. W. Misijuk, Białystok 2002, s. 323.

25 Metropolita Kallistos zauważa, że: „we współczesnym prawosławiu biskupów dla pozbawionych zwierzchnika diecezji wyznacza zwykle synod lub sobór biskupów każdego lokalnego autokefalicznego Kościoła prawosławnego, ale w niektórych z nich – na przykład w Patriarchacie Antiochii i na Cyprze – ciągle jeszcze stosowany jest zmodyfikowany nieco system wyborów powszechnych. Moskiewski sobór lat 1917–1918 postanowił, iż od tego czasu biskupi Kościoła w Rosji powinni być wybierani przez duchowieństwo i laikat danej diecezji. Postanowienie to stosowane jest przez paryską grupę Rosjan oraz Kościół Prawosławny w Ameryce (OCA), lecz w Związku Radzieckim pod władzą komunistów tego rodzaju wybory były ze zrozumiałych względów niemożliwe". Ibidem, s. 323–324.

26 Γ. Μπαμπινιώτη, op. cit., s. 1946.

Apostolskich (14, 23)[27], jak też w datowanej na ok. I–II wieku *Nauce dwunastu apostołów*[28]. Kolejnym elementem sakramentu był główny dla obrzędu akt położenia rąk na wybranego – określany mianem χειροθεσία – chirotesja (gr. χείρ + θέτω – kłaść, położyć, umieścić). Co warte podkreślenia w pierwszych stuleciach chrześcijaństwa terminów χειροτονία i χειροθεσία używano zamiennie, jako nazwy sakramentu święceń wszystkich stopni.

Z upływem czasu obydwie nazwy posłużyły do rozróżnienia wyższych i niższych stopni kapłaństwa. W XII wieku w Bizancjum określenia χειροτονία używano głównie dla święceń biskupa, prezbitera i diakona – tak jak ma to miejsce w obecnej praktyce liturgicznej Kościoła prawosławnego. Zaś stosowany do piętnastego stulecia w stosunku do wszystkich stopni święceń termin χειροθεσία, miał od tego czasu ograniczać się jedynie do święceń lektoratu oraz subdiakonatu[29].

W myśl kanonów apostolskich biskup wyświęcany jest przez dwóch lub trzech innych hierarchów[30], **ś**więcenia kapłańskie zaś sprawowane są przez jednego biskupa[31]. Wymagają one również zgody całego ludu Bożego. Z tego też względu w określonym momencie nabożeństwa – tj. w zależności od tego, jakiego rodzaju są to święcenia: diakońskie, prezbiteriatu czy biskupie – zgromadzeni w świątyni wierni potwierdzają swoją aprobatę dla kandydata w pierwszej kolejności za pośrednictwem skierowanego do nich wezwania brzmiącego: „Przyzwól!"/"Przyzwólcie!" (gr. *Κέλευσον/Κελεύσατε!)*. Według Afanasjewa stanowi ono świadectwo dawnego zwyczaju wyboru kandydata przez Kościół, który dokonywał się na początku święceń[32]. Nie można wykluczyć, iż owa symboliczna, zapożyczona z cesarskiego ceremoniału bizantyjskiego aklamacja *Κέλευσον!*, oznaczająca pytanie imperatora o zgodę na przeprowadzenie określonego działania[33], zamieniła niegdyś funkcjonującą procedurę wyborczą.

Obecnie pierwsze z trzech wezwań chirotonii odnosi się do samego kandydata („Przyzwól!")[34]. Kościół niejako po raz ostatni pyta go o dobrowolną zgodę na święcenia oraz o świadomość odpowiedzialności, którą wraz z nimi przyjmuje. Drugie – wystosowane do zgromadzonych w liczbie mnogiej[35] („Przyzwólcie!") – jest symbolicznym

---

27 Grecki tekst tego wersetu brzmi: „χειροτονήσαντες δὲ αὐτοῖς πρεσβυτέρους κατ᾽ ἐκκλησίαν καὶ προσευξάμενοι μετὰ νηστειῶν παρέθεντο αὐτοὺς τῷ Κυρίῳ, εἰς ὃν πεπιστεύκασι". *The Greek New Testament*, Edit. B. Aland, K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini, B.M. Metzger, Stuttgart 1998.

28 „χειροτονήσάτε ουν έάυτοίς τοίς έπισκόπους κάί διακόνους". *Διδαχή των Δώδεκα Αποστόλων*, [w:] *ΕΠΕ Αποστολικοί Πατέρες*, τ. I, Θεσσαλονίκη 1993, s. 28.

29 P. Nowakowski, *Liturgiczna eklezjologia sakramentu kapłaństwa w obrządku wschodnim*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny", rok LXIII (2010) nr 2, s. 128–129.

30 *Pierwszy kanon apostolski*, [w:] *Kanony Kościoła Prawosławnego*, tłum. ks. A. Znosko, Hajnówka 2000, s. 11.

31 Por. *2 kanon apostolski*, [w:] ibidem.

32 Протопр. Н. Афанасьев, *Экклезиология вступления в клир*, Киев 1997, s. 37.

33 P. Nowakowski, op. cit., s. 135.

34 Podczas święceń diakonatu wezwanie to należy do subdiakonów prowadzących kandydata do prezbiterium, w przypadku chirotonii kapłana – do diakonów. W greckiej i rumuńskiej praktyce liturgicznej archimandryci aklamują owe słowa również w przypadku święceń biskupich. Zwyczaju tego nie znają prawosławni Słowianie.

35 Afanasij Niesiełowski uważa, że drugie wezwanie nie jest skierowane do wszystkich wiernych, ale tylko do zebranego duchowieństwa, А. З. Неселовский, *Чины хиротесій и хиротоній (опытъ историко-археологическаго изслѣдованія*, Каменецъ-Подольскъ 1906, s. 157–158.

zwróceniem się do zebranych w celu uzyskania ich akceptacji dla kandydata. W rosyjskiej praktyce kandydat odwraca się w tym momencie do zgromadzonych, schylając przed nimi swoją głowę[36]. Trzecie i ostatnie z kolei adresowane jest do przewodniczącego nabożeństwu biskupa (Przyzwól Najprzewielebniejszy Władyko!).

Błędem byłoby pominięcie wezwania biskupa, zwracającego się tuż przed święceniami do zgromadzonych w świątyni wiernych z prośbą o szczególną i usilną modlitwę za nowo wyświęcanego, gdyż stanowi ona konieczny i **ważny** element sakramentu. Tuż po niej hierarcha modli się następującymi słowami: „Boża łaska, zawsze słabości uzdrawiająca i niedostatki uzupełniająca, przez nasze ręce okazuje najpobożniejszego subdiakona (imię) diakonem (lub) diakona (imię) kapłanem[37], pomódlmy się przeto za niego, aby zstąpiła na niego łaska Najświętszego Ducha"[38]. Wierni wraz z klerem – w tradycji greckiej klęcząc z pochyloną głową – odpowiadają: „Panie zmiłuj się!". Wymowa przytoczonego tekstu, jednoznacznie wskazuje, że obecność oraz czynny, modlitewny udział wiernych jest nieodzowny. Cała wspólnota lokalna wznosi swe prośby za nowego pasterza, rozpoczynającego służbę w Kościele Chrystusowym. Dzieje się tak dlatego, że kapłan wyświęcany jest dla ludu i – jak już nadmieniono wyżej – jest ich reprezentantem przed Ołtarzem Pańskim.

Po zakończeniu modlitw przewidzianych przez ryt święceń w *Archieratikonie* biskup, nakładając na kandydata poszczególne szaty liturgiczne, ponownie zwraca się do wszystkich zebranych w cerkwi z innym, nie mniej uroczystym zapytaniem – będącym jednocześnie prośbą o ostateczną aprobatę nowego kapłana. Stosuje się w tym celu greckie słowo: Ἄξιος! – „Godny!", które następnie wyśpiewują kapłani wraz ludem Bożym.

Warto również dodać, że innym widzialnym aktem przyjęcia przez wspólnotę ustanowionego dla niej biskupa było w starożytności przekazanie pocałunku pokoju. Po chirotonii duchowni i wierni, którzy uczestniczyli w tej podniosłej uroczystości, wyrażali w ciszy swoją zgodę na wybór, wymieniając z nowym biskupem pocałunek[39]. Obecnie tego rodzaju pozdrowienie ma miejsce tuż po zakończeniu sakramentu kapłaństwa. Nowo wyświęcony diakon/kapłan podchodzi do biskupa, który pozdrawia go słowami „Chrystus pośród nas!", ten z kolei odpowiadając: „I jest i będzie!" całuje hierarchę w oba ramiona i prawą rękę. Biskup z kolei pozdrawia się z pozostałymi hierarchami obecnymi w prezbiterium. Dopiero po „rozesłaniu" przychodzi czas na osobiste gratulacje i życzenia bliskich oraz każdego, kto był uczestnikiem tego radosnego wydarzenia.

Należy pamiętać, że także postrzyżyny lektorskie nie są pozbawione czynnego udziału laikatu, który najpełniej wyraża się w gromkiej odpowiedzi chóru: „Amen" na słowa biskupa:

---

36 Архиеп. Иларион (Алфеев), *Православие*, т. II, Москва 2009, s. 686.

37 W chirotonii biskupiej trzon modlitw nie ulega większej zmianie, różni się ona tylko wstępem wskazującym na wybór biskupa przez innych biskupów, jak również wymienieniem miasta dla jakiego zostaje wyświęcony, Bp Jerzy (Pańkowski), *Nie zaniedbuj w sobie daru łaski… Rozważania o kapłaństwie*, Warszawa 2016, s. 178.

38 *Obrzęd chirotonii diakona*, [w:] *Archieratikon*, Warszawa 2012, s. 154–155. Por. *Obrzęd chirotonii prezbitera*, [w:] Ibidem, s. 159.

39 Za: P. Nowakowski, op. cit., s. 141–142.

„Oto sługa Boży (imię) lektor świętej Cerkwi na cześć (imię świętego lub święta, któremu poświęcona jest dana świątynia), w imię Ojca i Syna i Świętego Ducha!" Wspomniane „Amen" (hebr. *zgoda*, *niech tak się stanie*, *wierność*), będące swoistym zamiennikiem „Ἄξιος", również stanowi znak akceptacji ze strony wspólnoty. Pokłada ona w nowym lektorze nadzieje, że jego życie, stosunek do nabożeństw i czynny w nich udział będą nienagannymi, a ci „którzy będą ich słuchali i na nich patrzyli otrzymają pożytek"[40].

Zakończenie

Nawet tak krótka z konieczności charakterystyka roli laikatu w „sprawowaniu" dwóch arcyważnych sakramentów w prawosławiu potwierdza kardynalne miejsce, zajmowane przez ludzi świeckich w Kościele. Z jednej strony modlitwa liturgiczna stanowi akt twórczy, do którego wezwana jest pełnia Kościoła: zarówno duchowni, jak i wierni. Z drugiej, nakładający ręce biskup nigdy nie działa w oderwaniu od pleromy, Organizmu Chrystusowego, którego jest reprezentantem, zaś wszyscy razem „jednym sercem i jednymi ustami"[41] wysławiają imię Najświętszej Trójcy.

Nie jest zaskoczeniem również i ten fakt, że głębsze wniknięcie w istotę każdego z misteriów prawosławnego Wschodu, ujawnia ważny, a niekiedy wręcz obowiązkowy udział ludzi świeckich w ich odprawianiu.

SUMMARY

Rev. Adam Magruk

The Role of the Laity in „Celebrating" the Divine Liturgy and the Sacrament of Priesthood

Key words: laity, liturgy, sacrament of priesthood, prayer

The article discusses the role of the laity in „celebrating" two essential sacraments in the Orthodox Church. It is also an attempt to confirm a cardinal place which lay people occupy in the Church. On the one hand, liturgical prayer is a creative act to which the fullness of the Church is called: both clergy and laity. But on the other hand a bishop who imposes his hands on a priesthood candidate never acts in isolation from the pleromy of the Body of Christ, of which he is representative, and all together with „one heart and one mouth" glorify the name of the Holy Trinity.

40 *Obrzęd chirotesji lektora i śpiewaka*, [w:] *Archieratikon*…, s. 151.

41 Por: *Ekfoneza liturgii wiernych*, [w:] *Boska Liturgia Świętego Ojca naszego Jana Chryzostoma*…, s. 88, 101–102.

Antoni Mironowicz
Uniwersytet w Białymstoku

Duchowni i świeccy wobec unii kościelnej na soborach brzeskich w 1596 roku

Słowa kluczowe: sobór brzeski, unia kościelna, Cerkiew prawosławna

Przygotowanie i przebieg synodu brzeskiego zostały szeroko omówione w literaturze historycznej[1]. Na jej postawie przypomnimy podstawowe wydarzenia, które miały miejsce przed i na synodzie brzeskim. Po soborze trydenckim podporządkowanie Rzymowi wyznawców Kościoła wschodniego stało się jednym z głównych kierunków polityki Stolicy Apostolskiej. Niepowodzenie misji legata papieskiego ojca Antonia Possevina posłanego do cara Iwana IV Groźnego, mającej na celu pozyskanie Moskwy do unii kościelnej, skłoniło Rzym do skoncentrowania swych wysiłków na Kościele prawosławnym w Rzeczypospolitej. Dodatkowym impulsem do przyśpieszenia takich działań było utworzenie w 1589 roku patriarchatu moskiewskiego. Stolica Apostolska obawiała się rozciągnięcia jurysdykcji nowego patriarchy nad prawosławnymi w Rzeczypospolitej. Unia kościelna zrealizowana na ziemiach ruskich Korony i Wielkiego Księstwa Litewskiego miała w zamierzeniach papieży Piusa V i Klemensa VIII pełnić rolę pomostu do zjednoczenia Rzymu z Moskwą. Inicjatywa następców Grzegorza XIII została poparta przez Stefana Batorego i Zygmunta III Wazę. Obaj monarchowie wspierali reformy soboru trydenckiego i politykę Rzymu wobec Kościoła prawosławnego. Nuncjusz Possevino do akcji unijnej skierował jezuitów, którzy wzięli na siebie główny ciężar przygotowania synodu i pozyskania do jedności kościelnej możnowładców prawosławnych. Jednym z elementów przygotowań do unii było wydanie rozprawy rektora seminarium

1 Por. np. opracowania: A. Ammann, *Abriss der ostslawischen Kirchengeschichte*, Wien 1950, s. 212–214; K. Chodynicki, *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska. Zarys historyczny 1370–1632*, Warszawa 1934, s. 204–346; O. Halecki, *From Florance to Brest (1439–1596)*, Romae 1958, s. 367–370; М. Грушевський, *Історія України-Руси*, т. VII, Київ-Львів 1907, s. 540–564; T. Kempa, *Książę Konstanty Ostrogski, wojewoda kijowski i marszałek ziemi wołyńskiej*, Toruń 1997, s. 119–170; М. Коялович, *Литовская церковная унія*, т. I, С. Петербургъ 1859, s. 150–161, 305–308; B. Kumor, *Geneza i zawarcie unii brzeskiej*, [w:] *Unia brzeska, geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich*, red. R. Łużny, F. Ziejka i A. Kępiński, Kraków 1994, s. 26–44; *Unia brzeska z perspektywy czterech stuleci*, red. J. S. Gajek, S. Nabywaniec, Lublin 1998, s. 27–56; K. Lewicki, *Książę Konstanty Ostrogski a unia brzeska 1596 roku*, Lwów 1933; E. Likowski, *Unia brzeska*, Poznań 1889, s. 67–167; Макарій (Булгаков), *Исторія Русской Церкви*, т. IX, Санктпетербург 1879, s. 571–590; J. Pelesz, *Geschichte der Union der ruthenischen Kirche mit Rom von den altesten Zeiten bis auf die Gegenwart*, t. II, Würzburg−Wien 1881; A. Pekar, *The Union of Brest and Attepts to Destroy it*, „Analecta Ordinis S. Basilii Magni", seria II, vol. XIV (XX), 1992, s. 152–170; S. Załęski, *Jezuici w Polsce*, t. I, Lwów 1900, s. 306–317; A. Mironowicz, *Wokół sporu o przyczyny unii brzeskiej*, „Białoruskie Zeszyty Historyczne", nr 2 (4), 1995, s. 23–38; idem, *Podlaskie ośrodki i organizacje prawosławne w XVI–XVII wieku*, Białystok 1991, s. 107–110.

jezuickiego w Wilnie – Piotra Skargi – *O rządzie i jedności Kościoła Bożego pod jednym pasterzem i o greckim od tej jedności odstąpieniu.* Gorliwością w propagowaniu unii i „nawracaniu prawosławnych" dorównywał Skardze Benedykt Herbest nazywany jeszcze za życia „apostołem Rusi". Wszechstronnej pomocy jezuitom udzielał Zygmunt III, z osobą którego Stolica Apostolska wiązała wielkie nadzieje.

Pozycję Kościoła prawosławnego osłabiło przejście na katolicyzm lub protestantyzm wielu wybitnych przedstawicieli rodów magnackich. Dezorganizacja życia wewnętrznego w Cerkwi stworzyła dobry grunt do działań unijnych. Szczególnie podatna na hasła unijne była hierarchia prawosławna. Wielu jej przedstawicieli prowadziło życie niezgodne z kanonami cerkiewnymi. Onisifor Dziewoczka był dwużeńcem i żył wraz z żoną w klasztorze. Arcybiskup połocki Bohusz Sielicki, zanim objął katedrę, był rotmistrzem w zamku królewskim. Katedrę turowsko-pińską otrzymał w 1585 roku Leoncjusz Zenowicz-Pełczyński za zasługi polityczne u króla. Poprzednik Hipacego Pocieja na biskupstwie włodzimiersko-brzeskim Teodozy Lazowski wsławił się uczestnictwem w najazdach i grabieżach. Katedrę łucką przejął Iwan Krasnewski (Borzobohaty) oskarżony w 1585 roku o popełnienie pospolitych przestępstw. Następcą jego był pozostający w konflikcie z prawem Cyryl Terlecki. Biskupstwo chełmskie od 1586 roku posiadał żonaty Dionizy Zbirujski[2]. Nic też dziwnego, że rozmowy w sprawie uznania władzy papieskiej były prowadzone głównie z biskupami ruskimi.

Środowiska zakonne zajęły wobec unii postawę konserwatywną, symbolem której był Iwan Wiszeński. Antyunijną działalność prowadziły monastery, a zwłaszcza Ławra Kijowsko-Pieczerska i supraska[3]. Odpowiedzią bractw cerkiewnych i części możnowładców ruskich na hasła unijne było wzmocnienie działalności oświatowej i wydawniczej wśród wyznawców Kościoła prawosławnego. Reformatorska postawa bractw cerkiewnych i przywileje stauropigialne uzyskane od patriarchów: konstantynopolitańskiego Jeremiasza II i antiocheńskiego Joachima wywołały niepokój wśród hierarchii ruskiej. Nadanie praw stauropigialnych bractwom naruszyło dotychczasowy ustrój Kościoła prawosławnego. Przywileje bractwa lwowskiego i wileńskiego podważały autorytet miejscowych biskupów w Kościele, a jednocześnie wyznaczały w nim nową rolę społeczności świeckiej. Synody diecezjalne dotyczyły przede wszystkim konfliktów z bractwami, podjęto też pierwsze próby reform w Cerkwi. Nadzieja na uzyskania miejsc w senacie i uwolnienie od krępującej opieki bractw stauropigialnych oraz naciski ze strony króla skłoniły część episkopatu prawosławnego do opowiedzenia się za unią kościelną. Zgoda na papieską jurysdykcję uniezależniała hierarchów od władzy patriarszej i reformatorskiej działalności bractw.

Zabiegi unijne skłonnych do unii biskupów rozpoczęły się na początku lat dziewięćdziesiątych XVI wieku. Na synodzie prowincjonalnym 1590 r. w Brześciu zwierzchnicy diecezji: łucko-ostrogskiej – Cyryl Terlecki, turowsko-pińskiej – Leoncjusz Pełczyński,

2 Н. И. Петров, *Холмская Русь. Исторические судьбы Русского Забужья*, т. VII, Санкт-Петербург 1887, s. 106–107; A. Mironowicz, *Podlaskie ośrodki i organizacje prawosławne...*, s. 107–108.

3 A. Mironowicz, *Monaster supraski wobec unii brzeskiej*, „Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego", nr 3, 1993, s. 38–48.

lwowsko-halickiej – Gedeon Bałaban i chełmsko-bełskiej – Dionizy Zbirujski postanowili poddać się obediencji papieskiej[4]. Postanowienie czterech władyków z wielką rezerwą zostało przyjęte przez episkopat prawosławny na synodzie 1591 roku. Synod był poświęcony konfliktowi między bractwem lwowskim a biskupem Gedeonem Bałabanem i z tego powodu nie podjęto żadnej decyzji w sprawie unii. Brak potępienia przez synod decyzji czterech biskupów dał argument Cyrylowi Terleckiemu i Hipacemu Pociejowi (który objął katedrę włodzimierską po śmierci Melecjusza Chreptowicza) do wszczęcia tajnych rokowań z nuncjuszem apostolskim Germanusem Malaspiną i przedstawicielami króla na temat sposobu zorganizowania synodu unijnego, w czasie którego wyznawcy Kościoła prawosławnego zostaliby poddani władzy Stolicy Apostolskiej. Jezuici rozpoczęli agitację celem pozyskania do unii magnaterii prawosławnej, a zwłaszcza księcia Konstantego Ostrogskiego. Magnat swoją zgodę na zorganizowanie unijnego synodu uzależnił od akceptacji tego projektu przez patriarchat konstantynopolitański[5]. Duże znaczenie w urzeczywistnieniu planów unijnych miały postanowienia synodu 1594 roku. Synod uznał Gedeona Bałabana winnym w sporze z bractwem lwowskim, a metropolita Michał Rahoza ekskomunikował władykę. Podjęto szereg postanowień reformujących życie wewnętrzne w Cerkwi, zmiany dotyczyły szkolnictwa parafialnego i statusu bractw cerkiewnych w Kościele. Postanowienia synodu umacniały pozycję bractw kosztem władzy biskupiej. Niezadowolony z postawy metropolity Cyryl Terlecki zorganizował spotkanie z biskupami: lwowskim Bałabanem, chełmskim Zbirujskim, przemyskim Kopysteńskim w Sokalu, na którym został opracowany nowy projekt poddania Cerkwi ruskiej jurysdykcji papieskiej i deklaracja unii. Wspierany przez kanclerza Jana Zamojskiego biskup łucki z opracowanym aktem deklaracji udał się do metropolity Michała Rahozy. Metropolita kijowski uzależnił akceptację zapisów od zagwarantowania przez króla równouprawnienia duchowieństwa prawosławnego z łacińskim, obrony biskupów ruskich przed patriarchami i ich wysłannikami oraz zapewnienia władykom miejsc w senacie[6].

W tej fazie rokowań aktywny udział brali przedstawiciele duchowieństwa katolickiego z biskupem lwowskim Bernardem Maciejowskim na czele. Tajne układy biskupów ruskich z duchowieństwem łacińskim ujawnił 25 stycznia 1595 roku Gedeon Bałaban, który na synodzie we Lwowie wezwał metropolitę do oficjalnego ogłoszenia unii z Kościołem rzymskokatolickim. Oświadczenie władyki Bałabana wywołało ostre protesty społeczności prawosławnej. W obawie przed wystąpieniami wiernych metropolita Rahoza zaprzeczył, jakoby brał udział w pracach nad synodem unijnym. W liście do wojewody nowogródzkiego Teodora Skumina Tyszkiewicza prosił adresata o radę, dotyczącą reakcji na postawę biskupów. Metropolita zaapelował do wojewody, aby ten był na sejmie obrońcą praw Kościoła prawosławnego[7].

4 *Акты, относящіеся къ исторіи Западной Россіи, собранные и изданные Археографическою коммиссіею*, т. IV, Санкт-Петербург 1851, s. 34–36 (dalej АЗР).

5 K. Lewicki, op. cit., s. 52–53.

6 АЗР, т. IV, s. 53–54.

7 Ibidem, т. IV, nr 57. Por. odpowiedź sędziwego wojewody, ibidem, nr 65.

Tymczasem projekt unii z poprawkami Michała Rahozy, poza wyrażeniem zgody na zapewnienie biskupom ruskim miejsc w senacie, zaakceptował Zygmunt III. Król brakiem kompetencji tłumaczył decyzję o nierozstrzyganiu sprawy miejsc w senacie. Pod wpływem monarchy na dzień 12 czerwca 1595 roku metropolita zwołał synod do Brześcia, na którym ułożono dwa adresy do papieża Klemensa VIII i króla Zygmunta III. W pierwszym biskupi ruscy prosili papieża o przyjęcie ich pod obediencję z zagwarantowaniem niezmienności liturgii wschodniej i obrzędów cerkiewnych. W piśmie do króla władycy apelowali o opiekę i poparcie projektu unii[8]. W synodzie brzeskim poza metropolitą uczestniczyli ordynariusze diecezji włodzimierskiej, łuckiej i pińskiej. Jako pełnomocników składających w obecności papieża wyznanie wiary wybrano biskupów: Hipacego Pocieja i Cyryla Terleckiego. Postanowienia synodu ostro skrytykował książę Konstanty Ostrogski w liście z 24 czerwca 1595 roku[9]. Projekt unii został szczegółowo omówiony w Krakowie z pełnomocnikami królewskimi: kanclerzem litewskim – Lwem Sapiehą i koronnym Janem Zamojskim oraz z przedstawicielami Kościoła katolickiego: nuncjuszem apostolskim Malaspiną i biskupem lwowskim Bernardem Maciejowskim. Podczas spotkania Zygmunt III zobowiązał się do nadawania katedr biskupich wyłącznie Rusinom. Król zagwarantował wszystkie punkty projektu, poza przyznaniem władykom miejsc w senacie. Problemem tym miał się zająć sejm Rzeczypospolitej[10]. Jednocześnie monarcha potwierdził prawa i przywileje wielu bractw cerkiewnych stanowiących główny bastion opozycji antyunijnej.

Po uzyskaniu informacji o ustaleniach krakowskich zdecydowane działania przeciwko projektowanej unii podjął Konstanty Ostrogski. Książę w liście okólnym ostrzegał duchowieństwo i wiernych przed biskupami „zdrajcami" i wzywał do walki z unią[11]. Obok księcia Ostrogskiego przeciwko unii wystąpiły środowiska zakonne, bractwa cerkiewne, a zwłaszcza wileńskie bractwo stauropigialne. Jego duchowni – Wasyl, Herasim i dydaskał Stefan Zyzani rozwinęli polemikę antyunijną. Zyzani napisał antyunijną rozprawę *Księga Cyryla o Antychryście*, która odbiła się szerokim echem w środowisku prawosławnym. Praca ukazała się przed wyjazdem Terleckiego i Pocieja do Rzymu. Pod jej wpływem duchowieństwo zebrane w 1595 roku w Nowogródku wyklęło rzekomych „zdrajców Cerkwi"[12]. Na soborze w Nowogródku 27 stycznia 1596 roku Stefan Zyzanii został pozbawiony godności duchownego i odłączony od Cerkwi[13]. Decyzja soboru biskupów wywołała protesty bractwa wileńskiego, które nie patrząc na karę, wydało w swej typografii 12 lutego 1596 roku pracę Laurencjusza Zyzaniego-Tustanowskiego *Грамматика словеньска совершеннаго искуства осми чястій слова, иныхъ нуждныхъ. Новосъставлена*[14].

8 Ibidem, nr 68.

9 Ibidem, nr 70.

10 Ibidem, nr 78 i 79.

11 *Акты издаваемые Виленскою археографическою коммисіею, высочайше учрежденною для разбора древнихъ актовъ въ Вильнѣ*, т. V, Вильна 1871, s. 595.

12 АЗР, т. IV, nr 91.

13 АЗР, т. IV, nr 91, s. 125; K. Chodynicki, op. cit., s. 319.

14 W tym samym roku bractwo wydało „azbukę" słowiańską: *Наука ку читаню и разуменю писма славенскаго*, Stefan Zyzani przygotował część katechetyczną tej pracy: *Стефана Зизанія изложеніе о православной*

W odpowiedzi Zygmunt III skazał na banicję duchownych wileńskich. Ci z kolei odwołali się do trybunału litewskiego, który wezwał metropolitę i biskupów na sąd. Król, pomimo protestów księcia Ostrogskiego i szlachty ruskiej, zmienił postanowienie trybunału litewskiego, bowiem według monarchy nie mógł on wypowiadać się w sprawach duchownych. Decyzja królewska wywołała rozruchy wyznaniowe w Wilnie[15]. Na początku 1595 roku Stefan Zyzani zmuszony był porzucić funkcję rektora szkoły brackiej. Dopiero 8 października 1596 roku mocą decyzji soboru antyunijnego w Brześciu przywrócono status kaznodziei Stefanowi Zyzaniemu, a duchownym Wasylowi i Herasimowi możliwość odprawiania nabożeństw[16].

Chwiejne stanowisko wobec unii zajmował metropolita Michał Rahoza. W liście pasterskim z 1 września 1595 roku zapewniał wiernych, że nie będzie wprowadzał nowych obrzędów cerkiewnych, ponadto zachęcał ich do obrony wiary prawosławnej. Metropolita ponownie zaprzeczył, że brał udział w unijnych rokowaniach[17]. Dwulicowość metropolity kijowskiego w pełni ujawniła się dopiero na synodzie brzeskim 1596 roku. Zanim do niego doszło, wyposażeni w pełnomocnictwa episkopatu i króla Hipacy Pociej i Cyryl Terlecki udali się do Rzymu. Przybyli do Stolicy Apostolskiej w listopadzie 1595 roku ruscy biskupi przedłożyli zestawione na synodzie 32 artykuły, warunkujące ewentualne przyjęcie unii. Domagano się w Rzymie akceptacji tradycji i tożsamości. Papież Klemens VIII powołał specjalną komisję do rozpatrzenia postawionych przez Rusinów warunków. Komisja stwierdziła, że skoro przynależność do Kościoła rzymskiego jest konieczna do zbawienia, nie może podlegać żadnym warunkom wstępnym. Biskupi ruscy musieli ustąpić wobec bezkompromisowej postawy Rzymu. W rezultacie 23 grudnia 1595 roku Ostafi Wołowicz, kanonik katedry wileńskiej, odczytał w imieniu biskupów ruskich ich synodalne posłanie do papieża z prośbą o przyjęcie Kościoła prawosławnego w Rzeczypospolitej pod jurysdykcję Stolicy Apostolskiej. Następnie, przybyli do Rzymu biskupi ruscy złożyli papieżowi Klemensowi VIII katolickie wyznanie wiary. W tym samym dniu papież ogłosił bullę *Magnus Dominus et laudabilis nimis*, informującą świat katolicki o przystąpieniu Rusinów do unii[18]. Według bulli biskupi ruscy sami doszli do wniosku, że „nie byli członkami Ciała Chrystusowego, którym jest Kościół, ponieważ brakowało im więzi z widzialną głową Jego Kościoła – z najwyższym biskupem rzymskim". Z tego też powodu „postanowili powrócić do Kościoła Rzymskiego, matki ich i wszystkich wiernych, wrócić do biskupa rzymskiego, zastępcy Chrystusa na ziemi, wspólnego Ojca

вере. Короткимъ пытаніемъ и отповеданием для латвейшого вырозуменя христіанскимъ детемъ, autorem części gramatycznej był jego brat, Laurencjusz: *Лексисъ, сиречъ реченія, Въ кратце събранны*.

15 АЗР, t. IV, nr 98–99, 101.

16 АЗР, т. IV, nr 105, s. 142–144; L. Ćwikła, *Działalność edukacyjna prawosławnych bractw cerkiewnych w Rzeczypospolitej w XVI–XVII wieku*, „Roczniki Nauk Społecznych", t. XXXII (2004), z. 2, s. 110.

17 АЗР, т. IV, nr 83.

18 M. Harasiewicz, *Annales Ecclesiae Ruthenae*, Leopoli 1862, s. 193–194, 202–214; A. Theiner, *Vetera Monumenta Poloniae et Lithuaniae*, t. III (1585–1696), Romae 1863, s. 232–249.

i Pasterza całego ludu chrześcijańskiego”[19]. W końcowym wyznaniu wiary biskupi ruscy zobowiązali się zachować „prawdziwą wiarę katolicką, poza którą nikt nie może być zbawiony”. Ta formuła została zaczerpnięta z trydenckiego wyznania wiary, wprowadzonego również w 1575 roku dla Greków przez papieża Grzegorza XIII. Aksjomat *extra Ecclesiam Romanam nulla salus* stał się w woli papieża Urbana VIII częścią tekstu zaprzysiężenia nowych biskupów unickich[20].

Pojawia się pytanie, co oznaczał ów akt złożony papieżowi przez biskupów ruskich? Z perspektywy rzymskiej Rusini zostali wcieleni – jako indywidualni chrześcijanie – do Kościoła rzymskiego pod przewodnictwem papieża. Akt ten nie przywracał więc sakramentalnej jedności Rzymu z Kościołem prawosławnym w Rzeczypospolitej. Unia została zredukowana do prawno-kościelnego aktu poddania się władzy papieża. Uznano przy tym, że prawosławni przed unią z Rzymem pozostawali poza prawdziwym Kościołem i dopiero uznanie przez nich jurysdykcji papieża otwierało drogę do zbawienia. Bulla *Magnus Dominus* jednoznacznie stwierdzała, że biskupi ruscy zostali przyjęci do wspólnoty z Kościołem rzymskim nie jako Kościół siostrzany, ale jako jednostki przychodzące z zewnątrz Kościoła, na indywidualną prośbę o zjednoczenie. W akcie nie wspomniano o synodalnej decyzji biskupów w sprawie unii. Inne były oczekiwania i wizje unii ze strony władyków ruskich, którzy zderzyli się z rzymskim dyktatem. Zamiast dyskusji o warunkach unii zostali zmuszeni do zastosowania rzymskiego modelu zjednoczenia, ukształtowanego w duchu soteriologicznego ekskluzywizmu[21].

Po wizycie władyków ruskich w Rzymie papież wysłał listy do króla i episkopatu łacińskiego z prośbą o pomoc biskupom w zorganizowaniu synodu unijnego. Tymczasem, mimo uznania obediencji papieża i złożenia katolickiego wyznania wiary, metropolita Rahoza nadal zachowywał dwuznaczną postawę, odżegnując się publicznie od działalności Pocieja i Terleckiego. Przeciwko tym ostatnim wystąpiła szlachta i duchowieństwo prawosławne. Na sejmie warszawskim w maju 1596 roku książę Konstanty Ostrogski ogłosił, że nie uznaje Pocieja i Terleckiego za swych biskupów. Prawosławni zaprotestowali przeciwko naruszaniu praw ludności „wiary greckiej”[22]. Autor *Latopisu hustyńskiego* pisał:

> Roku 7104 (1596) na sejmie panowie ruscy i szlachta cała, i niektórzy z heretyków nie chcieli niczego na sejmie począć, dopóki zaś Ruś w wierze uspokojona nie będzie. Lecz biskupi [katoliccy – A. M.] i jezuici pomagali Cyrylowi Terleckiemu i Hipacemu Pociejowi. Król zaś, chcąc pokój w swojej ziemi mieć nakazał metropolicie z całej Rusi zebrać sobór, października 6-go w Brześciu Litewskim, aby tam w sprawie wiary mogli się pogodzić i do połączenia dojść[23].

---

19 *Documenta Unionis Berestensis eiusque auctorum (1590–1600),* Collegit P. Athanasius G. Welykyj OSBM, Romae 1970, s. 217–219.

20 W. Hryniewicz, *Przeszłość zostawić Bogu. Unia i uniatyzm w perspektywie ekumenicznej*, Opole 1995, s. 61–62.

21 Ibidem, s. 66; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w dawnej Rzeczypospolitej*, Białystok 2001, s. 61.

22 *Архивъ Югозападной Россiи, издаваемый временною коммиссiею для разбора древнихъ актовъ, высочайше учрежденною при Кiевскомъ Военномъ, Подольскомъ и Волынскомъ генералъ-губернаторѣ* [dalej: АЮЗР], ч. 1, т. I, Кiевъ 1859, nr 123.

23 F. Sielicki, *Kroniki staroruskie*, Warszawa 1987, s. 260.

Realizując ustalenia zawarte w projekcie unijnym, Zygmunt III Waza orędziem z 14 czerwca 1596 roku wezwał duchowieństwo i wiernych Kościoła prawosławnego do odbycia synodu i uroczystego ogłoszenia jedności Kościoła rzymskiego z greckim. Metropolita Rahoza, zgodnie z orędziem królewskim, w posłaniu z dnia 21 sierpnia zwoływał synod do Brześcia na 6 października 1596 roku[24]. Pociej i Terlecki wykorzystali okres przed synodalny do wzmożonej agitacji wśród duchowieństwa i szlachty ruskiej. Pomagali im duchowni łacińscy, a zwłaszcza jezuici. Przeciwko przygotowywanemu synodowi wypowiedzieli się: patriarcha aleksandryjski Melecjusz Pigas, jego wysłannik egzarcha Cyryl Lukarys, protosyngel (protosynkellos) tronu patriarszego w Konstantynopolu Nicefor, a w kraju większość duchowieństwa i wiernych Kościoła prawosławnego. W liście do księcia Ostrogskiego z 30 sierpnia 1596 roku patriarcha Melecjusz Pigas wezwał wszystkich świeckich i duchownych do odrzucenia unii[25]. Strona prawosławna, przeciwna unii, postanowiła uczestniczyć w synodzie prosząc króla o zgodę na udział w nim innowierców i egzarchy Nicefora. Prawosławni prosili też panującego o możliwość odwołania się do sejmu, gdyby obrady zakończyły się niepowodzeniem i nie przyjęto żadnego stanowiska w sprawie unii. Monarcha wyraził zgodę na udział w synodzie innowierców, ale odrzucił pozostałe postulaty prawosławnych. Król zasłaniał się swoją niekompetencją i podejrzeniami o szpiegostwo wysuwanymi wobec Nicefora. Równocześnie Zygmunt III Waza wydelegował na synod brzeski wojewodę trockiego Mikołaja Krzysztofa Radziwiłła, kanclerza Wielkiego Księstwa Litewskiego Lwa Sapiehę, podskarbiego i pisarza ziemskiego Wielkiego Księstwa Litewskiego Dymitra Chaleckiego.

W dniu otwarcia synodu przybyli do obozu prounijnego, oprócz wymienionych wysłanników królewskich, przedstawiciele Kościoła katolickiego: arcybiskup lwowski Dymitr Solikowski, biskup łucki Bernard Maciejowski, legaci papiescy i teolodzy jezuiccy: Piotr Skarga, Justyn Rab i Marcin Laterna. Powitała ich większa część episkopatu ruskiego z nielicznymi przedstawicielami duchowieństwa i wiernych.

O wiele liczniejszy był na synodzie obóz przeciwników unii. W jego skład weszli biskupi: lwowski Gedeon Bałaban i przemyski Michał Kopysteński, egzarcha patriarchy carogrodzkiego Nicefor, egzarcha patriarchy aleksandryjskiego Cyryl Lukaris, metropolita belgradzki Łukasz, kilku biskupów i archimandrytów spoza granic Rzeczypospolitej. W obozie prawosławnym przebywało również dziesięciu archimandrytów (kijowsko-pieczerski, supraski, piński, dermański, dubieński, drohobuski, ławryszowski, peresopnicki, stepański i smoleński), szesnastu protoprezbiterów i ponad dwustu przedstawicieli niższego kleru. Wśród świeckich na synodzie znaleźli się: książę Konstanty Ostrogski, jego syn, wojewoda wołyński Aleksander, kniaź Jerzy Drucki-Horski, kasztelan nowogródzki Aleksander Połubiński, stolnik wołyński Andrzej Bohowityn, podkomorzy kamieniecki Adam Bohowityn sędzia

24 АЮЗР, ч. 1, т. I, nr 120, s. 501–504; АЗР, т. IV, nr 100, s. 85.

25 И. И. Малышевский, *Александрійскій патріархъ Мелетій Пигасъ и его участіе въ дѣлахъ русской церкви*, t. 1, Кіевъ 1872, s. 28–44.

ziemi łuckiej Fiodor Czaplicz, cześnik łucki Fiodor Rudecki, sędzia grodzki wołyński Demian Hulewicz i inni. Z miast najwięcej przedstawicieli przysłały bractwa cerkiewne: wileńskie (8), bielskie (5), lwowskie (3). Ponadto przybyła duża grupa przedstawicieli szlachty prawosławnej i mieszczan z 15 okręgów miejskich i powiatów: lwowskiego (3), wileńskiego (4), bielskiego, pińskiego, brzeskiego, podhajeckiego, halickiego, kijowskiego, skalskiego, bracławskiego, kamienieckiego, włodzimierskiego, mińskiego, słuckiego i łuckiego[26]. Skład uczestników obu synodów czynił, zgodnie z prawem kanonicznym Cerkwi, jedynie legalnym i prawomocnym w podejmowaniu decyzji obóz antyunijny.

Członkowie bractwa wileńskiego, uczestniczący w synodzie prawosławnym w Brześciu, w 1596 roku: Gabriel Daszkowicz, Iwan Wasilowicz, Izaak Kononowicz, Hrehory Zdanowicz, Iwan Karpowicz, Prokop Strzyludowicz, Lewon Iwanowicz, Iwan Andrzejewicz zdecydowanie odrzucili unię kościelną i ją potępili[27].

Kościół prawosławny w Rzeczypospolitej był jurysdykcyjnie zależny od patriarchy konstantynopolitańskiego. Cerkiew ruską z bizantyjską łączyła jedność kanoniczna. Przybyły więc na synod Nicefor posiadał wszelkie kompetencje, ażeby sprawować zarząd nad Cerkwią prawosławną w Rzeczypospolitej. Pełnomocnictwa takie otrzymał w 1592 roku od patriarchy Jeremiasza II, obejmując godność protosyngla tronu patriarszego, tj. zastępcy patriarchy. Kompetencje te nie zostały mu cofnięte po śmierci zwierzchnika Kościoła bizantyjskiego. Na mocy tomosu synodalnego egzarcha Nicefor posiadał prawo przewodniczenia na synodach lokalnych Kościoła prawosławnego w Polsce, nawet w wypadku obecności metropolity kijowskiego. Godność egzarchy patriarszego i podobne kompetencje posiadał Cyryl Lukaris, późniejszy patriarcha aleksandryjski. Biskupi, którzy samowolnie opuścili Kościół prawosławny i zerwali więzy z patriarchatem, ściągnęli na siebie kanoniczne wyłączenie. Argument ten posiadał moralne znaczenie dla uczestników soboru prawosławnego. Sobór prawosławny w Brześciu miał znamiona soboru lokalnego i był reprezentowany przez duchowieństwo i świeckich. Udział laikatu i duchowieństwa różnego szczebla był nie tylko praktyką kościelną, ale wręcz tradycyjnym prawem Cerkwi prawosławnej, potwierdzonym przez patriarchów. Synod prounijny, odrzucając prawny udział elementu świeckiego, odrzucił zasadniczą

---

26 *Ekthesis albo krótkie zebranie spraw, które się działy na partykularnym, to jest pomiastnym synodzie w Brześciu Litewskim*, Kraków 1597; przedruk w: *Русская историческая библіотека*, т. XIX: Памятники полемической литературы въ Западной Руси, ч. 3, Петербургъ 1903, kol. 334–340, 357–358. Por. także wydanie *Ekthesis* w opracowaniu Janusza Bylińskiego i Józefa Długosza, Wrocław 1995, s. 36–45, 54–56; M. Broniewski, *Apokrisis abo odpowiedź na książki o synodzie brzeskim 1596*, oprac. J. Długosz i J. Byliński, Wrocław 1994; druk dokumentu również w: *Русская историческая библіотека*, т. VII: Памятники полемической литературы въ Западной Руси, ч. 2, Санктпетербургъ 1882, s. 1033–1051, H. Pociej, *Antirresis abo apologija przeciwko Krzysztofowi Philaletowi, który niedawno wydał książki imieniem starożytnej Rusi religiej greckiej przeciw książkom o synodzie brzeskim napisanym w Roku Pańskim 1597,* oprac. J. Byliński i J. Długosz, Wrocław 1997; *Documenta Unionis Berestensis,* s. 341–344; P. Skarga, *Synod brzeski i obrona synodu brzeskiego,* Kraków 1597; przedruk piątego wydania w: *O jedności Kościoła Bożego pod jednym pasterzem […] oraz synod brzeski i obrona synodu brzeskiego*, oprac. S. Załęski, Kraków 1885, s. 235–292; wersja z wydania Kraków 1610, por. *Русская историческая библіотека*, т. XIX, s. 183–328.

27 *Ekthesis albo krótkie zebranie spraw…*, s. 55–56.

cechę ustroju Cerkwi prawosławnej – soborowość. Synod ten przyjął pogląd Kościoła łacińskiego, że sprawa unii leży wyłącznie w kompetencji biskupów. Zasada ta była niezgodna z ustrojem wewnętrznym Kościoła wschodniego[28].

Strona prawosławna po przybyciu na synod zwróciła się do metropolity z prośbą o informację w sprawie porządku obrad. Wobec zamknięcia przez miejscowego ordynariusza Hipacego Pocieja cerkwi obóz antyunijny zebrał się w kamienicy Rajskiego, stałej rezydencji księcia Konstantego Ostrogskiego w Brześciu, i wystosował zaproszenie do metropolity Michała Rahozy do udziału w synodzie prawosławnym. W odpowiedzi metropolita wzywał przybyłych prawosławnych do przyjęcia unii i podjęcia wspólnych obrad z przedstawicielami duchowieństwa łacińskiego. W tej sytuacji, za zgodą soboru, 17 października 1596 roku protosyngel patriarszy Nicefor podjął decyzję o pozbawieniu funkcji i godności duchownych tych biskupów, którzy przeszli pod jurysdykcję papieską. O pozbawieniu stanowisk biskupich poinformowano synod prounijny pisemnie. Nicefor uzasadnił swoje postanowienie tym, iż metropolita i biskupi sprzeniewierzyli się przysiędze złożonej na wierność patriarsze, wystąpili przeciwko postanowieniom soborów powszechnych, które zabraniały biskupom przechodzenia spod jurysdykcji jednego patriarchy do drugiego oraz tym, że bez zezwolenia patriarchy władycy ci podjęli decyzję w sprawie zjednoczenia Kościołów, chociaż mogła być ona podjęta jedynie poprzez sobór powszechny. Ponadto Nicefor motywował swoją decyzję niestawieniem się biskupów na potrójne wezwanie soboru. Następnie przypomniał, iż unia została zawarta bez zgody duchowieństwa i wiernych[29]. Argumenty Nicefora miały istotne znaczenie dla prawosławnych, którzy szukali poparcia w obronie swych praw. Na soborze podkreślono nie tylko swoją zależność od władzy patriarchatu konstantynopolitańskiego, ale jego legalność i zgodność z kanonami Kościoła wschodniego. Oprócz ekskomuniki biskupów unickich sobór prawosławny

28 В. Антонович, *Предисловие*, [в:] *Архивъ Юго-Западной Россіи, издаваемый временною коммиссіею для разбора древнихъ актовъ, высочайше учрежденною при Кіевскомъ, Подольскомъ и Волынскомъ генералъ-губернаторѣ*, ч. 1, т. IV, Кіевъ 1871, s. 2; О. Лотоцький, *Українські джерела церковного права, Варшава 1931*, s. 119–120; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w dawnej Rzeczypospolitej*…, s. 63.

29 Autor latopisu hustyńskiego tak opisywał obrady synodu i pozbawienie katedr biskupów-unitów: „Gdy zaś nadszedł wyznaczony czas soboru, metropolita i inni jego stronnicy nie tylko nie chcieli z prawosławnymi soborować, ale nawet cerkwi nie dali im na soborowanie. Prawosławni zaś nie mogąc mieć cerkwi, zasiedli do soboru według swego obyczaju w domu jednym wielkim, którym przewodniczył najmądrzejszy w teologii didaskal Nicefor, protosyngel i egzarcha od najświętszego Jeremiasza, patriarchy tronu Konstantynogradu, z wyżej wymienionymi biskupami i archimandrytami i innymi osobami, tam zaś panowie i szlachta, i posłowie powiatowi. I przez trzy dni soborowali i posyłali prosząc do siebie na sobór metropolitę z innymi jego biskupami. Oni zaś, wedle nauczania biskupów [katolickich – A. M.] i jezuitów, nie szli na sobór do prawosławnych. Nicefor zaś, mając zupełną władzę od najświętszego patriarchy, ze wszystkimi wyżej wymienionymi hierarchami i z całym soborem, czwartego dnia soboru, października 10-tego Michała Rahozę metropolitę ze wszystkimi jego zwolennikami unitami z godności hierarszej, jako krzywoprzysięzców patriarszych zdjęli i klątwie oddali. Do tego zaś i protestację w grodzie Brzeskim o nieposłuszeństwie na nich zanieśli. To zaś było października 10-tego roku 1596", F. Sielicki, op. cit., s. 261. Archimandryta kijowski Nicefor Tur przedstawił instrukcje sejmikowe, pochodzące głównie z Rusi Koronnej, nakazujące pozbawienie godności tych duchownych, którzy nie uznają władzy patriarszej i starego kalendarza gwarantowanego prawosławnym przez króla Stefana Batorego. Ponadto instrukcje stwierdzały, że synod partykularny w Brześciu nie jest uprawniony do rozstrzygania takich spraw jak zjednoczenie Kościołów. Kwestię tę można rozstrzygnąć tylko za zgodą patriarchów i całego Kościoła wschodniego, АЮЗР, ч. 1, т. I, s. 509–517; АЗР, т. IV, nr 106, s. 145.

uchwalił rehabilitację duchownych wileńskich: Wasyla, Herasyma i Stefana Zyzaniego[30]. Oficjalne ogłoszenie przyjęcia obediencji papieskiej przez ruskich biskupów nastąpiło 8 października 1596 r. Dzień później Michał Rahoza w imieniu synodu unijnego wyklął biskupów Bałabana i Kopysteńskiego oraz pozostałych uczestników soboru prawosławnego[31]. Postanowienia synodu unicko-katolickiego wywołało wiele protestów duchowieństwa i szlachty prawosławnej. Obie strony wysłały petycje do króla z prośbą o odsunięcie od godności i stanowisk przedstawicieli strony przeciwnej.

Ustalenia soboru prawosławnego zostały potwierdzone przez patriarchat w Konstantynopolu. Na miejsce biskupów ruskich, którzy przyjęli unię, powołano do kierowania Kościołem prawosławnym w Rzeczypospolitej tymczasowe kolegium. W jego skład weszli: mianowany egzarcha biskup lwowski Gedeon Bałaban, protosyngel Cyryl Lukarys i książę Konstanty Ostrogski. Zawarcie unii kościelnej podzieliło społeczność prawosławną na dwa obozy: prawosławny i unicki. Linia podziału nie pokrywała się z podziałem diecezjalnym czy administracyjnym. W obozie prawosławnym pozostała większa część duchowieństwa i wiernych z dwoma biskupami (przemyskim – Michałem Kopysteńskim i lwowskim – Gedeonem Bałabanem). Postanowienia synodu unijnego przyjęła większość byłej hierarchii cerkiewnej i część duchowieństwa. Duchowieństwo zakonne zajęło postawę antyunijną, a świeckie przeważnie opowiadało się za swymi biskupami, na co wskazuje udział wielu protopopów (namiestników) z diecezji lwowskiej i przemyskiej w soborze prawosławnym. Przeciwko unii wypowiedzieli się również liczni duchowni z diecezji, których ordynariusze podpisali akt unii kościelnej. Trzej protopopi: dubieński, ostropolski i konstantynowski wraz z prezbiterem z Ostroga znaleźli się w obozie prawosławnym, mimo że podlegali władyce łuckiemu. Wszyscy uznali świeckiego przywódcę prawosławnych księcia Konstantego Ostrogskiego i zaprotestowali przeciwko unii. Podobnie czwarty protopop (namiestnik) w tej diecezji – klewiński – miał swoją rezydencję w mieście stanowiącym własność prawosławnego księcia Jerzego Czartoryskiego i uczestniczył w soborze prawosławnym. Antyunijne stanowisko zajęli niektórzy protopopi eparchii metropolitalnej: słucki i zabłudowski. Pierwszy swoją siedzibę miał w dobrach prawosławnych Olelkowiczów, a drugi w dobrach kalwińskich Radziwiłłów. Protopop zabłudowski, Nestor Kuźmicz, wraz z prezbiterem Ignacym z Ostroga przewodniczył obradom soboru prawosławnego[32]. Podziały w środowisku niższego duchowieństwa były związane z polityką wyznaniową właściciela dóbr. Zasada *cuius regio eius religio* nie była jednak powszechnie stosowana. Przeciwko unii opowiedzieli się wszyscy obecni na synodzie posłowie szlachty prawosławnej z Korony i Wielkiego Księstwa Litewskiego. Mniejsza ilość przedstawicieli ruskiej szlachty z ziem litewskich była rezultatem wcześniejszej zmiany wyznania z prawosławnego na protestantyzm lub katolicyzm. Jednoznaczne stanowisko zajęli mieszczanie ruscy,

30 АЗР, т. IV, nr 111.

31 Na temat suspensy i złożenia z urzędu metropolity i biskupów–sygnatariuszy aktu unijnego por. *Ekthesis albo krótkie zebranie spraw…*, opr. J. Byliński, J. Długosz, s. 66–68; *Documenta Unionis Berestensis,* s. 336–338.

32 O postawie duchowieństwa podlaskiego wobec unii por. A. Mironowicz, *Podlaskie ośrodki i organizacje prawosławne…*, s. 115–129.

a zwłaszcza przedstawiciele bractw cerkiewnych, podpisując się gremialnie pod postanowieniami soboru prawosławnego. Włościaństwo nie miało określonego stanowiska wobec unii. Konserwatyzm bądź indyferentyzm religijny chłopstwa był efektem istniejącego ustroju i światopoglądu warstw szlacheckich[33].

Jeszcze w trakcie soboru brzeskiego obie strony – prawosławna i unicka – oskarżały się wzajemnie o bezpodstawność podjętych uchwał. Odwołując się do prawnych i dogmatycznych argumentów sobór prawosławny wystąpił do króla Zygmunta III z prośbą o pozbawienie godności duchownych tych biskupów, którzy do unii przystąpili. Przypomniano, że sobór nakazał nieuznawanie metropolity i biskupów unickich oraz nałożył na nich klątwy. Pominięto fakt, że również metropolita Michał Rahoza w imieniu synodu unijnego ekskomunikował władyków Bałabana i Kopysteńskiego oraz pozostałych uczestników soboru prawosławnego[34]. Podkreślono natomiast, że postanowienia synodu unicko-katolickiego były przyczyną licznych protestów duchowieństwa i szlachty prawosławnej. Zygmunt III Waza nie odpowiedział na apel strony prawosławnej. Wiadomość o unii król przyjął z zadowoleniem. W dokumencie wydanym dopiero 15 grudnia 1596 roku monarcha wyrażał radość z powodu zjednoczenia Kościołów i potępiał tych, którzy od unii odstąpili[35]. Taka sytuacja zapowiadała ostrą walkę na sejmach i sejmikach o status prawny obu odłamów Kościoła wschodniego.

Już na grudniowych sejmikach 1596 roku posłowie prawosławni zażądali zniesienia unii. Sejmik wileński przypominał, iż prawa i wolności prawosławnych zostały zaprzysiężone przez Zygmunta III i jego poprzedników[36]. W uzasadnieniu żądania przywrócenia praw Kościołowi prawosławnemu odwoływano się głównie do argumentów prawnych. Po raz pierwszy przed sejmem 1597 roku doszło do współpracy przywódcy obozu prawosławnego, księcia Konstantego Ostrogskiego, z liderem protestantów, Krzysztofem Radziwiłłem, w obronie tolerancji religijnej i praw Kościoła prawosławnego. Jeden z punktów uchwały sejmiku w Środzie, zdominowanego przez protestantów województw poznańskiego i kaliskiego, z dnia 12 stycznia 1597 roku, głosił: „Greckiej religiej ludzie, aby według praw swoich dawnych zachowani byli”[37]. Z kolei ustęp

33 L. Bieńkowski, *Organizacja Kościoła wschodniego w Polsce*, [w:] *Kościół w Polsce. Studia nad historią Kościoła Katolickiego w Polsce*, red. J. Kłoczowski, t. II, cz. 2, Kraków 1969, s. 840.

34 *CGIA Rosji*, Petersburg, f. 823, op. 1, nr 202, k. 1–2; f. 823, op. 1, nr 203–204. Przedruk w АЗР, т. IV, nr 103 i 108; *Uniwersał synodalny z 9 października 1596 roku*, АЮЗР, ч. 1, т. I, nr 123, s. 519–531; P. Skarga, *Synod brzeski i obrona synodu brzeskiego*; M. Broniewski, *Apokrisis albo odpowiedź na książki o synodzie brzeskim; Ekthesis albo krótkie zebranie spraw*, Kraków 1597; P. Athanasius, G. Welykyj, OSBM, *Documenta Unionis Berestensis eiusque auctorum (1590–1600)*, Romae 1970, nr 227, s. 336–338.

35 АЗР, т. IV, nr 114, s. 154–157. W tym czasie zarząd nad Cerkwią prawosławną spoczął w rękach trzech egzarchów patriarszych: księcia Konstantego Ostrogskiego i dwóch pozostałych przy prawosławiu biskupów. Michał Kopysteński zastąpił w kierownictwie Cerkwi egzarchę patriarchy aleksandryjskiego – protosyngla Cyryla Lukarysa, który został zmuszony do opuszczenia Rzeczypospolitej. W praktyce zarząd nad całym Kościołem prawosławnym sprawowali władycy Bałaban i Kopysteński poprzez podległych im protopopów i namiestników.

36 E. Opaliński, *Sejmiki szlacheckie wobec kwestii tolerancji religijnej w latach 1587–1648*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, t. XXXIV, 1989, s. 28–29.

37 Instrukcje sejmikowe z roku 1597, por. *Scriptores Rerum Polonicarum*, t. XX, wyd. E. Barwiński, Kraków 1907, pkt. 14. s. 348.

o prawosławiu w rezolucji sejmiku ziemi krakowskiej brzmiał: „Panowie greckiej religiej aby przy swoich starożytnych prawach, wolnościach i religiej wedle sumienia każdy swego został i wedle konfederacyej”[38]. Żądania prawosławnych zdecydowanie poparły sejmiki: proszowicki, średzki, łucki, chełmski, wiszeński, halicki, wileński, miński, trocki i wiłkomierski. Sejmik ziemi łuckiej, na którym obecny był książę Konstanty Ostrogski, wezwał do zniesienia z urzędów władyków unickich i zastąpienia ich prawosławnymi[39]. Nie wszystkie postulaty prawosławnych znalazły się w instrukcjach sejmikowych. Szlachta halicka skarżyła się 10 stycznia 1597 roku, że w wyniku manipulacji w trakcie trwania sejmiku usunięto z instrukcji punkty w sprawie „praw religii greckiej”[40]. Postawa antyunijna nie dominowała na wszystkich sejmikach. Posłowie powiatów nowogródzkiego, wołkowyskiego i witebskiego wystąpili w obronie biskupów unickich[41].

Na sejmie zwyczajnym w Warszawie (10 luty−25 marca 1597 r.) posłowie wiszeńscy, zgodnie z instrukcją z dnia 20 stycznia tego roku, domagali się, „by ludzie religii greckiej pozostawieni byli przy ich dawnych prawach i obrzędach”[42]. Wystąpienia posłów wymusiły na królu podjęcie w czasie obrad sejmu dyskusji o sprawach Cerkwi prawosławnej. W jej trakcie przygotowano projekt konstytucji, uwzględniający postulaty strony prawosławnej[43]. Do jej uchwalenia jednak nie doszło, albowiem obóz katolicko-unicki wniósł pod obrady sejmu sprawę Nicefora. Oskarżenie egzarchy o zdradę i szpiegostwo na rzecz Turcji było wymierzone w księcia Konstantego Ostrogskiego, występującego w obronie Cerkwi prawosławnej i miało na celu zdyskredytowanie go w oczach posłów opozycji antyunijnej[44]. Pojawienie się tego problemu na sejmie uniemożliwiło

38 Ibidem, s. 378.

39 „Potem do zaczęcia sprawy sejmowej nie przystępować, aż się pactom conventom we wszytkiem od J K Mci dosyć dostatecznie stanie, w czem się p.p. posłowie naszy z inszemi p.p. posłami tejże intencyi będących zgadzać i porozumiewać jako najpilniej mają, a to: w nieprzywiedzeni do kłótni generalnej konfederacyej, w przyjmowaniu i ciśnieniu do obcej zwierzchności i odmienienia religiej naród nasz Ruski. (...) Władykowie obcy, aby byli z urzędu zrzuceni, a inszy religiej Greckiej starożytnej aby nastawieni byli, czego jeśliby (...) nie odzierżeli, protestować się tak w kole wielkim jako i w dolnem i w grodzkiech powinni będą”, Ibidem, s. 397. Podobne postulaty zawierały instrukcje sejmików lidzkiego, słonimskiego i mińskiego, Ibidem, s. 412–422. O stosunku księcia Konstantego Ostrogskiego do unii por. K. Lewicki, op. cit.

40 *Akta grodzkie i ziemskie z czasów Rzeczypospolitej Polskiej z archiwum tzw. bernardyńskiego we Lwowie*, t. XXIV, *Lauda Sejmikowe Halickie 1575–1695*, wyd. A. Prochaska, Lwów 1931, s. 15.

41 *Scriptores Rerum Polonicarum…*, s. 421–422.

42 *Akta grodzkie i ziemskie…*, t. XX, *Lauda sejmikowe wiszeńskie,* wyd. A. Prochaska, Lwów 1909, s. 100. Na sejmie tym poruszono problem reaktywowania hierarchii prawosławnej. Por. A. Ammann, op. cit., s. 212–214; J. Woliński, *Polska i Kościół prawosławny. Zarys historyczny,* Lwów 1936, s. 63–68.

43 *Chronologia Sejmu Generalnego w Warszawie 1597 r*., GPB w Petersburgu. Oddział Rękopisów POL., f. IV, nr 241; *Scriptores Rerum Polonicarum…*, t. XX: *Diariusze sejmowe 1597 roku*.

44 W sprawie Nicefora i jego działalności w Polsce por. И. Малышевский, op. cit., s. 252–259; П. Жукович, *Къ вопросу о виновности экзарха Никифора, предсѣдателя Брестскаго православнаго собора, въ турецкомъ шпіонствѣ*, „Христіанское Чтеніе”, 1889, т. III, s. 573–583; K. Tyszkowski, *Stosunki ks. Konstantego Ostrogskiego z Michałem, hospodarem multańskim*, [w:] *Księga pamiątkowa ku czci prof. O. Balzera*, t. II, Lwów 1925; K. Chodynicki, op. cit., s. 323–335, 367–370; O. Halecki, *Unia brzeska w świetle współczesnych świadectw greckich*, [w:] *Sacrum Poloniae Millenium*, t. I, Rzym 1954, s. 81–85; A. Jobert, *De Luther à Mohila. La Pologne dans la crise de la Chrétienté 1517–1648*, Paris 1974, s. 341–343; A. Mironowicz, *Podlaskie ośrodki i organizacje prawosławne*…, s. 131–133. Wyjaśnieniem sprawy Nicefora zajął się T. Kempa, *Proces Nicefora na sejmie w Warszawie w 1597 r.*, [w:] *Europa Orientalis. Polska i jej wschodni sąsiedzi od średniowiecza*

uchwalenie korzystnej dla strony prawosławnej konstytucji. Polityczna akcja przeciwników prawosławia wywołała wątpliwości nawet wśród szlachty polskiej. Poseł gdański Henryk Marschalk relacjonował, „że z dobrego źródła dowiedział się, że oskarżenie wołoskie zostało przygotowane w Polsce i że posłom wołoskim nakazano obwinić Nicefora”[45]. Autor relacji zwracał uwagę, że Nicefor podlegał władzy patriarszej, a całe oskarżenie zostało sfałszowane. W związku z tą sprawą stało się jasne, że problem statusu Cerkwi prawosławnej i unickiej będzie w pierwszej połowie XVII wieku stałym tematem obrad sejmu, a kwestie wyznaniowe częstą przyczyną konfliktów politycznych[46].

Z powyższego wynika, ze zdecydowana większość społeczności prawosławnej: duchowieństwo i wierni zdecydowanie odrzucili ideę unii brzeskiej. Postawa taka była jednoznaczna zarówno w czasie przygotowania soborów brzeskich, w trakcie obrad soboru antyunijnego i po jego zakończeniu. Należy też podkreślić, że świeccy prawosławni (magnateria, szlachta i przedstawiciele bractw cerkiewnych) wpłynęli w istotny sposób na stosunek większości duchowieństwa do unii z Kościołem łacińskim.

SUMMARY

Antoni Mironowicz

Clergy and Lay People Against the Church Union at the Brest Councils in 1596

Keywords: Brest Council, church union. Orthodox church

The vast majority of the Orthodox community: the clergy and the faithful strongly rejected the idea of the Brest union. Such an attitude was unambiguous both during the preparation of the Councils of Brest, during the sessions of the anti-union Council and after its end. It should also be emphasized that secular Orthodox (magnates, nobles and representatives of church brotherhoods) significantly influenced the attitude of the majority of the clergy to the ecclesiastical union with the Latin Church.

po współczesność. Księga pamiątkowa z okazji 65 rocznicy urodzin profesora Stanisława Alexandrowicza, red. Z. Karpus, Toruń 1996, s. 145–168. Na temat również: A. Borkowski, *Egzarcha tronu patriarszego Konstantynopola Nicefor Parasches-Kantakuzen*, [w:] Idem, *Patriarchaty Wschodu w dziejach Rzeczypospolitej (1583–1601)*, Białystok 2014, s. 155–186; M. Dżega, *Obrońca wiary niechcianej. Życie i działalność egzarchy tronu patriarszego Konstantynopola Arcydiakona Nikifora Paraschesa-Kantakuzena (1537–1599)*, Warszawa 2014.

45 *Scriptores Rerum Polonicarum…*, s. 477–478.

46 П. Орловскій, *Кіевскій собор въ 1629 году*, „Кіевская старина”, 1905, год. 24, т. XC, юль–август, s. 166–173; П. Жукович, *Сеймовая борьба православнаго западнорусскаго дворянства съ церковной уніей (до 1609 г.)*, Санктпетербургъ 1901, s. 381–383; J. Pelesz, op. cit., t. II, s. 145–148; Макарій (Булгаков), *Исторія Русской Церкви*, т. XI, s. 242–264; M. Грушевський, op. cit., s. 426–437; Д. Дорошенко, *Нарис історії України*, т. I, Варшава 1932, s. 206–207; K. Chodynicki, op. cit., s. 425–429; J. Woliński, *Polska i Kościół prawosławny…*, s. 72–73; W. Tomkiewicz, *Cerkiew dyzunicka w dawnej Rzeczypospolitej Polskiej 1596–1795*, „Przegląd Powszechny”, t. CIC, 1921–1922, s. 161–163; L. Bieńkowski, op. cit., s. 843–844; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w dawnej Rzeczypospolitej…*, s. 80–82.

Marcin Mironowicz
Uniwersytet w Białymstoku

Struktura społeczno-zawodowa członków wileńskiego bractwa Św. Trójcy między XVI–XVII wiekiem*

Słowa kluczowe: prawosławie, Wilno, prawosławne bractwo

Rozwój bractw cerkiewnych w miastach Wielkiego Księstwa Litewskiego był związany ze wzrostem politycznego znaczenia mieszczaństwa z miast lokowanych na prawie magdeburskim oraz ze wzrostem świadomości religijnej wśród społeczności ruskiej. Posiadanie zalegalizowanej organizacji cerkiewnej pozwalało członkom bractw występować w obronie swych interesów, walczyć o zachowanie ruskiej kultury i praw prawosławnej ludności oraz o równouprawnienie z katolikami[1].

Głównym celem działalności bractw było dążenie do uzdrowienia sytuacji w Kościele prawosławnym. Hasła reformacyjne i kontrreformacyjne dały impuls do odrodzenia życia umysłowego. Rolę bractw w tym procesie docenił patriarcha antiocheński Joachim V[2]. W styczniu 1586 roku, w drodze powrotnej z Moskwy, hierarcha zatrzymał się we Lwowie i zreformował bractwo lwowskie, nadając mu nowy statut. W ten sposób konfraternia została wzmocniona i przygotowana do zainicjowania odnowy Kościoła prawosławnego.

W 1584 roku w Wilnie zostało utworzone prawosławne bractwo św. Trójcy[3]. W brackim dokumencie ΣΥΝΟΨΙΣ, *albo krotkie spisanie praw, przywileiow, świebod y wolności* pod rokiem 1584 znajduje się zapis, wskazujący na oficjalne wsparcie dla tej instytucji ze strony ówczesnego metropolity kijowskiego: „naypierwiey tego roku Metropolit

* Praca naukowa finansowana ze środków Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego przyznanych w ramach dotacji na badania naukowe lub prace rozwojowe oraz zadania z nimi związane, służące rozwojowi młodych naukowców oraz uczestników studiów doktoranckich w latach 2018–2019.

1 A. Mironowicz, *Bractwa cerkiewne w Rzeczypospolitej*, Białystok 2003, s. 17.

2 Joachim V (?–1592). Na temat pobytu patriarchy na terenie Rzeczypospolitej, por. np. Б. Н. Флоря, *Восточные патриархи и западнорусская церковь*, [w:] *Брестская уния 1596 г. и общественно-политическая борьба на Украине и в Белоруссии в конце XVI – начале XVII в.*, ч. 1: *Брестская уния 1569 г. Исторические причины*, Москва 1996, s. 117–130; B.A. Gudziak, *Kryzys i reforma. Metropolia kijowska, patriarchat Konstantynopola i geneza unii brzeskiej*, Lublin 2008, s. 231–239; K. Kuczara, *Działalność Joachima V na rzecz poprawy materialnej i duchowej Kościoła prawosławnego w Rzeczypospolitej*, [w:] *Od Kijowa do Rzymu. Z dziejów stosunków Rzeczypospolitej ze Stolicą Apostolską i Ukrainą*, red. M.R. Drozdowski, W. Walczak, K. Wiszowata-Walczak, Białystok 2012, s. 685–692; idem, *Grecy w Kościołach wschodnich w Rzeczypospolitej (1585–1621)*, Poznań 2012, s. 60–68; A. Borkowski, *Patriarchaty Wschodu w dziejach Rzeczypospolitej (1583–1601)*, Białystok 2014, s. 35–50.

3 T. Kempa, W*ileńskie bractwo Św. Ducha jako centrum obrony prawosławia w Wielkim Księstwie Litewskim w końcu XVI i pierwszej połowie XVII w.,* „Białoruskie Zeszyty Historyczne", nr 21, 2004, s. 47–69.

Onisiphor Dziewoczka bractwo nasze założył, porządki napisane podał, z podpisem ręki swey y przełożeniem pieczęci Metropolitańskiey approbował”[4].

W 1588 roku w oparciu o statut lwowski konfraternia w Wilnie wydrukowała swój własny porządek organizacyjny pod nazwą *Чин братства виленского*. W maju 1588 roku trzydzieści jego egzemplarzy wysłano do bractwa lwowskiego[5]. W dniu 3 czerwca 1588 roku bractwo uzyskało potwierdzenie statutu od przebywającego w Wilnie patriarchy konstantynopolitańskiego Jeremiasza II[6], na zasadach zawartych we wspomnianym wyżej dokumencie wydanym w Wilnie. Hierarcha podniósł bractwo wileńskie do rangi stauropigii, a zatem podporządkował jurysdykcyjnie bezpośredniej władzy patriarszej, wyłączając spod obediencji miejscowych biskupów. Dzięki temu przywilejowi bractwo mogło zarządzać monasterem brackim, decydować o wyborze jego archimandryty i kaznodziei. Przełożeni brackich monasterów opuszczając klasztor musieli informować o tym starszyznę konfraterni, a wszelkie zmiany w życiu wewnętrznym mniszej wspólnoty wymagały konsultacji z przedstawicielami bractwa. Konfraternia była również odpowiedzialna za życie religijne wiernych. Przywilej patriarszy i nowy statut bracki z 21 lipca 1589 roku został potwierdzony przez króla Zygmunta III Wazę. Monarcha uwolnił bractwo spod jurysdykcji władz miejskich i sądowych oraz wziął na siebie obowiązek patronatu nad bractwami: „мы Гдрь яко обороньца вшелякихъ добръ духовных и братствъ церковных справедливость чинити будемъ”[7]. W przywileju wskazano, że zebrania konfraterni wileńskiej mają

4 ΣΥΝΟΨΙΣ, *albo krotkie spisanie praw, przywileiow, świebod y wolności od naiaśniejszych św. pamięci Krolow Ich Miłości Polskich, y Wielkich Xiążąt W. X. L. y Ruskiego, et. caet., et caet. Przezacnemu starowiecznemu narodowi Ruskiemu, pod posłuszeństwem św. Oyca Patriarchy Konstantinopolskiego stale y nieodmiennie od okrzczenia się swojego trwającemu nadanych i poprzysiężonych*, [w:] *Архивъ Юго-Западной Россіи, издаваемый временною коммиссіею для разбора древнихъ актовъ, состоящей при Кіевскомъ, Подольскомъ и Волынскомъ генералъ-губернаторѣ*, ч. 1, т. VII, Кіевъ 1887, s. 548.

5 *Акты, относящіеся къ исторіи Западной Россіи, собранные и изданные Археографическою коммиссіею*, т. IV, Санктпетербургъ 1851 т. IV, nr 4, s. 5–6 (dalej: АЗР).

6 Jeremiasz II Tranos (1536–1595) – patriarcha konstantynopolitański w latach 1572–1579, 1580–1584 oraz 1586–1595. Gruntownie wykształcony. Studiował w Akademii Patriarszej w Konstantynopolu. W 1572 roku po raz pierwszy został patriarchą. Nawiązał kontakty z luteranami m.in. protestanckimi teologami z Tybingi. W 1582 roku wezwał do odrzucenia kalendarza gregoriańskiego. Był dwukrotnie pozbawiony urzędu, na który wybierano go ponownie w krótkich odstępach czasowych. W 1587 roku po zesłaniu na wyspę Rodos, został wybrany po raz trzeci na patriarchę. Wobec bardzo złej sytuacji materialnej Cerkwi prawosławnej w Imperium Osmańskim przedsięwziął podróż do Moskwy. Po drodze zatrzymał się w Rzeczypospolitej, gdzie potwierdził statut bractwa lwowskiego i wileńskiego oraz zatwierdził na stanowisku metropolity Michała Rahozę. W 1589 roku wyświęcił metropolitę moskiewskiego Hioba na patriarchę, ustanawiając patriarchat moskiewski. Na temat pobytu patriarchy na terenie Rzeczypospolitej i w Moskwie, por. np. Б. Н. Флоря, op. cit., s. 117–130; B. A. Gudziak, op. cit., s. 239–244; K. Kuczara, *Grecy w Kościołach wschodnich w Rzeczypospolitej (1585–1621)*, Poznań 2012, s. 68–111; A. Borkowski, op. cit., s. 75–94.

7 *Архив Санкт-Петербургского института истории Российской Академии Наук в Санкт-Петербурге,* кол. 52, оп. 1, nr 344, s. 84–85; por. także *Собраніе древнихъ грамотъ и актовъ городовъ: Вильны, Ковна, Трокъ, православныхъ монастырей, церквей, и по разнымъ предметамъ*, ч. II, Вильно 1843, nr 4, s. 12; *Акты издаваемые Виленскою археографическою коммисіею*, т. IX: *Акты Виленскаго земскаго суда, магистрата, магдебургіи и конфедераціи*, Вильна 1878, nr 73, s. 146–149.

odbywać się w monasterze św. Trójcy. Reasumując działalność bractwa wileńskiego opierała się na statucie zatwierdzonym przez metropolitę, patriarchę i króla.

Statut wypracowany przez bractwo lwowskie i wileńskie zakładał, że każdy wstępujący do stowarzyszenia wnosi opłatę wpisową w wysokości sześciu groszy. Zobowiązywał braci do „schodzenia się" na wspólne narady co cztery tygodnie oraz do comiesięcznej wpłaty pół grosza do brackiej kasy. Członkowie zrzeszenia mieszkający poza miastem wnosili do wspólnej kasy jednorazową kwotę sześciu groszy na rok. Co roku członkowie bractwa wybierali zarząd złożony z czterech starszych. Najstarszy z nich opiekował się skrzynią, w której przechowywano ważne dokumenty, najmłodszy zaś – kluczami od skrzyni[8]. Zarząd bractwa składał roczne sprawozdania ze swojej działalności. Bracia byli zobligowani do wzajemnej pomocy, z kasy ogólnej udzielano potrzebującym konfratrom pożyczek na nielichwiarskich warunkach. Członkowie organizacji zobowiązani byli troszczyć się o brackie dobra, cerkiew, monaster, osobę duchowną i chór, a także dbać o bracką szkołę, drukarnię i szpital. Bracia musieli również w określonych terminach uczestniczyć w nabożeństwach w intencji żyjących i zmarłych braci. Wzajemne zobowiązania bratczyków obejmowały także ścisły nadzór nad ich życiem, obwarowany odpowiednimi zasadami. W razie ich nieprzestrzegania starszyzna bractwa udzielała napomnienia, a w przypadku braku pozytywnej zmiany, przekazywano sprawę biskupowi, by osądził postawę członka organizacji. Osoby, które nie poddawały się wyrokom i nakazom bractwa, mogły zostać ukarane klątwą nakładaną przez osobę duchowną. Ekskomunika nie mogła być jednak cofnięta bez zgody brackiej starszyzny. Aby zostać członkiem konfraterni, należało w brackiej cerkwi przed duchownym złożyć przysięgę wierności. Kandydata wpisywano do rejestru konfraterni dopiero, gdy zapoznał się ze statutem oraz uiścił opłatę wpisową.

Momentem zwrotnym w rozwoju lwowskiego i wileńskiego bractwa było podniesienie rangi obu konfraterni w 1588 roku poprzez nadanie stauropigii. Posiadające ten przywilej zrzeszenia zajmowały w Kościele prawosławnym wyjątkową pozycję. Duchowieństwo brackie modliło się za patriarchów, których bezpośredniej władzy podlegali. Wyłącznie od patriarchy pochodziły dotyczące bractwa rozporządzenia, rozstrzygnięcia sądowe i błogosławieństwa. Prawa stauropigialne pozwalały na swobodne zarządzanie brackimi monasterami, cerkwiami, szpitalami, drukarniami i szkołami. Bractwa

8 W statucie bractwa wileńskiego zaakceptowanego przez patriarchę jerozolimskiego Teofanesa III określono zarząd bractwa, który składał się z sześciu członków: po dwóch starszych, dozorców oraz ponomarów lub witrykuszy. Starszy w bractwie miał wiedzę o przychodach cerkiewnych, opiekował się skrzynią, w której przechowywano dokumenty brackie. Starsi zwoływali zebrania, zwyczajowo 1 raz na 4 tygodnie. Witrykusz (строитель церковный, вытрикуш), zgodnie ze statutem brackim, powinien mieć wiedzę o skarbcu, opiekować się jego zawartością: paramentami i księgami. Ponadto zajmował się zbiórkami na potrzeby cerkwi, prowadził rejestr rozchodów i przychodów, dbał o wystrój ikon. Dozorca szpitalny był wybierany na rok i odpowiedzialny za zapewnienie pożywienia chorym i ubogim uczniom, mógł przeprowadzać remonty szpitala, korzystając ze środków pochodzących z ofiar i zapisów np. testamentalnych. Wyznaczał również ubogich do zbierania datków do puszki. Te środki przeznaczano na opał i wyżywienie, *Уставъ виленскаго братства, утвержденный іерусалимскимъ Патріархомъ Θеофаномъ во время пребыванія его въ Кіевѣ въ 1620 г.,* [w:] С. Голубев, *Кіевскій митрополитъ Петръ Могила и его сподвижики*, т. I, (Приложенія), Киев 1883, nr 36, s. 240–243.

informowały patriarchę o sytuacji w całym Kościele, ewentualnych nieporządkach w życiu cerkiewnym i o naruszaniu prawa kanonicznego przez biskupów. Przedstawiciele bractw stauropigialnych mieli też prawo uczestnictwa w wyborze biskupa, zabiegali o obsadzanie katedr kandydatami godnymi i odpowiedzialnymi za losy Kościoła.

Stauropigia wileńska i lwowska przyczyniły się do rozwoju bractw cerkiewnych w innych miastach Rzeczypospolitej. Do końca XVI wieku bractwa prawosławne powstały w Krasnymstawie i Rohatynie (1589), Brześciu, Gródku i Gołogórach (1591), Przemyślu i Komarnie (1592), Bielsku, Haliczu i Lublinie (1594), Mohylewie (1588) i Starej Soli (1600)[9].

Prawosławne konfraternie uzyskały wsparcie ze strony magnaterii. Wśród możnych patronów bractwa wileńskiego znaleźli się wojewoda nowogródzki Teodor Skumin Tyszkiewicz[10] i podkomorzy trocki Bohdan Ogiński[11]. Powstanie nowych organizacji cerkiewnych wspierał metropolita Michał Rahoza (1588–1599)[12]. Na zwołanym z jego inicjatywy latem 1590 roku soborze w Brześciu postanowiono, że w oparciu o wzór organizacyjny bractwa lwowskiego i wileńskiego powstaną kolejne konfraternie („одинакія братства")[13]. Na początku XVII wieku stowarzyszenia brackie funkcjonowały we wszystkich miastach o mieszanej strukturze wyznaniowej. Razem tworzyły one nieformalny związek, którym przewodniczyły bractwa stauropigialne. Pomimo że ich pierwszeństwo i zwierzchność nad zwykłymi bractwami miała wyłącznie zwyczajowy charakter, to jednak nowo powstające organizacje uznawały zwłaszcza w kwestiach merytorycznych autorytet zrzeszeń uprzywilejowanych. Zwykłe bractwa podlegały miejscowemu biskupowi, który miał prawo rozstrzygania spraw sądowych. Stowarzyszenia w mniejszych miastach mogły liczyć na opiekę wileńskiej i lwowskiej konfraterni, wsparcie finansowe i prawne. W zamian bractwa stauropigialne otrzymywały od stowarzyszeń

9 Макарій (Булгаков), *Исторія Русской Церкви,* т. IX, Санктретербургъ 1879, s. 509–510; Я. Д. Ісаєвич, *Братства та їх роль в розвитку української культури XVI–XVIII ст*., Київ 1966, s. 37; L. Bieńkowski, *Organizacja Kościoła wschodniego w Polsce*…, s. 832.

10 Teodor Skumin Tyszkiewicz (1533–1618) – szlachcic pochodzenia ruskiego, wojewoda nowogródzki od 1590 roku, poseł do Moskwy w 1578 roku, jeden z najbardziej wpływowych prawosławnych dostojników, w 1603 roku przeszedł na unię, H. Lulewicz, *Skład wyznaniowy senatorów świeckich Wielkiego Księstwa Litewskiego za panowania Wazów*, „Przegląd Historyczny", 1977, t. 68, nr 3, s. 430.

11 Bohdan Ogiński (1558–1625) – pułkownik wojsk koronnych, uczestniczył w wojnie polsko-rosyjskiej w latach 1577–1582, brał udział w zdobyciu przez wojska polskie Połocka w 1579 roku. W latach 1587 i 1612 był posłem Rzeczypospolitej do Moskwy w celu zawarcia pokoju. W latach 1601–1602 brał udział w walkach ze Szwedami. Był fundatorem monasterów prawosławnych oraz starostą prawosławnego bractwa wileńskiego, *Herbarz polski Kaspra Niesieckiego S. J. powiększony dodatkami z późniejszych autorów, rękopismów, dowodów urzędowych i wydany przez Jana Nep. Bobrowicza*, t. VII, Lipsk 1841, s. 51.

12 Michał Rahoza (ok. 1540–1599) – prawosławny, a następnie unicki (od 1596 roku) metropolita kijowski. Wywodził się z drobnej szlachty, w 1579 roku został archimandrytą mińskiego monasteru Wniebowstąpienia Pańskiego, w 1588 roku wyświęcony na metropolitę przez patriarchę konstantynopolitańskiego Jeremiasza II Tranosa, w 1589 roku mianowany przez króla Zygmunta III na to stanowisko. Z czasem stał się zwolennikiem unii z kościołem rzymskokatolickim. Podpisał akt unii w 1596 roku na soborze w Brześciu, T. Kempa, *Metropolita Michał Rahoza a unia brzeska*, „Klio", t. 2, 2002, s. 58–100.

13 *Собраніе древнихъ грамотъ и актовъ городовъ Минской губерніи, православныхъ монастырей, церквей и по разнымъ предмѣтамъ*, Минскъ 1848, nr 139, s. 300.

z mniejszych ośrodków głos poparcia dla nowo zgłaszanych inicjatyw[14]. Od początku swojego istnienia „patriarsze" bractwa ściśle ze sobą współpracowały. Członkowie konfraterni wileńskiej: wspomniany wyżej Teodor Skumin Tyszkiewicz i Bohdan Sapieha, wojewoda miński (1588–1593) wstąpili w 1592 roku także do bractwa Zaśnięcia Bogurodzicy we Lwowie. Jak wyraził to badacz, celem było wzmocnienie obu instytucji i konsolidacja działań: „единость доскональную съ братствомъ утвержаючи дабы посполу промышляти о всемъ въ общую ползу, и заступати отъ всякое напасти"[15].

Bractwo wileńskie początkowo mieściło się w monasterze św. Trójcy, gdzie roztoczyło pieczę nad ołtarzem Spotkania Pańskiego. Wcześniej monaster ten, zgodnie z decyzją metropolity Onezyfora Dziewoczki (1579–1588)[16] powierzono opiece prawosławnych członków rady miejskiej. Władze miejskie z rezerwą odnosiły się do cerkiewnego bractwa, co wywoływało wewnętrzne konflikty i ostatecznie spowodowało, że „stauropigia" w 1592 roku podjęła decyzję o budowie nowej cerkwi brackiej. Zgodę na jej wzniesienie konfraternia otrzymała dzięki zabiegom Teodora Skumina Tyszkiewicza[17].

Imperatorskie Towarzystwo Historii i Starożytności Rosyjskiej przy Uniwersytecie Moskiewskim przyczyniło się do odnalezienia i przechowania kopii pierwszego rejestru członków bractwa św. Trójcy z roku 1584 zatytułowanego *Реестръ уписованія братій братства церковного Святой Живоначалной Троицъ, олтаря Стрѣтенія Господня, въ мѣстѣ Виленскомъ, року отъ воплощенія Господа Бога и Спаса нашего Іисуса Христа, 1584*. Kopię wykonano na podstawie wypisu z ksiąg sądowych Trybunału Wielkiego Litewskiego, przypuszczalnie już po wniesieniu do ksiąg trybunalskich 26 czerwca 1590 roku przywileju udzielonego bractwu rok wcześniej przez króla Zygmunta III[18]. Rejestr członków bractwa prawdopodobnie obejmuje lata 1584–1590[19]. Świadczy o tym fakt, że Michał Rahoza (od 1589 r. metropolita) jest w nim wymieniany jako kijowski hierarcha.

---

14 A. Mironowicz, *Bractwa cerkiewne na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego…*, s. 319–320; I. O. Флеровъ, *О православныхъ церковныхъ братствахъ, противоборствовавшихъ уніи въ Юго-Западной Россіи, въ XVI, XVII и XVIII столѣтіяхъ*, Санктпетербургъ 1857, s. 68–71.

15 А. А. Папковъ, *Братства. Очеркъ исторіи западно-русскихъ православныхъ братствъ*, Сергиевъ Посадъ 1900, s. 36–37.

16 Onezyfor Dziewoczka – prawosławny metropolita kijowski w latach 1579–1589, obrońca juliańskiego kalendarza, przychylny edycji pierwszego drukowanego w metropolii kijowskiej służebnika (drukarnia Mamoniczów, Wilno 1583), *Русскій Біографическій Словарь*, ред. А. А. Половцова, т. XII, Санкт Петербургъ 1905, s. 266–267.

17 *Собраніе древнихъ грамотъ и актовъ городовъ: Вильны, Ковна, Трокъ…*, ч. II, nr 42. Cerkiew wybudowano na ziemi podarowanej bractwu przez żonę wojewody brzeskiego Krzysztofa Zenowicza (1588–1614) – Fedorę z Wołłowiczów i żonę wojewody smoleńskiego Jana Abramowicza (1596–1602) – Annę Dorotę z Wołłowiczów. Anna Abramowiczowa była opiekunką i dobrodziejką wileńskich prawosławnych. W sporze o budowę cerkwi w Wilnie wojewoda smoleński wziął stronę prawosławnych mieszczan przeciwko magistratowi. Naraził się tym potężnemu kanclerzowi litewskiemu Lwu Sapieże (1589–1623), wspierającemu unitów. Budowę świątyni zakończono w 1598 roku. А. А. Папковъ, op. cit., s. 35–51.

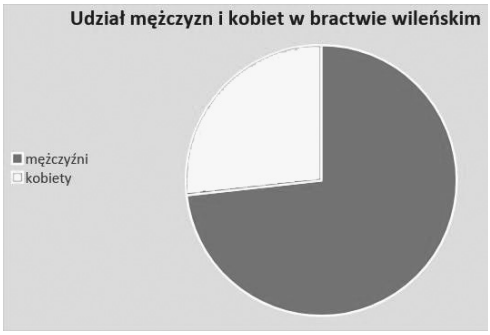
18 Tekst *Rejestru* opublikowany jest w *Materiałach słowiańskich* (ч. 3: *Матеріяли словянскіе*) w składzie wypisu z ksiąg sądowych i innych, por. *Выписъ зъ книгъ справъ судовъ головныхъ трибунальныхъ, отправованыхъ у Вильни*, „Чтенія въ Императорскомъ обществѣ исторіи и древностей россійскихъ при Московскомъ университетѣ", 1859, июль–сентябрь, кн. 3, s. 29–40.

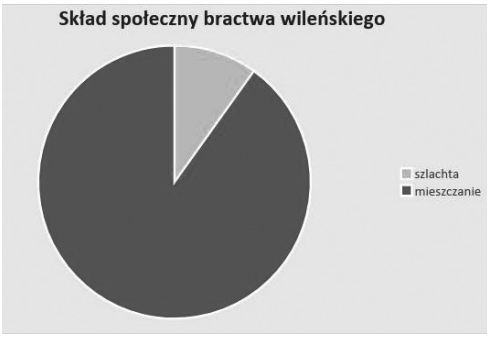
19 O tym, że spis członków bractwa zatrzymuje się na 1590 roku świadczy także fakt, że nie ujęto w nim Cyryla Trankwiliona Stawrowieckiego (wstąpił do bractwa na przełomie 1591/1592 roku), Stefana Zyzaniego (wstąpił

Potwierdza tę chronologię również wspomniany wyżej ΣΥΝΟΨΙΣ – dokument bractwa wileńskiego:

> Za szczęśliwym tym początkiem, gdy *de die in diem* [z każdym dniem – M. M.] rosło w Chrystusie bractwo nasze Wileńskie, a im daley tym więcey do regestru brackiego, począwszy od Metropolity Rahozy ieszcze nie odstępnego, Iaśnie Wiel. Ich. M. PP. Senatorowie y Ich M. Panowie obywatele Koronni y Litewscy poczęli się wpisywać, a przy nich iak z magistratu Wileńskiego burmistrze, raycy, ławnikowie, prawosławni, tak y PP. mieszczanie imiona swe wnosić[20].

Pierwszy rejestr bracki zawiera listę 374 osób: 274 mężczyzn i 100 kobiet. W konfraterni od początku jej działalności 37 członków było pochodzenia szlacheckiego. Większość (337 osób), stanowili mieszczanie.





W skład konfraterni oprócz mieszczan weszli magnaci (Filon Kmita, wojewoda smoleński; Teodor Skumin Tyszkiewicz, wojewoda nowogródzki; Bohdan Pawłowicz Sapieha, kasztelan smoleński; Iwan Tryzna, marszałek królewski; Grzegorz Sanguszko; Semen Woin, książę Andrzej Drucki-Sokoliński, książę Lew Masalski, książę Bohdan Ogiński) i okoliczna szlachta (Adam Chreptowicz, Bohdan Podbipięta, Mikołaj Bychowiec i inni). Magnaci i szlachta byli reprezentantami różnych miast i ziem: Trok, Smoleńska, Mścisława, Brześcia, Wołynia.

Wśród mieszczan, którzy zapisali się do bractwa, dużą grupę stanowili patrycjusze. Reprezentowali ją m.in. przedstawiciele rady miejskiej: burmistrz, rajcowie[21],

do bractwa w 1593 roku), księcia Aleksandra Połubieńskiego, który w 1593 r. zapisał bractwu majątek Suderwy, por. maszynopis rozprawy doktorskiej Арх С. В. Брич, *История виленского православного Свято-Духовского братства: 1584–1917 гг*. s. 46–47. *Диссертация на соискание ученой степени кандидата богословия по специальности История Церкви и церковно-практические дисциплины*, Минск 2016.

20 ΣΥΝΟΨΙΣ*, albo krótkie spisanie praw.*…, s. 549.

21 W Wilnie rada miejska składała się od 1536 roku z dwudziestu czterech radców i dwunastu burmistrzów dożywotnich, z których każdego roku wybierano na tzw. czynnych czterech rajców i dwóch burmistrzów. Do ich obowiązku należał m.in. zarząd nad miastem, utrzymanie w nim porządku. Połowę członków rady miejskiej mieli stanowić katolicy, połowę prawosławni, J. Kraszewski, *Wilno od początków jego do roku 1750*, t. III, Wilno 1841, s. 226.

pisarz miejski i ławnicy[22]. Burmistrzem był Iwan Eremejewicz, który sprawował urząd w 1585 roku[23], ajcami: Jakub Kaptur, Ostap Borowin[24], Eliasz Isakowicz, Gabriel Brażyc[25], pisarzem Iwan Andrejewicz[26].

Mieszczanie wileńscy zajmowali się głównie handlem. W tej grupie zawodowej wyróżnić można kupców i przekupniów. Kupcy wileńscy zrzeszeni byli w kole (bractwo) kupieckim. Między sobą dzielili się na klasy według towarów, którymi handlowali. Sześćdziesięciu głównych kupców wileńskich, z których połowa była katolikami, a połowa prawosławnymi, raz do roku wybierało spośród siebie sześciu starszych, przestrzegając zasady równości wyznaniowej[27]. Oprócz nich handlem w mieście mogli zajmować się przekupnie. Skupowali oni żywność w oznaczonym czasie, a następnie sprzedawali ją w tak zwanych łokciach – wynajmowanych miejscach pod ratuszem. Liczebność przekupniów w XVI wieku była znacząca, dominowały tu kobiety.

Analiza rejestru brackiego i zestawienie go z innymi dokumentami dotyczącymi konfraterni wileńskiej pozwala domniemywać, że wśród mieszczan będących członkami stauropigii dużą część stanowiły osoby trudniące się handlem. Potwierdzają to zapisy m.in. testamentalne na rzecz bractwa oraz fakt, że na sąd w Wilnie, za sprawą Józefa Welamina Rutskiego w 1624 roku pozwani zostali nie tylko Gabriel Dudka (ihumen monasteru brackiego), ojciec Warłaam (osoba duchowna) i Józef Lewonowicz (rektor szkoły brackiej), ale i 22 mieszczan, z których wszyscy byli kupcami[28].

W rejestrze bractwa z nazwy wymieniono 3 ambarników, a zatem posiadaczy usytuowanych nieopodal ratusza sklepów zwanych imbarami lub ambarami, w których sprzedawano żelazo i inne drobne towary[29]. W skład grupy przekupniów wchodzili chlebnicy (1), owsiannicy (1), rybnicy (3), solennicy (3), którzy handlowali m.in. solą, śledziami, masłem, woskiem, a nazywani byli niekiedy „kupcami solennej zabawy”[30].

22 Ława sądowa miejska – organ samorządu miast lokowanych na prawie magdeburskim. Liczyła 7–12 ławników wybieranych zwyczajowo spośród najbogatszych przedstawicieli patrycjatu. Rozpatrywała sprawy kryminalne oraz cywilne, H. Samsonowicz, *Encyklopedia historii gospodarczej Polski do 1945 roku*, Warszawa 1981, t. I, s. 447.

23 Lietuvos Valstybes Istorijos Archyvas (dalej – LVIA), SA 5324, k. 9 v.

24 Ostafi Borowin jako członek bractwa wileńskiego uczestniczył w prawosławnym soborze antyunijnym w Brześciu w październiku 1596 roku, T. Kempa, *Konflikty wyznaniowe w Wilnie od początku reformacji do końca XVII wieku*, Toruń 2016, s. 214.

25 Gabriel Brażyc otrzymał w spadku kamienicę wileńską tzw. brażyczowską (znajdującej się przy rynku) lub safianowiczowską, którą otrzymali w spadku po Dymitrze Brażycu i po jego żonie Marynie Azaryczównie. W 1655 roku resztę domu odkupili od Cimofieja Safianowicza. W 1667 roku część kamienicy Brażyc sprzedał kupcowi Afanasowi Iwanowiczowi. LVIA, SA 5104, k. 530v–534; D. Frick, *Wilnianie. Żywoty siedemnastowieczne*, Warszawa 2008, s. 130.

26 Iwan Andrejewicz jako członek bractwa wileńskiego uczestniczył w prawosławnym soborze antyunijnym w Brześciu w październiku 1596 roku, T. Kempa, *Konflikty*…, s. 213.

27 J. Kraszewski, op. cit., s. 293.

28 Pozew sądowy dla bractwa wileńskiego z 1624 roku, М. Коялович, *Литовская Церковная Унія*, т. I, Санкт Петербургъ 1859, s. 353–359; А. Папков, op. cit., s. 126.

29 J. Kraszewski, op. cit., s. 296.

30 Ibidem, s. 293.

W rejestrze członków bractwa znajdujemy też rzemieślników, członków cechów wileńskich: czapeczników (1), farbierzy (2), krawców (6), kuśnierzy (10), szewców (3), złotników (1).

W rejestrze bractwa znajdujemy 11 członków spoza Wilna, w tym dwu z zagranicy. Były wśród nich 2 osoby narodowości greckiej (hieromnich Pachomiusz, Michał Anioł). Konfraternię zasilali mieszczanie z Bielska (Paweł Iwanowicz, Tymoteusz Semenowicz), Mohylewa (Onisko Jeremiejewicz), Orszy (Ambroży Iljicz), Pińska (Jacko Ignatowicz, Iwan Grincowicz), Mińska (Iwan Filipowicz, burmistrz miński), Słucka (Maria Kupryjanowa, wójtowa słucka) i Mścisławia (Wasyli Gładki)[31].

Spis członków bractwa wileńskiego wskazuje na liczne pokrewieństwa występujące w konfraterni. Do organizacji zapisały się całe rodziny (Pan Iwan Łabenski wraz z żoną i synem) lub ojcowie (matki) z dziećmi (Pani Barbara Teodorowa razem ze synami i córką, Pani Melanja Sidorowna z córką), krewni (Paraskiewa Paukowa, Pani Chima Paukowa; Pan Kondrat Kopyszenin, Pan Aleksy Kopyszenin, Pan Iwan Kopyszenin).

Po ukończeniu budowy cerkwi św. Ducha w Wilnie w 1597 roku przyjęto do bractwa wileńskiego ponad 500 osób[32]. Jednak w kolejnych latach odnotowano tendencję spadkową i do końca XVIII stulecia bractwo nie było już nigdy tak liczebne jak u schyłku XVI w.

Po przyjęciu unii w Brześciu szeregi prawosławnych przerzedziły się. Na przełomie XVI i XVII wieku największe straty prawosławia na rzecz Kościoła katolickiego obu obrządków dotyczyły przedstawicieli magnaterii. Czołowy działacz bractwa wileńskiego Teodor Skumin Tyszkiewicz przystąpił do unii w 1603 roku, chociaż jeszcze w 1597 roku na forum sejmowym występował w obronie wiary ojców[33]. Również synowie prawosławnych magnatów po zdobyciu wykształcenia w zachodnich uczelniach z reguły stawali się katolikami. O tym zjawisku pisał Melecjusz Smotrycki w utworze Θρήνος, *to jest Lament jedynej S. Powszechnej Apostolskiej Wschodniej Cerkwie z objaśnieniem dogmatów wiary* (Wilno 1610). Autor tej polskojęzycznej kompozycji polemicznej opracował spis ruskich rodów, które porzuciły prawosławie:

> Gdzie teraz nieoszacowany on kamuszek, jako lampa lśniąca się carbunkus, któregom ja między innemi perłami, jako słońce między gwiazdami w Koronie głowy mej nosiła – dom książąt Ostrozskich, który blaskiem światłości starożytnej wiary swojej przed innemi świecił? Gdzie i insze drogie i równie nieoszacowane tejże Korony kamyki, zacne ruskich książąt domy, nieocenione szafiry i bezcenne diamenty: książęta Słuccy, Zasławscy, Zbarazscy, Wiśniewieccy, Sanguszkowie, Czortoryscy, Prońscy, Rużeńscy, Sołomiereczcy, Gołowczyńscy, Kroszyńscy,

31 *Реестръ унисованія братій*…, s. 29–40; A. Mironowicz, *Bractwa cerkiewne na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI–XVIII wieku*, „ΕΛΠΙΣ". Czasopismo Katedry Teologii Prawosławnej Uniwersytetu w Białymstoku, R. XIV (XXV), z. 25–26 (38–39), 2012, s. 318–319; idem, *Bractwa cerkiewne w Rzeczypospolitej*, Białystok 2003, s. 20–21.

32 А. Папков, op. cit., s. 52.

33 K. Chodynicki, *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska. Zarys historyczny 1370–1632*, Warszawa 1932, s. 412.

Masalscy, Górscy, Sokolińscy, Łukomscy, Puzynowie i inne bez liczby, których pojedynkiem wyliczać rzecz by długa była[34].

Na tej nieco wyolbrzymionej liście odstępców znaleźli się także przedstawiciele: Chodkiewiczów, Hlebowiczów, Kiszków, Sapiehów, Dorohostajskich, Woynów, Wołowiczów, Zienowiczów, Paców, Chaleckich, Tyszkowiczów, Korsaków, Chreptowiczów, Tryznów, Hornostajów, Bokijów, Myszków, Hoskich, Siemaszków, Hulewiczów, Jarmolińskich, Czołhańskich, Kalinowskich, Kurdejów, Zahorowskich, Meleszków, Bohowitynowiczów, Pawłowiczów, Sosnowskich, Skuminów, Pociejów.

Od 1605 roku działalnością unitów w Wilnie kierował przybyły ze studiów w Rzymie przyszły metropolita Józef Welamin Rutski (1613–1637)[35]. Na przełomie lat 1607/1608 z inicjatywy metropolity Hipacego Pocieja powstało w Wilnie przy monasterze św. Trójcy bractwo unickie[36]. Miało ono wesprzeć przejęcie kontroli nad tymi nieruchomościami stauropigii wileńskiej, które zostały zapisane na rzecz bractwa Św. Trójcy jeszcze przed unią. Osłabieniu bractwa Św. Ducha i podważeniu jego podstaw ekonomicznych służyły sprawy zakładane członkom stauropigii przez unitów, mających poparcie króla Zygmunta III. Przykładem stronniczej polityki władcy w Wilnie było postanowienie z 1622 zabraniające przeciwnikom katolicyzmu dalszej publicznej polemiki[37].

W 1613 roku niepokojącym zjawiskiem było także porzucenie prawosławia i wzmocnienie unickiego bractwa przez drukarza Leona Mamonicza, rajców Piotra Kuptiewicza i Ignacego Dubowicza – znanych mieszczan wileńskich[38]. Również konwersja Melecjusza Smotryckiego w 1628 roku na katolicyzm osłabiła elity prawosławne. Pod koniec rządów Zygmunta III liczba unitów i prawosławnych w mieście mogła być zbliżona[39].

Konflikty wojenne w drugiej połowie XVII i na początku XVIII wieku oraz towarzyszące im klęski żywiołowe spowodowały drastyczny spadek ludności Wielkiego Księstwa Litewskiego. Wilno stosunkowo szybko odrodziło się, nie dotyczyło to jednak prawosławnych. Polityka kontrreformacyjna przejawiająca się w ograniczeniu praw ludności prawosławnej spowodowała drastyczny spadek liczby wiernych Kościoła prawosławnego w mieście. Sporządzony w 1765 roku przez Azarija – ihumena monasteru św. Ducha spis prawosławnych w Wilnie obejmował zaledwie 40 mężczyzn i 27 kobiet[40]. Azarij o prześladowaniu prawosławnych pisał „люде здѣсь ужить не

34 [M. Smotrycki], *Threnos to iest Lament iedyney ś. Powszechney Apostolskiey Wschodniey Cerkwie, z obiaśnieniem dogmat wiary: pierwej z greckiego na słowienski, a teraz z słowienskiego na polski przełożony. Przez Theophila Orthologa, teyże świętey Wschodniej Cerkwie syna*, Wilno 1610, k. 15v; cyt. za: *Collected Works of Meletij Smotryc'kyj*, Introd. D.A. Frick, vol. 1, Cambridge Mass. 1987, s. 31.

35 Józef Welamin Rutski (1574–1637) – metropolita unicki, reformator zakonu bazylianów, por. np. *Herbarz polski Kaspra Niesieckiego…*, t. VIII, Lipsk 1841, s. 188–190.

36 *Акты относящіеся къ исторіи Южной и Западной Россіи, собранные и изданные Археографическою комиссіею*, т. II, Санктпетербургъ 1865, nr 25, s. 42–43.

37 J. Ochmański, *Historia Litwy*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1990, s. 137,

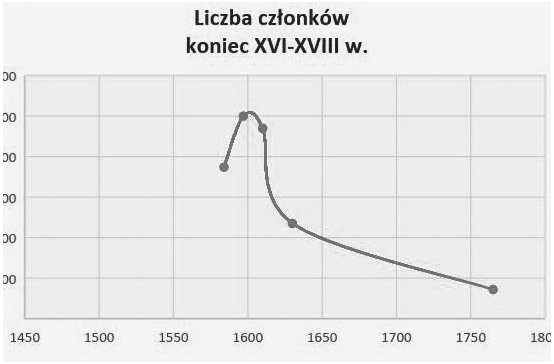
38 Арх. С. В. Брич, op. cit., s. 72.

39 T. Kempa, *Konflikty…*, s. 370.

40 *Археографический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси, издаваемый при управлении Виленского учебного округа*, т. XI, nr 28, s. 124 (dalej: АСД).

могуть, и деньги пропадутъ, если онихъ утесненій и на унію церквей и людей насильно и прелестно превращеній воспящено не будет”[41].

Dane odnośnie do wielkości bractwa św. Ducha w końcu XVI–XVIII wieku przedstawia wykres, który jednoznacznie wskazuje, że liczba członków konfraterni była największa w pierwszym okresie jej istnienia, a wyraźnie spadła po konfliktach wyznaniowych w Wilnie w latach 1613–1632.



Podsumowując należy stwierdzić, że struktura społeczno-zawodowa konfraterni wileńskiej zaraz po jej utworzeniu miała przełożenie na profil innych bractw, które powołano do życia na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego. Niestety, liczebność bractw w drugiej połowie XVII wieku i w kolejnym stuleciu spadała, stanowiąc wskaźnik kondycji prawosławia w państwie.

SUMMARY

Marcin Mironowicz

Social-Occupational Structure of Members of Vilnius Saint’s Trinity Orthodox Brotherhood at the Turn of 16th and 17th Centuries

Keywords: Orthodoxy, Vilnius, orthodox brotherhood

Article based on preserved first list of brotherhood’s members from 1584 year discusses social-occupational structure of Vilnius orthodox confraternity. Article represents also brotherhood’s number state in period from brotherhood’s beginning until the end of 17th. century. Shows reasons which contributed and influenced on number state of members of orthodox Holy Spirit brotherhood in Vilnius.

41 АСД, т. XI, nr 89, s. 128.

Alicja Z. Nowak
Uniwersytet Jagielloński

Laudacje dla biskupów w spuściźnie pisarskiej i działalności Michała Ślozki – świeckiego wydawcy

Słowa kluczowe: laudacja, list dedykacyjny, biskup, druk

W XVII wieku ruskie typografie metropolii kijowskiej najczęściej drukowały księgi religijne, głównie cerkiewne a niekiedy okolicznościowe. Wyróżniała je na ogół bogata rama wydawnicza, zwłaszcza wielość otwierających ją tekstów towarzyszących. Zgodnie z obowiązującą konwencją bardzo popularne były przedmowy i dedykacje, spełniające różne role (propagandowe, polemiczne, dydaktyczne[1]).

Laudacyjne listy i wiersze na ogół pisane były przez osoby duchowne i najczęściej adresowane do świeckich dostojników: mecenasów, inicjatorów wydań, dla przykładu dedykacje wileńskiego bractwa kierowane były do przedstawicieli takich rodów jak Ogińscy, Stetkiewiczowie, czy Kisiele[2]; tak samo w edycjach kijowsko-pieczerskich[3] i bractwa lwowskiego[4].

Mniej liczne były typografie należące do świeckich wydawców, stąd zachowało się znacznie mniej adresów pochodzących z tłoczonych przez nich ksiąg. Jednak i tu przeważały listy dedykacyjne do świeckich patronów[5]. Nieco rzadziej w tej kategorii druków adresatami są kościelni hierarchowie. Takie pisał prywatny typograf lwowski Michał Ślozka. Jego warsztat działał we Lwowie w latach 1638–1666, choć okresowo drukarz współpracował także z tamtejszym bractwem oraz władyką, prowadzącymi działalność wydawniczą. Ślozka posiadał przywilej królewski i biskupi na edycje polskojęzyczne. Badacze wyliczyli, że ta produkcja, obejmująca 26 pozycji niewielkiego formatu, stanowi 15% spośród wszystkich przygotowanych przezeń ksiąg[6]. W 1639 roku Ślozka

1 Na temat funkcji przedmów zob. Л. И. Сазонова, *Украинские старопечатные предисловия конца XVI – первой половины XVII в.* (*борьба за национальное единство)*, [w:] *Тематика и стилистика предисловий и послесловий*. *Русская старопечатная литература XVI–первая четверть XVIII в*., Москва 1981, s. 129–152.

2 O dedykacjach w drukach Wielkiego Księstwa Litewskiego zob. Z. Jaroszewicz-Pieresławcew, *Druki cyrylickie z oficyn Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI–XVIII wieku*, Olsztyn 2003, s. 195–196.

3 Por. teksty w: Хв. Тітов*, Матеріяли для історії книжної справи на Вкраїні в XVI–XVIII вв. Всезбірка передмов до українських стародруків,* Київ 1924.

4 Np. bracki *Oktoich* z 1630 r. był drukowany aż z czterema wersjami dedykacji dla różnych świeckich dostojników, por. Я. Запаско, Я. Ісаєвич, *Пам'ятки книжкового мистецтва. Каталог стародруків виданих на Україні*, Львів 1981, nr 205.

5 Przykładem mogą tu służyć wydania Leona Mamonicza, w których drukarz zamieścił listy do Leona Sapiehy, por. *Кніга Беларусі 1517–1917. Зводный каталог*, red. Г.Я. Галенчанка, Мінск 1986, nr 67, 80.

6 В. Александрович, *Нововіднайдені джерельні матеріали до біографії львівського друкаря Михайла Сльозки*, „Джерелознавчі студії. Вісник Львівського Університету", Серія книгознавство, 2007, seria 2, s. 175.

wydał panegiryk *Aurora na horyzoncie lwowskim świecąca przeoświeconemu exarsze świętego tronu apostolskiego constantynopolitańskiego*, który sławił prawosławnego biskupa lwowskiego Jeremiasza Tysarowskiego. Zdaniem Wołodymyra Aleksandrowycza nie można autorstwa tego tekstu przypisywać samemu drukarzowi, ponieważ w zachowanym po nim archiwum brak wzmianek na temat literackich zainteresowań i prób drukarza[7]. Wydaje się jednak, że wbrew temu twierdzeniu, należy brać pod uwagę potencjalne autorstwo Ślozki. Spod jego pióra bowiem wyszło kilka innych laudacji, które są przedmiotem analizy w niniejszym artykule oraz najprawdopodobniej niektóre wiersze herbowe, zamieszczone na odwrocie strony tytułowej tłoczonych przezeń ksiąg[8].

*Aurora z*ostała uznana przez łaciński konsystorz za szkodliwą dla Kościoła katolickiego, dlatego wydano nakaz jej spalenia, a Ślozce odebrano prawo do druku ksiąg polskojęzycznych[9]. Zdaniem wspomnianego wyżej ukraińskiego badacza, nowe archiwalne dokumenty dotyczące tej sprawy, wskazują, że powodem decyzji o zniszczeniu nakładu mogła być dodana do druku grafika z nieodpowiedną formą krzyża oraz tytulatura władyki, nazwanego egzarchą świętego, apostolskiego tronu[10]. Być może na decyzję wpłynął także fakt, że kompozycja sławiła prawosławnego hierarchę, który przed przyjęciem sakry złożył królowi obietnicę przejścia na unię wraz z całą eparchią lwowską. Jeremiasz Tysarowski słowa jednak nie dotrzymał, co więcej, w trakcie swojej długiej, bo trwającej kilkadziesiąt lat (1607–1641) posługi w eparchii wspierał działalność bractwa Zaśnięcia Maryi Panny na rzecz reformy religijnej i kulturalnej prawosławia (m.in. oświata, wydawnictwa)[11]. Po śmierci biskupa przemyskiego Michała Kopysteńskiego w 1610 roku, był przez 10 lat, aż do wyświęcenia hierarchii przez patriarchę Teofanesa, jedynym prawosławnym władyką, pełniąc *de facto* obowiązki metropolity w Rzeczypospolitej.

Ślozka po zapłaceniu kary i utracie praw do drukowania polskojęzycznych druków kontynuował prace typograficzne nad cyrylicznymi księgami i nadal sławił prawosławnych hierarchów. Kolejne laudacje powstawały w nowej szacie językowej (w tzw. prostej mowie), nie były wydawane osobno, wzbogaciły natomiast ramę wydawniczą tłoczonych przezeń ksiąg użytku cerkiewnego. Dwie pierwsze pochwały z wydanych kolejno *Apostoła* i *Triodionu kwietnego* ukazywały Piotra Mohyłę jako

7 Ibidem.

8 Badacze podejrzewają, że mógł być autorem lub współautorem m.in. epigramatów w kilku lwowskich wydaniach: *Nomokanon* (1646), *Apostoł* (1645*), Kljucz razumenija* (1663), *Triodion* 1664, *Nebo nowoje* (1665), por. komentarze do wierszy w: *Українська Поезія. Середина XVII ст*., oprac. В. І. Крекотень, М. М. Сулима, Київ 1992, s. 591.

9 I. Chodynicki, *Historya stołecznego królestw Galicyi i Lodomeryi Miasta Lwowa od założenia jego aż do czasów teraznieyszych*, Lwów 1829, s. 414; Я. Ісаєвич, *Українське книговидання: витоки, розвиток, проблеми,* Львів 2002, s. 216, <http://litopys.org.ua/isaevych/is18.htm> (20.10.2018).

10 В. Александрович, *Нововіднайдені*…, s. 174–176.

11 Kyryło Studyński pisał o Tysarowskim, że nie wyróżniał się uczonością, nie był to też zbyt energiczny hierarcha, ale w przeciwieństwie do swego poprzednika, nie utrudniał działalności lwowskiej konfraterni, por. К. Студинський, *Три панегірики XVII віку*, [w:] *Записки Наукового товариства імени Шевченка*, red. М. Грушевський, r. 5, t. 12, Львів 1896, s. 5–6. Zdecydowanie pozytywną sylwetkę tego hierarchy maluje współczesny badacz, por. Ю. А. Мицик, *Тисаровський Єремія*, [w:] *Енциклопедія історії України*, <www.history.org.ua/?termin=Tysarovskyj_Y> (13.09.2018).

biskupa idealnego: religijnego i kulturalnego reformatora, społecznego działacza, przewodnika duchowieństwa i wiernych.

Apostoł ukazał się w roku 1639, gdy Ślozka został ukarany za *Aurorę*. W ramie wydawniczej księgi znalazł się czterowiersz heraldyczny, komentujący herb Mohyłów oraz list dedykacyjny do ówczesnego metropolity kijowskiego. Drukarz polecając się jego opiece, wspominał o „wysiłkach, pracach i nieustannych trudach", z którymi hierarcha mierzył się w życiu publicznym. Opisywał walkę z tymi, którzy pragnęli, aby „prawosławne nabożeństwo ustało"[12]. Należy mniemać, że komentarz drukarza odnosił się do sytuacji niezjednoczonego Kościoła wschodniego w latach 30. Hierarchia, którą reprezentował archimandryta, a następnie metropolita Piotr, za panowania Zygmunta III Wazy i Władysława IV, działała w państwie nieformalnie, a po jej zalegalizowaniu w roku 1633, pomimo wolności gwarantowanej na sejmie koronacyjnym zderzyła się z rozmaitymi ograniczeniami w sprawowaniu duszpasterskiej posługi. Dotyczyły one m.in. prawa do budowy cerkwi, a także dostępu do niektórych miast w metropolii kijowskiej. Dla przykładu Mohyła, przybywając w 1635 roku na pogrzeb władyki Józefa Bobrykiewicza, złamał zakaz wjazdu do Wilna, za co został przez ówczesnego władcę upomniany[13].

W liście z Triodionu kwietnego (1642) drukarz ponownie przypominał przeciwności, które napotykał Mohyła, prowadząc działalność na rzecz obrony prawosławia. Chwalił go za trwanie w nieustannej gotowości do ich zwalczania i do poświęceń, łącznie z najwyższą ofiarą:

> „[...] вшелѧкїи бѣды и преслѣдованѧ, которыи Преѡсщ҃ Ваше, длѧ Вѣры Православной подыймꙋешъ солодкими и вдѧчными чини(т) и за тымъ то ити звыкло, же скоро єно ѡ ꙗковой потребѣ Цр҃ковной послышишъ, тогды бы и самаѧ смерть настꙋпити мѣла, ѡхотне ꙗкъ вторый Єлень до Жроде҃ вѡдъ живы҆ так сѧ спѣши҃[14].

Oprócz tych ogólnych wzmianek, wypełnionych uwagami i aluzjami, odnoszącymi się do stosunków konfesyjnych w latach 30. i na początku 40. XVII wieku, a zrozumiałych zapewne ówczesnym odbiorcom, w omawianych listach znajdziemy również konkretny, wsparty przykładami, opis reformatorskiej działalności hierarchy. Z tej relacji wyłania się obraz rozległego i wielotorowego programu odnowy.

12 „Комꙋ абовѣмъ в҆ промысла҆, працахъ, и непрестанны҆ фатигах҆, ѡ коло не ѡшацованы҆ Цр҃кви Ст҃ой Православной належных҆ пожиткѡв҆ и добръ, сꙋть невѣдомы импедимента, препоны и прешкоды, которыѣ Ꙗсне Превелебнѣйшее Преосщ҃ен҆ство твое ѡбходѧтъ, комꙋ и то єстъ тайно, же на пꙋбличныхъ з҆ѣздахъ стараносѧ промышлѧно, и забѣгано, абы и самое православное набожен҆ство, Бг҃одꙋхновенныѣ Мл҃твы, Бж҃твенныѣ Ли(тꙋ) ргїи и без҆кровныѣ ѡфѣры, през҆ Ꙗсне Превелебни(й) Преѡсщ҃ен҆ство твое и при тобѣ бꙋдꙋчи҆, ѿправованы, а Бг҃ꙋ Вседержителю Православнѡ ѿдаваны и офѣрованы не были", М. Слюска, Ꙗсне в҆ Хр҃тѣ Превелебнѣйшомꙋ Господинꙋ и Ѿц҃ꙋ Єго Мл҃ти Господинꙋ Ѿц҃ꙋ Петрꙋ Могилѣ, [w:] Апостолъ, Лвовъ 1639, k. 6.

13 T. Kempa, *Wobec kontrreformacji. Protestanci i prawosławni w obronie swobód wyznaniowych w Rzeczypospolitej w końcu XVI i w pierwszej połowie XVII wieku*, Toruń 2007, s. 435–436. Więcej na ten temat por. rozdział tej pracy pt. *Tryumfy kontrreformacji w drugiej połowie lat 30. i w latach 40. XVII wieku. Stopniowa dezintegracja obozu różnowierczego w Rzeczypospolitej*, s. 435–524.

14 Міхаилъ Слюска, Ꙗсне в҆ Хрістѣ Превелебнѣйшомꙋ и Преѡсщ҃ Єго Мл҃ти Господинꙋ Ѿц҃ꙋ Киръ Петрꙋ Могилѣ, [w:] Тріѡдіон си єстъ Трипѣснецъ, Лвовъ 1642, k. 4v.

Obejmował on m.in. korektę każdej wydawanej po słowiańsku, a przełożonej uprzednio z języka greckiego księgi[15]. Osobno Ślozka wspominał o czynionych w Kijowie przygotowaniach do wydania nowej wersji Biblii, której edycja nie została za życia metropolity zrealizowana[16]:

> Преѡсщ҃енство ваше и подвизатисѧ зезволилеⷭ҇, и ѡвшемъ весъ на томъ єстесь, абы жадной Книги зъ Грецкогѡ Ꙗзыка на нашъ Славенскїй переведеной зъ дрꙋкꙋ невыходило, которой бы Преѡсщ҃енство ваше (при инныхъ велице важныхъ справаⷯ Цр҃кви Бж҃ой) не мѣлъ до исправленїѧ старанѧ приложити. На прикладъ єстъ и самаѧ Библїѧ Писма Ст҃гѡ ѡколо которой исправленїа южъ то ѿ немалого часꙋ подвизати сѧ зезволѧеⷭ҇. А до того и ѡ ѡсобливомъ коштѣ и накладѣ, абы ꙗкѡ найрыхлѣй зъ дрꙋкꙋ была выдана промыслꙋ чинити не занехиваешъ[17].

Kontynuując temat, autor listu ukazywał metropolitę jako promotora i opiekuna „czarnej sztuki". Był to pochwalny wstęp, który poprzedzał wyrażone wprost przez drukarza oczekiwania, iż także jego niedawno rozpoczęta samodzielna działalność wydawnicza zostanie podtrzymana i wsparta przez tegoż wpływowego patrona[18].

Druk ksiąg bez wątpienia służył pogłębieniu życia religijno-duchowego, obronie prawosławia oraz kulturalnemu wzrostowi Cerkwi. Przygotowane w pieczerskiej typografii dzieła hagiograficzne, a wśród nich polskojęzyczne *Paterykon* (1635) czy *Teraturgema* (1638) dotyczące lokalnych świętych, mogły wzmacniać prawosławnych w dyskusjach z odrzucającymi kult świętych protestantami, z pewnością ich popularyzacja była formą obrony prawdziwej wiary przed ekskluzywnymi w zakresie soteriologii atakami katolików[19].

Autor dedykacji z *Triodionu* uwzględnił w swoim omówieniu reform prace remontowe prowadzone w świętych, symbolicznych dla Kościoła ruskiego miejscach, mocno

15 Informacja o korekcie ksiąg, w którą zaangażowany był Piotr Mohyła znajduje się m.in. w tytule i przedmowie do *Liturgiarionu* z 1629 roku.

16 Na temat powodów niewydania Biblii i o losach przygotowanych do niej ilustracji (drzeworyty Eliasza), zob. Д. Степовик, *Українська книга і гравюра при Петрі Могилі*, [w:] *П. Могила: богослов, церковний і культурний діяч*, Київ 1997, s. 90–106.

17 Міхаилъ Слюска, Ꙗсне въ Хрістѣ Превелебнѣйшомꙋ и Преѡсщ҃ Єго Мл҃сти Господинꙋ Ѿц҃ꙋ Киръ Петрꙋ Могилѣ, [w:] Тріѡдіон си єстъ Трипѣснецъ, Львовъ 1642, k. 3.

18 „Тогожъ Хлѣба, зъ ремесла дрꙋкарскогѡ, и Ꙗсне Превелебнѣйшеє Преосщ҃енъство Твое, мой Велице Мл҃ Панъ, Пастыⷬ и Добродѣй, зъ Врожоноѣ а Вспанѧлой своей людзкости и ѿцевского чадолюбїа, не ркꙋчи ѿлеглымъ и на бꙋдꙋчимъ, але и въ самомъ столечномъ Пастырства своегѡ Мѣстѣ, подъ бокомъ своимъ, людеⷨ на то способныⷨ, нетолко не боронилесь, не боронишъ, и боронити не мыслишъ, але и што барзѣй, самъ єгѡ щодрою своею стителъскою рꙋкою имъ оудѣлѧючи, промоторомъ, Патронѡⷨ и ѡборонъцею мл҃тивымъ быти рачишъ. Што и мнѣ нанизшомꙋ подножкови, оупрійме горнꙋчомꙋсѧ подъ скрыдла ѿцевскогѡ милосердѧ и Пастырской ѡбороны Ꙗсне Превеⷣ Преосщ҃енъства твоегѡ, не вонтпливою ѡтꙋхою было, же подъ нихъ горнꙋчи инныⷯ збираючи иⷯ, и тамъ болъшиⷨ нѣжъ материнъскиⷨ аффектоⷨ загрѣваючи, и мене завистномꙋ ꙗстрѧбови на розшарпанїе ѿверечи не рачишъ", М. Слюска, Ꙗсне въ Хрⷭ҇тѣ Превелебнѣйшомꙋ Господинꙋ и Ѿц҃ꙋ Єго Мл҃сти Господинꙋ Ѿц҃ꙋ Петрꙋ Могилѣ, [w:] Апостолъ, Львовъ 1639, k. 6v. Po wydaniu ksiąg liturgicznych dla biskupa lwowskiego Arseniusza, który nie miał zgody Piotra Mohyły na ich przedruk, Ślozka został obłożony przez metropolitę kijowskiego anatemą.

19 А. Жуковський, *Петро Могила й питання єдности церков*, Київ 1997, s. 67–68; o polemicznych treściach *Paterykonu* (Kijów 1635) por. Н. Сінкевич, *"Патерикон" як полемічний твір*, [w:] Eadem, "*Патерикон" Сильвестра Косова: переклад та дослідження пам'ятки*, Київ 2013, s. 108–123.

związanych z początkami ruskiego chrześcijaństwa. Dzięki tym inicjatywom intensyfikował się ruchu pielgrzymkowy, wzmacniały się lokalne centra „cudami słynące”, a Kijów powracał do roli duchowo-religijnego centrum. Ślozka w pierwszym rzędzie przywołał „Cerkiew Sofii Świętej czyli Mądrości Bożej w Kijowie – mieście pod Bożą opieką”[20], którą metropolita zastał w ruinie i odrestaurował, doprowadzając do „pierwotnego jej stanu i piękna”. Zadbał, aby wnętrze soboru zostało przyozdobione licznymi ikonami i wyposażone:

> […] **Црⷭ҇ковъ Софїи Сⷶ҇ой то єстъ Мⷣростиⷣ Бⷤ҇ской, в҆ Бⷢ҇оспасаємомъ градѣ Кіевѣ, негдысь ѿ Сⷶ҇ой памѧти Кнѧжати и самодержци всеѧ Рѡссїи Їⷬ҇рослава збꙋдованной, и на прикладⷣ всемꙋ свѣтꙋ выставленной, которꙋюсь прєѡсщ҃енство ваше в҆ Рꙋинахъ оуже бꙋдꙋчꙋю зновꙋ реставровалъ и до першой ѡздобы коштомъ и старан҆емъ свойⷨ привѣлъ, а до тогѡ и в҆ нꙋтръ розмаитыми иконами сⷶ҇ыхъ Бжⷯ҇ій и аппєратами црⷭ҇ковными дивне приѡздовилъ**[21].

Drukarz poświecił uwagę także Ławrze Kijowsko-Pieczerskiej, która za czasów Mohyły, zarówno na zewnątrz (mur obronny), jak i wewnątrz (pieczary) została odnowiona, na powrót służąc za ośrodek duchowo-religijny mnichom oraz wiernym, w tym licznie przybywającym pątnikom[22]. Ponadto chwalił metropolitę za dobroczynny wpływ jego reformy na rozwój innych ośrodków monastycznych oraz za wysiłki oświatowe, które zaowocowały solidnie wspartymi finansowo szkołami i seminariami dla studentów:

> […] **а штосѧ рекло ѡ Софїи Сⷶ҇ой тоⷤ҇сѧ речи може(т) и ѡ Ⓢ Чꙋдотворной Црⷭ҇кви Монастырѧ Печарскаго которꙋюсь также Прєѡсщ҃ ваше значне в҆ нꙋтръ и зевнꙋтръ Мꙋромъ и Деревоⷨ поновилъ. Не меншъ и ѡ Пещерахъ в҆ которыхъ Мощи Сⷶ҇ыхъ и до нн҃ѣ цѣлыми зоставꙋютъ, ꙗкѡ волати на прєѡсщ҃енство ваше немаетъ, который҇ абы в҆ нихъ не престаннѡ бⷥ҇кровнаѧ офѣра приношена была на ѡздобꙋ ихъ значногѡ коштꙋ наложити не жаловалъ. […] Не припоминаю тꙋтъ такъ многѡ Монастырѡвъ, Школъ, Семинарїй длѧ спꙋдеѡвъ на мѣсцахъ розныхъ ѿ Прєѡсщ҃енства вашего коштомъ и накладомъ выставленыхъ и гойне наданыхъ**[23].

Fundacja szkół, seminariów, burs oraz świątynie podźwignięte przez metropolitę z ruiny stały się też częścią opisu działalności hierarchy w laudacji zawartej w ofiarowaniu z *Apostoła*. W tej dedykacji Ślozka opisywał chwalebne uczynki Mohyły w kontekście cnót, wskazując chętnie udzielaną przezeń jałmużnę, świadectwo miłosierdzia i szczodrobliwości:

---

20 Ślozka, podobnie jak kijowscy intelektualiści w drukach pieczerskich, włączył się w proces ożywiania dawnej ruskiej idei Kijowa jako miasta pod Bożą opieką, na temat tego konceptu por. Н. Яковенко, *Символ «Богохранимого града», у пам›ятках київського кола (1620—1640-ві роки)*, [w:] *Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVII ст.*, Київ 2002, s. 296–330.

21 **Міхаилъ Слюска, Їⷭ҇не в҆ Хрістѣ Превелебнѣйшомꙋ и Прєѡсщ҃ Єго Млⷭ҇ти Господинꙋ Ѿц҃ꙋ Киръ Петрꙋ Могилѣ**, [w:] **Трїѡдіон си єстъ Трипѣснецъ**, Львовъ 1642, k. 3v.

22 Por. na ten temat А. Жуковський, *Петро Могила…*, s. 64–68.

23 **Міхаилъ Слюска, Їⷭ҇не в҆ Хрістѣ Превелебнѣйшомꙋ и Прєѡсщ҃ Єго Млⷭ҇ти Господинꙋ Ѿц҃ꙋ Киръ Петрꙋ Могилѣ**, [w:] **Трїѡдіон…**, k. 4.

Ꙗлмꙋжны и милосердѧ твоѣ по всеⷨ заисте свѣтѣ повѣсти людскїѣ розносѧ(т). Розносѧтъ немнѣй Ꙗлюмнове презацныхъ ѿ тебе оуфꙋндованыⷯ вⷭ Кіевѣ шкѡⷭ, семінарїй и бꙋрсъ. Высвѣдⷭчаю(т) и розголошаю(т) щедробливость твою гойнꙋю, и стⷭыи Црⷭквы зⷭ Рꙋинъ выдвигненыѣ, и небо зрачныⷨ блⷭголѣпїемⷭ приѡздобленыѣ[24].

Cnoty metropolity Piotra uwypuklone zostały w obu poświęceniach Ślozki.

Aby dobitnie przekazać odbiorcom prawdę o wartościach moralnych metropolity, drukarz sięgał po egzempla. W *Triodionie* przywołał przykład z pism Korneliusza Tacyta na temat cesarza Ottona, który był znany z chętnie trwonionego na własne przyjemności majątku. Ten obraz miał stanowić kontrastowe tło dla postawy Mohyły, który dysponował znacznymi środkami finansowymi, ale przeznaczał je wyłącznie na potrzeby ubogich, sierot, wdów i pielgrzymów, wznosząc w wielu miejscach przytułki, szpitale i hojnie je uposażając:

„[…] роспорошаешъ ти вⷭ правдѣ, лечъ на ꙋбѡгихъ сирѡтъ, вдѡвъ, пелгримѡвъ, длѧ которыхъ на розныхъ мѣсцахъ страннопрїемници и шпитали бꙋдовати росказꙋешъ и ѡ ныхъ Ꙗлмꙋжною гойною ѡпатрꙋешъ”[25].

W *Apostole* uwypuklone zostały także inne cnoty metropolity kijowskiego, a wśród nich pokora i bojaźń Boża, które znajdowały się wówczas w wielu zestawieniach preferowanych cnót u hierarchów i wszystkich kapłanów[26]:

„Изали не ꙗснѣетⷭ наⷣ слⷭнце вшелѧкаѧ вⷭ тобѣ боѧзнⷭ Бжⷭаѧ. Гды, за щодробливою єгѡ Ласкою, на такⷭ вынеслогѡ достоинⷭства Ѳрѡнѣ и власти посажонъ бꙋдꙋчи, не толⷭкѡ сѧ вⷭ томъ наⷣ найменшого не подносишъ, але и каждого прикладомъ покоры своеѣ оупережаешъ[…]”[27].

Podobnie jak było w przypadku innych laudacji z pewnością nie wszystkie cechy charakteru opisane przez Ślozkę można było w istocie przypisać jej bohaterowi. W pochwale czytamy bowiem, że metropolita znany był jako osoba łagodna i łaskawa, nie skora do trzymania w sercu urazy za wyrządzone zło[28]. Laudacyjny argument został

24 М. Слюска, Ꙗсне вⷭ Хрⷭтѣ Превелебнѣйшомꙋ Господинꙋ и Ѿцꙋ Єго Млⷭти Господинꙋ Ѿцꙋ Петрꙋ Могилѣ, [w:] Ꙗпостолъ, Лвовъ 1639, k. 8.

25 Міхаилъ Слюска, Ꙗсне вⷭ Хрістѣ Превелебнѣйшомꙋ и Преѡсщ Єго Млⷭти Господинꙋ Ѿцꙋ Киръ Петрꙋ Могилѣ, [w:] Тріѡдіон..., k. 3v.

26 Por. także М. Слюзка, Ꙗсне Превелебномꙋ вⷭ Бгꙋ Єго Млⷭти Господинꙋ Ѿтцꙋ Ѧфанасїю Желиборскомꙋ Млⷭтїю Бжїею, Православномꙋ Єпⷭкопꙋ, лвовскомꙋ, галицкомꙋ и Каменца Подолскагѡ, администраторови Метрополїй Киевской и прочаѧ, Ѿцꙋ, Панꙋ, Пастыреви, и Добродѣеви моемꙋ велце милостивомꙋ, [w:] Триѡдїѡнъ си єстъ трїпѣснецъ, Лвовъ 1664, k. 4 v. Na temat pokory kapłana, szczególnie podczas służby w ołtarzu por. A.Z. Nowak, *Priesthood in the Teachings for the Clergy. On the History of Religious Reform in the Kievan Metropolitanate throughout the 16th and 17th Centuries*, Krakow 2017, s. 323–326.

27 М. Слюска, Ꙗсне вⷭ Хрⷭтѣ Превелебнѣйшомꙋ Господинꙋ и Ѿцꙋ Єго Млⷭти Господинꙋ Ѿцꙋ Петрꙋ Могилѣ, [w:] Ꙗпостолъ, Лвовъ 1639, k. 8v.

28 Wątpliwości budzi zwłaszcza sposób postępowania metropolity z mnichami wysiedlonymi z klasztoru Troickiego czy stosunek do Izajasza Kopińskiego. Opinie badaczy na temat domniemanej impulsywności i okrucieństwa

zbudowany w oparciu o porównanie hierarchy do Juliusza Cezara, o którym Cyceron mówił, że pomimo doskonałej pamięci zawsze zapominał o doznanych krzywdach:

> Свѣтитъ и на҆ тоежъ сл҃нце ꙗснѣетъ въ тобѣ дѣтинное незлобїе, гды и кривженъ ѿ кого бꙋдꙋчи и зомстити сѧ своего могꙋчи, латвѡ всѣмъ все пребачаешъ, такъ жебысѧ ѡ Ꙗсне Превелеб. ѡсобѣ твоей моимъ велце мл҃тивы҆ Панꙋ, Пастырꙋ и Добродѣю речи могло што нѣгдысь повѣдѣлъ Цицеро ѡ теръпливости Юлїꙋша Цесара. Нѣчого запоминати не звыклесь толъкѡ крывды. Запоминаешъ такъ оуразы и зелъживости, ꙗкѡ бысь ѡнꙋю всю водꙋ выпилъ зъ рѣки Леѳе названоѣ[29].

Pozostałe przymioty tego hierarchy: niewinność, nadzieję, męstwo, posłuszeństwo, czystość Ślozka sławił poprzez wskazanie postaci starotestamentowych: Abla, Noego, Hioba, Józefa, uosabiających ideał realizacji poszczególnych cnót[30]. Wydawca Apostoła osobno wspominał o udzielanych przez metropolitę kijowskiego radach, wydawanych opiniach i finalizowanych ugodach, a przede wszystkim chwalił za sposób przewodnictwa w Cerkwi Bożej – najlepsze świadectwo wielkości rozumu. W związku z duchową posługą i monastyczną formacją hierarchy, za niezbity dowód jego mądrości została uznana pełna pogardy postawa wobec przemijających dóbr tego świata:

> Розꙋмъ твой, розꙋмъ заисте єстъ мꙋдрый, цвѣчоный, великїй. Великїй заправды въ радахъ, въ ферованю сентенцїй, въ оугодахъ Людій порозненыхъ, але болъшїй встаранюсѧ ѡ цѣлости цр҃кве Бж҃ей, и паствѣ ѡвечѡ҃ собѣ ѿ него повѣроны҆, наболъшїй єдна҃ въ погорженю свѣта тогѡ, и самого живота дочасного[31].

Warto wspomnieć, że w dedykacji z Apostoła Ślozka prezentował również świeckie życie młodego rycerza, ukazując Piotra Mohyłę jako uczestnika bitwy z Turkami, walczącego pod Chocimiem w szeregach wojska, dowodzonego przez hetmana Karola Chodkiewicza. Jak podkreślał drukarz, przyszły metropolita już wówczas wspierał Rzeczpospolitą, służył jej wiernie i z odwagą, wykazując gotowość do obrony jej granic w każdy czas[32]. Był to istotny

---

metropolity przedstawia A. Жуковський, *Петро Могила й питання єдности церков*, Київ 1997, s. 32–34; por. także M. Wawrzonek, *Obraz metropolity Piotra Mohyły jako świętego*, [w:] *Święci i święta w życiu duchowym i kulturze Ukrainy*, red. W. Mokrego, Kraków 2001, s. 513–514.

29 М. Слюска, Ꙗсне въ Хр҃тѣ Превелебнѣйшомꙋ Господинꙋ и Ѿц҃ꙋ Єго Мл҃ти Господинꙋ Ѿц҃ꙋ Петрꙋ Могилѣ, [w:] Апостолъ, Лвовъ 1639, k. 8v–9.

30 „Штожъ далѣй въ щегꙋлъны҆ Цнотахъ твоихъ быстрый правогѡ Розꙋмꙋ взрокъ оусмотрити не зможе(т) и за въ тобѣ, ꙗкъ въ Кришталовидно҆ Нб҃ѣ преѧсны҆ звѣздъ, не побачи(т), невинности Авелевы, надѣи Нѡевы, терпливости Іѡвовы, послꙋшенъства, звлаща вречѧ҆ слꙋшны҆, бы кꙋ намѣ҃шомꙋ Братꙋ, Авраамово҃, Чистоты Іѡсифовы", М. Слюска, Ꙗсне въ Хр҃тѣ Превелебнѣйшомꙋ Господинꙋ и Ѿц҃ꙋ Єго Мл҃ти Господинꙋ Ѿц҃ꙋ Петрꙋ Могилѣ, [w:] Апостолъ, Лвовъ 1639, k. 8v.

31 М. Слюска, Ꙗсне въ Хр҃тѣ Превелебнѣйшомꙋ Господинꙋ и Ѿц҃ꙋ Єго Мл҃ти Господинꙋ Ѿц҃ꙋ Петрꙋ Могилѣ, [w:] Апостолъ, Лвовъ 1639, k. 9 .

32 Ibidem, k. 9.

element kreacji pozytywnego wizerunku hierarchy, ważny dla politycznej pozycji i prestiżu Cerkwi w wielonarodowym państwie[33].

Większość wskazanych elementów pochwalnych była obecna we wcześniejszych ruskojęzycznych oraz polskojęzycznych kijowskich panegirykach poświęconych Mohyle z lat 1632–1633[34], które mogły stanowić źródło inspiracji dla Ślozki[35]. Niemniej jednak to jego relacja w związku z tym, że powstała później (1639 i 1642) była pełniejsza, obejmowała perspektywę nie tylko projektowanych, ale i już zrealizowanych przez metropolitę odnowicielskich zadań. Należy podkreślić, że wartością omawianych listów dedykacyjnych jest scalony w nich obraz wielowymiarowych reformatorskich wysiłków oraz zasług tego hierarchy względem Kościoła i kultury prawosławnej w Rzeczypospolitej.

Laudacje Mohyle nie były jedynymi tego typu kompozycjami w twórczości lwowskiego drukarza. W kolejnych latach swojej działalności Ślozka wypuścił dwie księgi cerkiewne, w których zawarł listy dedykacyjne ofiarowane eparchom lwowskim: Arseniuszowi (1641–1661)[36] i Atanazemu (1661–1667). Był to kolejny raz *Apostoł* (1654) oraz *Triodion* (1664), tym razem cyklu postnego. Podobnie jak w omówionej pochwale Piotra Mohyły i w zgodzie z zasadami retoryki, przedstawiał w nich świeckie życie i cnoty obywatelskie kolejnych obejmujących godność biskupią w eparchii lwowskiej kandydatów: Andrzeja i Adama z rodu Żeliborskich. Byli oni ukazywani jako lojalni wobec króla obywatele Rzeczypospolitej, dobrze wykształceni szlachcice, zaangażowani w życie polityczne[37]. W dalszej części uwaga panegirysty koncentrowała się na pokonsekracyjnej działalności tych dwu blisko spokrewnionych ze sobą eparchów.

W poświęceniu z *Apostoła* drukarz skupił się na problemie władzy i odpowiedzialności, spoczywającej na barkach arcypasterzy. W skierowanej do władyki Arseniusza apostrofie, wskazywał głównie na powierzone mu kluczowe dla losu człowieka w wieczności

33 Więcej na ten temat: A. Z. Nowak, *Obraz Rzeczypospolitej w paratekstach prawosławnych lwowskich druków religijnych w XVII w*., [w:] *Studia wschodniosłowiańskie. Literatura i język*, Zielona Góra (w druku). Przykładowe zabiegi szlachty prawosławnej na rzecz budowania pozytywnego obrazu Piotra Mohyły wśród politycznych elit w Rzeczypospolitej podaje T. Kempa, *Wobec kontrreformacji…*, s. 447. O udziale przyszłego metropolity w walkach z Turkami wspominał wcześniej w druku kijowskim 1632 roku Sofroniusz Poczaski w liście dedykacyjnym Mohyle, por. Софроній Почаскій, *ΕΥΧΑΡΙΣΤΗΡΙΟΝ*, [w:] Хв. Тітов, *Матеріяли для історії книжної справи на Вкраїні в XVI–XVIII вв. Всезбірка передмов до українських стародруків*, Київ 1924, s. 292–293.

34 Wydano wówczas w typografii kijowsko-pieczerskiej trzy wierszowane laudacje: *ΕΥΧΑΡΙΣΤΗΡΙΟΝ* (1632) z prozatorska dedykacją, ΕΥΦΩΝΙΕ (1633) oraz polskojęzyczną pochwałę *Mnemosyne sławy, prac i trudów* (1633). Obszerne omówienie pierwszego panegiryku i krótka charakterystyka dwóch kolejnych, por. Н. Пилип'юк, *"Євхаристиріон..." Перший панегірик Києво–Могилянської школи: його зміст та історичний контекст,* [w:] *Записки Наукового товариства імені Шевченка. НТШ. Праці філологічної секції*, t. 224, Львів, 1992, s. 25–43.

35 Dla przykładu Ślozka wskazywał na Mohyłę jako na potomka Mucjusza Scewoli w liście z *Apostoła* (1639, k. 7v nlb), co być może było pomysłem zaczerpniętym z kompozycji panegirycznej *ΕΥΧΑΡΙΣΤΗΡΙΟΝ*, w której składzie znalazła się rycina z przedstawieniem tego bohatera wraz z odpowiednimi wierszowanym komentarzem, dotyczącym owej legendy, Н. Пилип'юк, *"Євхаристиріон..."*, s. 29–30.

36 Pierwszy lwowski panegiryk na cześć tego biskupa ukazał się w drukarni brackiej krótko po wstąpieniu władyki na tron (1642). Była to ЄѴGƆДІА, wierszowana kompozycja, poprzedzona listem dedykacyjnym, skomponowana przez Hryhorija Butowycza, przedruk zabytku i omówienie por. К. Студинський, *Три панегірики*…, s. 7–10, 24–32.

37 Polityczne i militarne wsparcie, którego władycy udzielili Rzeczypospolitej omawiam w artykule: *Obraz Rzeczypospolitej w paratekstach prawosławnych lwowskich druków religijnych w XVII w*., [w:] *Studia wschodniosłowiańskie. Literatura i język*, Zielona Góra (w druku).

prawo „wiązania i rozwiązywania” grzechów. Wymagało ono mądrości i wiedzy i, jak wyraził to autor pochwały, sięgając po autorytet Jana Złotoustego, pełnomocnictwa tego Pan nie udzielił nawet mocom niebieskim:

> Пастырꙋ мой рещи могꙋ, толъкѡ признати ижъ избра Тѧ Гдⷭ҇ь ѿ инныхъ, и наⷣ мнѡгими въ цр҃кви своей С҃ Постави тѧ Вождоⷨ, даⷧ҇ тѧ же єще рекꙋ зъ Іеремїею Пастыра по срⷣцꙋ своемꙋ пасти наⷭ҇ овца своѧ словеснаѧ разꙋмоⷨ, и оученїемъ, постави тѧ и дх҃ъ с҃ пасти цр҃ковъ Га҃ Ба҃, иже стѧжа Кровїю своею, и далъ ти вла(ст) ꙗкоже Архїерееви, вѧзати и рѣшити, которои власти що болѣй быти можетъ иже ѿ Ха҃ Бг҃а и жениха своегѡ цр҃ковъ с҃ въ своиⷯ Архїереахъ има(т) ниже агг҃лѡⷨ (ꙗкоже ѡ сеⷨ Бж҃твенный Златоꙋстъ написа) ниже архагг҃лѡⷨ даде вла(ст) сію, небо къ онѣⷨ речено. Єлика аще свѧжете на земли, бꙋдꙋтъ свѧзана и на небеси, и єлика аще разрѣшите на земли, бꙋдꙋтъ разрѣшена и на нб҃си, токмо къ Пастыремъ. Длѧтогожъ и С҃ Бг҃оноснїи Ѿци Синодалными своими Канѡнами оуставили, ꙗкѡ ничтоже въ цр҃кви безъ власти и вѣдомости Пастырей быти можетъ. Зрѧще теды на высотꙋ не исповѣдимой Власти твоеѧ Архїерейской Ꙗсне Превеⷧ҇ Гн҃е Оч҃е Єпⷭ҇пе Пане и Пастырꙋ мой, съвыше Тобѣ ѿ Ха҃ Ба҃ и Сп҃сителѧ нш҃его, Архїереѧ Найвысшаго […][38].

W *Triodionie postnym* (1664) adresatem listu dedykacyjnego Ślozki został kolejny biskup lwowski Atanazy. Pochwałę władyki podzielił on się na dwie części. Pierwsza dotyczyła przed konsekracyjnego życia Adama Żeliborskiego – komisarza, posła, działacza sejmowego, rycerza, który zasłużył się swoją działalnością ojczyźnie i królowi. Druga – świadomej decyzji o porzuceniu dobrze rokującej kariery politycznej i wyborze posługi duchowej. Ta radykalna zmiana ukazana została jako mądre i dojrzałe postanowienie kandydata, wynikające z przekonania o przemijającej wartości doczesnych dóbr oraz z powołania, które wywołało w nim pragnienie oddania się w ofiarną służbę Jezusa Chrystusa:

> Превеⷧ҇ Ваша всѣми ѡздобами и ꙗсностѧми погордилесь свѣтовими. Вѣдаючи то добре, же свѣта тогѡ, сꙋтъ ꙗкѡ тѣнь и ꙗкъ дорога Кораблѧ на водѣ, такъ внетъ гинꙋтъ. Же оутѣха свѣта єстъ на кшталтъ пꙋнкта, который ани єстъ долгїй, ани шерокїй, ани глꙋбокїй, єстъ ꙗкъ Промень сл҃ичный на шатѣ, который рыхло гаснетъ и ꙗсность на шатѣ не ꙗснꙋю зоставꙋетъ. […] А претожъ гдысь Превелебность Ваша, свѣта оуживати моглъ, такесь имъ ꙗк оусхлымъ взгордилъ квѣтомъ и волѣлесь лѣта свои и праци свои Хв҃и, внемъ ꙗкъ въ Променю солнечномъ всѣ порожности свѣта ѡбачивши и длѧ тогѡ ємꙋ самомꙋ всѧ дни живота своєгѡ слꙋжачи, офѣровати и въ томъ ст҃ой Памѧти Єпископа рожоногѡ своєгѡ наслѣдовати. Лѣпѣйсѧ Превелебности Вашой подобало, щититисѧ Кровїю Хв҃ою, ємꙋ самомꙋ сораспѧвшисѧ […][39].

---

38 Міхаилъ Слюска, Ꙗсне въ Хрⷭ҇тѣ Превелебномꙋ Єгѡ Млⷭ҇ти Господинꙋ Ѿцꙋ Арсенію Желиборскомꙋ, зъ Ласки Бж҃ей Єпископꙋ Лвовскомꙋ, Галицкомꙋ и Каменца Подолъскаго и проⷭ҇, Православномꙋ Ѿцꙋ Панꙋ Пастыреви и добродѣеви моємꙋ велице млⷭ҇тивомꙋ, [w:] Апостолъ, Лвовъ 1654, k. 4v–5.

39 М. Слюзка, Ꙗсне Превелебномꙋ въ Бг҃ꙋ Єго Млⷭ҇ти Господинꙋ Ѿтцꙋ Афанасїю Желиборскомꙋ Млⷭ҇тїю Бж҃їею, Православномꙋ Єпⷭ҇копꙋ, лвовскомꙋ, галицкомꙋ и Каменца Подолскагѡ, администраторови Метрополїй Киевской

Zamiana życia z świeckiego na duchowne nastąpiła, jak przekonywał w wyżej zacytowanym fragmencie drukarz, w rezultacie świadomej decyzji kandydata i była poprzedzona interwencją niebios. Autor pochwały, kontynuując swoje rozważania nad działaniem opatrzności Bożej, rozwijał obraz wybraństwa przyszłego władyki, którego Pan sobie upodobał i przemianował z świeckiego rycerza na żołnierza Chrystusowego:

> […] Хс҃ ѿмѣнꙋ дивнꙋю зъ свѣцкогѡ рыцерства, на дх҃овное въ Превелебности Вашой показалъ, и шатꙋ свѣтовꙋю, на Шатꙋ и зброю нб҃снꙋю замѣнилъ въ которꙋю тѧ приѡдѣлъ. А ижъ Превелебность Вашꙋ оулюбилъ, претожъ ꙗкѡ Водзѡве наймилшимъ рыцерѡмъ своимъ, найтрꙋднѣйшые справы порꙋчаютъ. Такъ Хс҃ Пастыръ добрый Превелебность Вашꙋ Вѡина своегѡ оулюбивши, барзо трꙋдное дѣло порꙋчилъ Превелебности Вашой оучинивши Превелебность Вашꙋ Пастыремъ словесныхъ ѡвецъ своихъ. Гѡдность свѣцкꙋю на Гѡдность дх҃овнꙋю замѣнивши, а ѿ себе ꙗкѡ ѿ свѣтила небесногѡ ꙗсность Превелебности Вашой розсвѣтившы. Смѣривъ себе Превелебность Ваша ѡпꙋскаючи Гѡдности свѣтовыи, которыи Превелебности Вашой шꙋкали, и гонили. А претожъ Превелебность Вашꙋ Хс҃ вознеслъ на Престолъ Пастырьской Годнѡсти[40].

Pojawienie się w ówczesnych drukach licznych przedmów i listów dedykacyjnych odzwierciedla zwyczaje wydawnicze, ich zdecydowanie laudacyjny charakter, to przejaw wszechobecnego w literaturze panegiryzmu. Parateksty świeckiego drukarza poświęcone były przede wszystkim kościelnym dostojnikom. Dziękował on tym patronom za wsparcie i starał się o dalszą ich przychylność, tym bardziej, że we Lwowie konkurował z typografią bractwa stauropigialnego, a działalność wydawnicza przynosiła mu wymierne korzyści materialne[41].

Wydaje się jednak, że nie był to jedyny cel jego autorskich i edytorskich wysiłków. Starał się on bowiem wzmacniać prawosławie nie tylko za pośrednictwem artykułów wstępnych, drukując własne i cudze przedmowy oraz dedykacje. Czynił to również wydając wspomnianą *Aurorę* (1639), sławiącą lwowskiego eparchę, choć prawdopodobnie mógł się spodziewać, że nie spodoba się ona stronie katolickiej i ściągnie na niego sankcję kurii. W związku z tym, że w 1645 roku Ślozka ponownie wszedł w posiadanie przywileju na druk polskojęzyczny[42], to pod koniec swojego życia zdołał wypuścić kolejną w tym języku kompozycję ku czci prawosławnego biskupa lwowskiego zatytułowaną *Żniwo cnót i chwały wiecznej Jaśnie*

и прочаѧ, Ѿцꙋ, Панꙋ, Пастыреви, и Добродѣеви моемꙋ велце милостивомꙋ, [w:] Триѡдїѡнъ си єстъ трїпѣснецъ, Лвовъ 1664, k. 4.

40 М. Слюзка, Ꙗсне Превелебномꙋ въ Бг҃ꙋ Єго Мл҃ти Господинꙋ Ѿтцꙋ Афанасїю Желиборскомꙋ Мл҃тїю Бж҃їею, Православномꙋ Єп҃копꙋ, лвовскомꙋ, галицкомꙋ и Камєнца Подолскагѡ, администраторови Метрополїй Киевской и прочаѧ, Ѿцꙋ, Панꙋ, Пастыреви, и Добродѣеви моемꙋ велце милостивомꙋ, [w:] Триѡдїѡнъ си єстъ трїпѣснецъ, Лвовъ 1664, k. 4v.

41 O dochodach Ślozki z działalności drukarskiej por. І. Огієнко, *Історія українського друкарства*, Київ 2007, s. 147–166.

42 Michał Ślozka dostał ponowne nadanie na druk polski w 1645 r. od katolickiego arcybiskupa Mikołaja Krasnowskiego, *Drukarze dawnej polski od XV do XVIII wieku*, z. 6: *Małopolska-Ziemie Ruskie*, oprac. A. Kawecka-Gryczowa i in., Wrocław-Kraków 1960, s. 243.

Przewielebnego w Bogu Jego Mości Arseniego Żeliborskiego Episcopa Lwowskiego (Lwów 1665). Autorem pracy opiewającej zmarłego władykę był Tarassy Prokopowicz, a sam panegiryk został poprzedzony pochwalnym listem dedykacyjnym dla Atanazego – kolejnego biskupa lwowskiego z rodu Żeliborskich. Powyższą listę dopełnia druga i trzecia edycja słynnego zbioru homilii pt. *Klucz rozumienia,* przygotowana przez tegoż drukarza i poprzedzona listami dedykacyjnymi do hierarchów. W wydaniu z 1663 roku autorem ofiarowania dla biskupa Gedeona Czetwertyńskiego był sam wydawca[43], zaś w wersji z 1665 roku do biskupa Atanazego Żeliborskiego zwracał się autor kazań (Joanicjusz Galatowski)[44].

Bezsprzecznie działalność wydawnicza ruskich typografii wpływała na rozwój religijny i kulturalny w metropolii kijowskiej. Sprzyjała mu również aktywność pisarska i drukarska Michała Ślozki, którą należy wpisać w szerszą ówczesną tendencję do instytucjonalnego wzmacniania Kościoła. Było to istotne zwłaszcza po długim okresie funkcjonowania prawosławnych najpierw bez, a następnie z hierarchią, pozbawioną akceptacji władz państwowych[45]. Na tym tle wyraźniej widać, że pochwały cerkiewnych dostojników zaangażowanych w rozwój duchowy i umysłowy chrześcijańskiej wspólnoty pełniły budującą rolę. Opisując rolę biskupa w Cerkwi, Michał Ślozka – człowiek świecki, konsolidował odbiorców ksiąg, a zatem wiernych oraz niższe duchowieństwo, wokół wskazanych przewodników. Umacniał w społeczności poczucie dumy z realizowanego przez hierarchów, mimo wielu trudności, planu odnowy Kościoła wschodniego. Zaangażowanie lwowskiego drukarza w jego umocnienie potwierdzają także inne, drukowane przezeń księgi, głównie cerkiewne i poprzedzone przedmowami, w których podejmowane były tematy ważne dla religijnej i kulturalnej reformy prawosławia w Rzeczypospolitej[46].

---

43 Por. **М. Слюзка, Ꙗсне Освіецономꙋ в҄ Хр҃тѣ Превелебномꙋ Єго Мл҃ти Гд҃нꙋ Ѿцꙋ Гедеѡнови Кнѧжати на Четвертнѣ Сватополкови Четвертенскомꙋ Мл҃тїю Бж҃їею Православномꙋ Єп҃копꙋ Лꙋцкомꙋ и Ѡсторозкомꙋ Прототреномꙋ Метрополїй Киевской и проч҃. Ѿцꙋ, Панꙋ, Пастырови, и Добродѣеви моемꙋ велце милостивомꙋ,** [w:] **Іоаникій Галѧтовский, Ключъ Разꙋмѣнїѧ сщ҃енникѡ҃ законны҃ и свѣцкимъ належачый, Киевъ** 1663. W dedykacji biskupowi Gedeonowi Czetwertyńskiemu, podobnie jak w liście skierowanym do archimandryty Izajasza Sulatyckiego, który Ślozka umieścił w *Oktoichu* z 1640 roku, pochwała hierarchy ogranicza się do podziękowań za wspieranie działalności drukarskiej.

44 Por. **Іоаникій Галѧтовский, Ꙗсне в҄ Бозѣ Превелебномꙋ Єго Мл҃ти Ѿцꙋ Аѳанасію Желѣборскомꙋ, Єпископови Лвовскомꙋ Галицкомꙋ и Каменца Подолскаго, Администраторови Митрополїи Кіевской Галицкой и всеѧ Россїи. Архимандритѣ Ꙋневскомꙋ. Своемꙋ Велице Мл҃тивомꙋ Панꙋ и Пастыровѣ и Добродѣеви, Авторъ щасливости дочесной и вѣчной зычитъ,** [w:] **Ключъ Разꙋмѣнїѧ сщ҃енникѡ҃ законникѡ҃ и лѧикѡ҃ належачій, Киевъ** 1665.

45 Jak pisała Marzanna Kuczyńska na podstawie analizy homiletyki Galatowskiego, „po latach nieobecności instytucjonalnej prawosławnej wspólnoty na terenie Rzeczypospolitej wartością niemal samą w sobie jest hierarchia cerkiewna, reprezentująca Kościół oraz samego Boga. Jej przedstawicieli Joanicjusz obdarowuje wyjątkowym charyzmatem wiedzy i stawia tuż przy Bożym boku", M. Kuczyńska, *Homiletyka cerkiewna Pierwszej Rzeczypospolitej na pograniczu kultur (do połowy XVII wieku)*, [w:] *Kultura Rzeczypospolitej w dialogu z Europą. Hermeneutyka* wartości, t. 11: *Między Wschodem a Zachodem. Prawosławie i unia*, red. M. Kuczyńska, Warszawa 2017, s. 231.

46 Ślozka w przedmowach do ksiąg cerkiewnych głosił ich pochwałę, wskazywał zbawczą rolę i znaczenie w życiu duchowo-religijnym wspólnoty. Informował o zapotrzebowaniu na księgi, które było zgłaszane przez duchowieństwo, por. np. przedmowę do *Apostoła* (**М. Слюска, Чителникови Побожномꙋ и ласкавомꙋ тѵпографъ, при добромъ здорови ласки и баг҃тва Бж҃его оупрейме зычи(т)**, [w:] **Апостолъ, Лвовъ** 1639, k. 11–12v) lub *Triodionu postnego* (**М. Слюзка. Предмова до Ласкавогѡ Чителника**, [w:] **Триѡдїѡнъ си єстъ трїпѣснецъ. Лвовъ** 1664,

SUMMARY

Alicja Z. Nowak

Laudations for Bishops in the Literary Heritage and Activity of Michał Ślozka – a Lay Publisher

Key words: laudation, letter of dedication, bishop, print

The publishing activity of Ruthenian typographies influenced religious and cultural development in the Metropolitanate of Kyiv. He was also favored by Michał Ślozka's writing and publishing activity. Printed by him laudations for bishops involved in the spiritual and mental development of the Christian community (occasional compositions and letters of dedication) played a constructive role. Integrated the recipients of the books (the faithful and the lower clergy) around the indicated guides. They strengthened the community's sense of pride in the plan of the Eastern Church's renewal, despite of many difficulties. They were, therefore, part of a wider tendency at that time to institutionally consolidate the Church.

k. 6). Lwowskiemu bractwu Ślozka wydrukował *Liturgiarion* (1637), dołączył do wydania przedmowę w formie pouczenia dla parafialnego kleru, podnosił w niej problem moralności księży oraz wybrane zagadnienia organizacyjne i dyscyplinarne związane z posługą. Na ten temat por. A. Z. Nowak, *Elementy świeckie w ramie wydawniczej siedemnastowiecznych ksiąg cerkiewnych w Rzeczypospolitej (wybrane przykłady)*, [w:] *O miejsce książki w historii sztuki*, t. 2: *Państwo i Kościół. W rocznice chrztu Polski*, red. A. Gronek, Kraków (w druku).

Tomasz Hodana
Uniwersytet Jagielloński

Совѣтованіе о благочестіи (1621) – zbiór postanowień soboru czy postulaty wiernych?

Słowa kluczowe: Kościół prawosławny, sobór lokalny (synod), bractwo Podwyższenia Krzyża Świętego w Łucku, Совѣтованіе о благочестіи

Uwagę badaczy historii Kościoła wschodniego w dawnej Rzeczypospolitej od lat przyciąga niewielki dokument, zatytułowany *Совѣтованіе о благочестіи*, czyli *Porada o wierze prawosławnej*[1]. Składa się on z szeregu zaleceń mających doprowadzić do wewnętrznej odnowy Cerkwi i zapewnienia ciągłości funkcjonowania prawosławnego episkopatu, odtworzonego w latach 1620–1621 przez patriarchę jerozolimskiego Teofanesa.

Autor lub autorzy *Porady* nie są znani, niejasne pozostają również okoliczności powstania zabytku. Wiadomo jedynie, że spisano go w roku 1621, a kilka lat później (ok. 1624) – włączono do zbornika bractwa Podwyższenia Krzyża Świętego w Łucku[2]. W roku 1845 tekst został opublikowany w pierwszym tomie materiałów źródłowych, zgromadzonych przez Kijowską Komisję Archeograficzną[3]; kolejne dwa wydania tego tomu[4], a także współczesne edycje[5], przyczyniły się do spopularyzowania dokumentu. Szczególne zainteresowanie budził fragment mówiący o konieczności

1 Ponieważ pojęcie „совѣтованіе" nie jest jednoznaczne, tłumaczenie to stanowi określoną interpretację genezy dokumentu; na ten temat patrz niżej.

2 Dokument przechowywany jest obecnie w Centralnym Państwowym Archiwum Historycznym Ukrainy w Kijowie.

3 *Совѣтованіе о благочестіи*, [w:] *Памятники, изданные Временною комиссіею для разбора древнихъ актовъ, высочайше учрежденною при Киевскомъ военномъ, Подольскомъ и Волынскомъ генерал-губернаторѣ*, т. I, Кіевъ 1845, nr XXXII, s. 224–251 (z paralelnym przekładem na język rosyjski).

4 Drugie wydanie ukazało się w roku 1848, trzecie – w 1898. Edycja z roku 1848 (nr XXXII, s. 224–251) jest powtórzeniem pierwszego wydania, edycja z roku 1898 (nr XLIV, s. 125–133) zawiera szereg zmian; w paru miejscach wydawcy inaczej odczytali rękopis, ponadto uwspółcześnili czcionkę i zrezygnowali z zamieszczania przekładu. Dodali przy tym charakterystyczny komentarz: „Choć drogocenny ów zabytek nie ma bezpośredniego związku z historią bractwa łuckiego, postanowiliśmy go nie pomijać z uwagi na jego niezwykłą wagę historyczno-literacką [...]"; ibidem, s. 125. Wszystkie zamieszczone w niniejszym tekście fragmenty dokumentu przytaczam w przekładzie własnym, na podstawie wariantu z pierwszej edycji, skonfrontowanego z wariantem z wydania trzeciego.

5 Por. *Совітованіє о благочести*, [w:] *Памятки братських шкіл в Україні (кінець XVI– початок XVIII ст.)*, редкол. В. І. Шинкарук та інші, Київ 1988, s. 328–335; М. Грушевський, *Історія української літератури*, т. VI, (*Київська бібліотека давнього українського письменства*. Студії, т. 1), Київ 1995, s. 230–236.

sprowadzenia do Rzeczypospolitej ruskich mnichów z Athosu, między innymi ojca Iwana Wiszeńskiego, jego posłania były bowiem odkrywane mniej więcej w tym samym czasie, dodatkowo zaś – zdaniem niektórych – mogły mieć wpływ na twórców omawianego tu źródła[6].

Przeważająca większość komentujących *Poradę* uczonych opisywała ją jako zbiór uchwał soboru (synodu) metropolii kijowskiej, który miał obradować pod przewodnictwem metropolity Hioba Boreckiego jesienią roku 1621. Przekonanie o takim właśnie charakterze tekstu pojawia się zarówno w pracach o Wiszeńskim, jak i w fundamentalnych monografiach dziejów Kościoła wschodniego oraz w specjalistycznych studiach, poświęconych soborom Cerkwi ruskiej.

Jako pierwszy mianem dokumentu soborowego określił *Poradę* arcybiskup czernihowski Filaret (Gumilewski)[7], za nim zaś Aleksander Pypin[8]. Obszerniej o „soborze w Kijowie" oraz przyjętych na nim „postanowieniach" („kanonach") pisali metropolita Makary (Bułgakow)[9] oraz Pantelejmon Kulisz[10]. Zapewne z uwagi na siłę ich autorytetu w podobny sposób traktowali tekst kolejni historycy Cerkwi i badacze literatury, między innymi: Mykoła Sumcow[11], Omelan Ohonowski[12], biskup czehryński Porfiriusz (Uspieński)[13], Aleksander Pokrowski[14], Fiodor Titow[15], Gieorgij Bułgakow[16], Anton Kartaszow[17] czy Iwan Własowski[18]. Spośród uczonych przywołujących *Poradę* jedynie

6 Oddziaływanie pism Wiszeńskiego na autorów *Porady* sugerowali m.in.: Pantelejmon Kulisz, Mychajło Hruszewski, Oleg Niemienski i Władimir Pidgajko, oraz Siergiej Szumiło (w pracach przywołanych poniżej).

7 Por. Архиеп. Филаретъ (Гумилевский), *Исторія Русской Церкви*, четвертій періодъ: *Періодъ Патріаршества [1588–1720 г.]*, Харьковъ 1853 [pierwodruk 1848], s. 122–124; idem, *Обзор русской духовной литературы 862–1863*. В 2-х книгах, Санкт-Петербург 2007 [reprint trzeciego wydania z r. 1884; pierwsze wydanie – 1857], s. 175.

8 Por. *Исторія славянскихъ литературъ А. Н. Пыпина и В. Д. Спасовича*, т. 1, С.-Петербургъ 1879, s. 334.

9 Por. Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский, *История Русской Церкви,* кн. VI (т. 10–11), Москва 1996 [pierwodruk: С-Петербургъ 1881], s. 418–419.

10 Por. П. А. Кулишъ, *Отпаденіе Малороссіи отъ Польши (1340–1654)*, т. I, Москва 1888, s. 146–147; idem, *Исторія возсоединенія Руси*, т. III: *Религіозное, соціальное и національное движеніе въ эпоху Іова Борецкаго*, Москва 1877, s. 95–102.

11 Por. Н. Ф. Сумцовъ, *Іоаннъ Вышенскій (Южно-русскій полемистъ начала XVII ст.)*, „Кіевская старина" 1885, т. 11, № 4, s. 654, 655.

12 Por. О. Огоновскій, *Исторія литературы рускои*, ч. I, Львовъ 1887, s. 140.

13 Por. Еп. Порфирий (Успенский), *Исторія Аѳона*, ч. III: *Аѳон монашескій*, отд. 2: *Судьба его съ 911 по 1861 годъ*, Санктпетербургъ 1892, s. 528.

14 Por. А. И. Покровский, *О соборахъ Юго-Западной Руси XV–XVII вѣковъ*, „Богословскій вѣстникъ" 1906, т. 3, № 9, s. 142–143.

15 Por. Ф. Титовъ, *Іовъ Борецкій*, [w:] *Православная Богословская энциклопедія*, сост. подъ ред. Н. Н. Глубоковскаго, т. VII: *Іоаннъ Скивопольскій – Календарь*, С.-Петербургъ 1906, s. 223–224.

16 Por. Г. Булгаковъ, *Западно-русскіе православные церковные соборы, какъ органы церковнаго управленія. Опытъ историко-каноническаго изслѣдованія*, Курскъ 1917, s. 145–151.

17 А. Карташев, *Очерки по истории Русской Церкви*, т. II, Париж 1959, s. 277.

18 Por. І. Власовський, *Нарис історії Української Православної Церкви*, т. II: (XVII ст.), Нью-Йорк 1977 (reprint: Київ 1998), s. 142 –144.

Iwan Franko[19] i Mychajło Hruszewski[20] zakwestionowali jej soborową proweniencję, ich opinie przeszły jednak bez echa. Dopiero stosunkowo niedawno, w latach 90. XX wieku, genezę dokumentu zaczęto łączyć z działalnością bractw cerkiewnych; w takim kontekście pisali o nim między innymi Michaił Dmitrijew[21] i Petro Kraliuk[22]. Prace tego ostatniego miały wpływ na autorów *Encyklopedii prawosławnej*, tworzących hasła poświęcone Iwanowi Wiszeńskiemu i Izaakowi Boryskowiczowi. Można tam przeczytać, że na *Poradę* złożyły się postanowienia „soboru prawosławnego duchowieństwa i szlachty województwa wołyńskiego", obradującego w Łucku, a twórcami dokumentu „mogli być członkowie łuckiego bractwa"[23]. Generalnie jednak w literaturze od dawna utrzymuje się przekonanie, że program sformułowany w Poradzie to pokłosie soboru metropolitalnego, który odbył się w Kijowie[24]. Choć badacze zastrzegają przy tym, że nie wiemy, kto dokładnie w nim uczestniczył, to jednocześnie podkreślają wiodącą rolę hierarchów, szczególnie Hioba Boreckiego; metropolita miał być nie tylko inicjatorem zgromadzenia, ale i głównym pomysłodawcą przyjętego na nim programu odnowy Cerkwi[25].

---

19 Franko pisał, że wbrew powszechnie przyjętej opinii *Porada* nie zawiera uchwał prawosławnego synodu, „bo żadnego synodu w roku 1621 nie było", i że jest to raczej „memoriał stworzony [...] z myślą o mającym nastąpić synodzie"; por. I. Франко, *Іван Вишенський і єго твори* [pierwodruk 1895], [w:] idem, *Зібрання творів у п'ятдесяти томах*, т. 30: *Літературно-критичні праці (1895–1897)*, Київ 1981, s. 9 (zob. także s. 29 i 30).

20 Hruszewski z kolei, podtrzymując opinię Franki, podkreślał, że autorami dokumentu musieli być szeregowi członkowie prawosławnej społeczności – prawdopodobnie reprezentanci łuckiego bractwa – odnoszący się do episkopatu „z szacunkiem, ale i z pewną nieufnością"; por. М. Грушевський, *Історія української літератури*..., s. 228–230.

21 Por. М. Дмитриев, *Между Римом и Царьградом. Генезис Брестской церковной унии 1595–1596 гг., (Труды исторического факультета МГУ*, вып. 22; сер. II: *Исторические исследования*, 7), Москва 2003, s. 99–100.

22 Por. П. Кралюк, *Луцьке Хрестовоздвиженське братство*, Луцьк 1996; idem, *„Совітованіє о благочесті": контекст, ідеї, автор*, „Філологічні студії", вип. 2, 1997, s. 81–87. Kraliuk wysunął hipotezę, że autorem Porady mógł być Izaak Boryskowicz, jeden ze współzałożycieli łuckiego bractwa, który w 1621 roku został wyświęcony przez Teofanesa na biskupa łuckiego i ostrogskiego (na ten temat zob. także: І. В. Гарат, *Філософсько-богословська спадщина та культурно-просвітницька діяльність Ісакія Борисковича*, <https://revolution.allbest.ru/philosophy/00929441_0.html> (01.10.2018).

23 Por. О. Б. Неменский, В. Г. Пидгайко, *Иоанн (Вишенский [Вышенский])*, [w:] *Православная энциклопедия, ред. Патриарх Московский и всея Руси Кирилл*, т. XXIII: *Иннокентий – Иоанн Влах*, Москва 2010, s. 390; Б. Н. Флоря, В. Г. Пидгайко, *Исаакий (Борискович)*, [w:] *Православная энциклопедия*..., т. XXVII: *Исаак Сирин – Исторические книги*, Москва 2011, s. 34. W innym jednak haśle mowa jest, podobnie jak w starszych pracach, o soborze w Kijowie; por. Б. Н. Флоря, *Иов (Борецкий)*, [w:] *Православная энциклопедия*..., т. XXV: *Иоанна Деяния – Иосиф*, Москва 2010, s. 301; zob. także: Л. В. Тимошенко, *Киприан*, [w:] *Православная энциклопедия*..., t. XXXIII: *Киево-Печерская лавра – Кипрская икона Божией Матери*, Москва 2013, s. 699.

24 Por. m.in. С. Шумило, *Старец Иоанн Вишенский: афонский подвижник и православный писатель-полемист. Материалы к жизнеописанию „блаженной памяти великого старца Иоанна Вишенского Святогорца"*, Киев 2016, s. 16, 110–111, 148–149; В. Вакін, *Собор „Совітовання про благочестя" 1621 року як орган вищого управляння Київською митрополією у XVII столітті*, „Православний вісник Київського Патріархату" 2018, № 2, s. 35–39.

25 Można jeszcze dodać, że w Polsce dokument nie był dotąd opisywany; wedle mojej wiedzy wzmiankowany jest jedynie – jako *Narada o wierze* – w pracy Józefa Tretiaka pt. *Piotr Skarga w dziejach i literaturze Unii brzeskiej* (Kraków 1912, s. 240).

Tak dochodzimy do pytania postawionego w tytule: czym jest *Porada o wierze prawosławnej*? Czy w istocie – zapisem postanowień, przyjętych z inicjatywy, a przynajmniej przy aktywnym udziale wyższego duchowieństwa, czy też memoriałem przygotowanym przez świeckich? Na ile tekst ów prezentuje punkt widzenia nowo wyświęconego episkopatu, na ile zaś wpisuje się w ideologię ruchu brackiego?

Fakt, iż tak wielu uczonych traktowało i do dziś traktuje ten zabytek jako zbiór postanowień soboru, jest o tyle zaskakujący, że nie istnieje żadne świadectwo, mówiące o zjeździe biskupów – ewentualnie biskupów, duchowieństwa i osób świeckich – w ostatnich miesiącach roku 1621[26]. Wzmianki o takim wydarzeniu brak w samej *Poradzie*, również pierwsi wydawcy nie prezentowali jej jako dokumentu soborowego. Co więcej, ani słowem o soborze – czy to niedawno odbytym, czy to mającym wkrótce nastąpić – nie wspomina metropolita Borecki w liście do wiernych, datowanym na połowę grudnia[27]. Ponieważ jednak brak wzmianek źródłowych nie wyklucza, iż sobór mógł mieć wówczas miejsce, wypada przyjrzeć się bliżej samemu tekstowi.

Pomimo utrwalonej w literaturze opinii ani jego treść, ani strona formalna nie wskazują, by był on zbiorem uchwał soboru. Wbrew temu, czego można by się spodziewać, nie ma tu informacji o czasie i miejscu domniemanych obrad, brakuje też spisu uczestników zgromadzenia. Już w nagłówku mowa jest nie o uchwałach, mających rangę przepisów prawa kościelnego (kanonów), ale o – dosłownie – „radach" i „sposobach" wyjścia z kryzysu, czyli zaleceniach bądź propozycjach działań[28]. Choć nie wiadomo, kto owych rad i wskazówek udziela, niewątpliwie ich adresatami są hierarchowie. Świadczy o tym wielokrotne podkreślanie, że od ich właściwego postępowania względem Boga i ludzi zależą losy Cerkwi oraz nieprzerwane trwanie odnowionego właśnie episkopatu.

Jedyną w zasadzie przesłanką, która może skłaniać do uznania soborowej proweniencji tekstu, pozostaje jego tytuł, konkretnie zaś - wieloznaczność wyrazu „совѣтование".

---

26 Dla porządku trzeba przypomnieć, że w 1621 roku odbyły się co najmniej trzy zgromadzenia, które w literaturze bywają określane – nie zawsze ściśle – jako sobory. Tak więc, wedle świadectwa księcia Jerzego Zbaraskiego, pod koniec maja miał miejsce w Kijowie zjazd „duchowieństwa i ludzi *religii greckiej*", na którym dyskutowano o sposobach zalegalizowania nowej hierarchii. Niedługo później, w połowie czerwca, metropolita Borecki, biskup włodzimierski Ezechiel Kurcewicz oraz trzystu ruskich duchownych i pięćdziesięciu mnichów uczestniczyło w kozackiej radzie w Suchej Dąbrowie pod Fastowem, która miała zadecydować o udziale Kozaków w nadchodzącej wojnie z Turcją. Oprócz tego w unickim traktacie polemicznym *Sowita wina* (1621) wspomina się bliżej niekreślony „sobór Boreckiego na szlachtę w Żytomierzu"; „sobór" ten, historycy zwykli utożsamiać z sejmikiem województwa kijowskiego, który obradował przed sejmem zwołanym na sierpień i również poświęcony był zbliżającej się kampanii wojennej (por. m.in. М. Грушевський, *Історія України-Руси*, т. VII: *Козацькі часи – до року 1625*, Київ–Львів 1909 [reprint: Київ 1995], s. 458–460; Г. Булгаковъ, З*ападно-русскіе*..., s. 142–145; K. Chodynicki, *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska. Zarys historyczny (1370–1632)*, Warszawa 1934, s. 436–437). Oczywiście żadne z wymienionych wyżej spotkań nie może stać u źródeł *Porady* ponieważ, jak już wspomniano, powstała ono jesienią 1621 roku, ściślej rzecz ujmując – po bitwie pod Chocimiem, której szczęśliwy finał wspomina się w utworze.

27 Por. *Грамота кіевскаго митрополита Іова Борецкаго къ православнымъ южно-руссамъ...* (15.12.1621), [w:] С. Голубевъ, *Кіевскій митрополитъ Петръ Могила и его сподвижники*, т. I: *Опытъ историческаго изслѣдованія (Приложенія)*, nr XXXVIII, Кіевъ 1883, s. 261–264.

28 Por. *Совѣтованіе о благочестіи*..., s. 224. Co charakterystyczne, w odróżnieniu od znanych uchwał soborowych z tego okresu, choćby postanowień soboru wileńskiego z 1509 r., wskazania zawarte w *Poradzie* nie są opatrzone ostrzeżeniami o konsekwencjach niestosowania się do nich.

Podobnie jak polska „rada" (czy raczej „radzenie") – może być on rozumiany dwojako: albo jako 'porada' czy 'pouczenie', albo jako 'wspólne naradzenie się' czy 'radzenie nad czymś'[29]. Większość wymienionych wyżej badaczy interpretuje to pojęcie właśnie jako 'wspólną naradę', pisząc o „soborze kijowskim, który przeszedł do historii pod nazwą *Совѣтованіе о благочестіи*"[30].

Na początku zabytku autorzy przywołują – ku przestrodze – postawę biskupów unickich. Piszą o ich bezbożnym życiu, braku wykształcenia, łamaniu kanonów, a także „pragnieniu czci, władzy i majątków", które doprowadziło do konfliktu z patriarchą Konstantynopola i do przejścia pod jurysdykcję Rzymu[31]. W opozycji do owego antywzorca sformułowana zostaje dwudziestoczteropunktowa lista wymagań i postulatów. Można je podzielić na trzy zasadnicze grupy: pierwsza to zalecenia dotyczące życia osobistego hierarchów, druga – wskazania odnoszące się do ich posługi, trzecia – propozycje zmian w sferze życia religijnego i organizacji ruskiej metropolii.

W paragrafie wstępnym mowa jest o potrzebie wewnętrznej odnowy całego duchowieństwa[32], kolejne zalecenia są jednak kierowane wyłącznie do biskupów. Mają oni wieść życie nienaganne i świątobliwe, „w modlitwach, postach i trzeźwości"[33], pilnie studiować kanony świętych Ojców oraz „księgi Cerkwi swojej"[34], a także miłować wiarę prawosławną i być gotowi na męczeńską śmierć w jej obronie. Oprócz tego powinni pokornie znosić prześladowania, grabienie majątków oraz kary nakładane przez świeckie urzędy, wystrzegać się bezwzględnie symonii oraz zachowywać skromność w stroju i sposobie bycia.

W kolejnych punktach artykułuje się oczekiwania związane z aktywnością duszpasterską i organizacyjną hierarchów. Tak oto, na wzór Apostołów są oni zobowiązani do odwiedzania wiernych w ich domostwach i rozsyłania po miastach przygotowanych do głoszenia ewangelii prezbiterów, mają również dbać o odpowiednich kandydatów do stanu kapłańskiego i biskupiego, wydawać pisma w obronie Cerkwi, nauczać, że tylko wiara grecka prowadzi do zbawienia, wystrzegać się wszelkich kontaktów z unitami, regularnie odbywać synody, głosić kazania, fundować szkoły i zakładać bractwa, nade wszystko zaś pilnie starać się o powrót do prawosławia tych, którzy przeszli na unię (zwłaszcza przedstawicieli ruskiej szlachty).

Pomiędzy tymi dość ogólnymi zaleceniami pojawia się kilka bardziej konkretnych postulatów, między innymi pomysł ogłoszenia specjalnego dnia modlitw i postu w intencji ustania prześladowań, projekt utworzenia biskupstwa w Czerkasach, idea odnowienia

29 Por. *Словарь русского языка XI–XVII вв.*, вып. XXVI: *Снуръ – Спарывати*, Москва 2002, s. 44–45.

30 Por. m.in.: А. И. Покровский, *О соборах*..., s. 142; Макарий (Булгаков), *История Русской Церкви*..., s. 145; І. Власовський, *Нарис історії*..., s. 142.

31 Por. *Совѣтованіе о благочестіи*..., s. 226–227.

32 „Najpierw od głów samych wszystko, co dobre, zacząć się musi, to znaczy metropolita, i biskupi, archimandryci, ihumeni z mnichami, i protopopi, kapłani z hierodiakonami, w samych sobie wpierw wszelką złość i grzech niech wytrzebią i oczyszczą się według [słów] Apostoła: «Usuńcie złego spośród was samych»; i niech to będzie: «I wy jesteście czyści», tego zaś nie: «ale nie wszyscy»"; *Совѣтованіе о благочестіи*..., s. 228.

33 Ibidem, s. 229.

34 Ibidem.

uroczystości ku czci św. Andrzeja – Apostoła Rusi, a także zachęta do nawiązania ściślejszych kontaktów z patriarchatami wschodnimi i górą Athos.

Dla poparcia wymienionych wyżej rekomendacji autorzy przywołują słowa Ewangelii, listy św. Pawła oraz pisma św. Jana Chryzostoma; odwołują się również do kanonów, wykazując przy tym bardzo dobrą znajomość prawosławnego prawa kościelnego. Szczególną uwagę w tym względzie przyciąga punkt zalecający „staranie się zawczasu o godnych i roztropnych następców”[35], mówi się w nim o konieczności wyboru i konsekracji nowego biskupa jeszcze za życia jego poprzednika. Autorzy mają świadomość, że jest to niezgodne z przywoływanym przez nich kanonem 23. lokalnego soboru w Antiochii[36], dlatego swoje zalecenie usprawiedliwiają trudną sytuacją Cerkwi w Rzeczypospolitej i realną groźbą przejęcia katedr biskupich przez unitów[37].

W kontekście spornej genezy dokumentu niezwykle ważne wydają się uwagi dotyczące postawy „starszych” względem „młodszych”; można je z powodzeniem odnieść zarówno do relacji pomiędzy hierarchami a niższym duchowieństwem, jak i do relacji pomiędzy duchowieństwem a świeckimi. „Starsi” zostają zobowiązani do pokornego przyjmowania napomnień i przestróg ze strony „młodszych”. Nie powinni się na nich „gniewać”, ani tym bardziej mścić za krytykę kierowaną pod swoim adresem, lecz brać ją sobie do serca i naprawiać błędy. „Niech nie będzie wstydem mniejszych słuchać i się od nich uczyć”[38], apelują autorzy *Porady*, a jako wzorce takiej postawy przywołują przykłady z Biblii, pism Ojców i hagiografii oraz praktykę patriarchów Konstantynopola, którzy przy swoim dworze utrzymywali specjalnych doradców, mających prawo potajemnie ich napominać. Jako antywzór ukazywany jest Kościół rzymski, gdzie niesłuchający nikogo papież nie tylko sam błądzi, lecz i cały lud prowadzi na zatracenie.

Trudno sobie wyobrazić, by tekst zawierający przywołane wyżej napomnienia i przestrogi mógł powstać wśród hierarchów, chyba że przyjmiemy, iż postanowili oni sami sobie przypomnieć o swoich, elementarnych obowiązkach i sami siebie ostrzec przed pokusami związanymi ze sprawowaniem władzy duchownej. Znamienny jest fakt, iż szereg wysuniętych w dokumencie postulatów nie doczekał się realizacji[39], a w wielu

35 Ibidem, s. 240.

36 Por. *Правила Святыхъ Помѣстныхъ Соборовъ съ толкованіями*, Москва 1880 [reprint: Москва 2000], s. 198–200. Kanon 23. głosi m.in.: „Biskupowi nie wolno ustanawiać sobie następcy, gdyby nawet znajdował się on u kresu życia. A gdy coś podobnego zajdzie, to ustanowienie należy unieważnić” (A. Znosko, *Kanony Kościoła Prawosławnego*, Hajnówka 2000, s. 151).

37 „A kanon 23. soboru [lokalnego] w Antiochii tak rozumiej, że za życia swego biskup nie może ustanawiać [następcy] dla prywaty lub przez wzgląd na pokrewieństwo (bo i duchowni, prywatą kierowani, łacno by woli biskupiej dogadzali); w czasach obecnych jednak, podczas prześladowań, może za zgodą wszystkich [następcę] bezpiecznie wybrać i na biskupa wyświęcić. [...] Cierpimy przez niektórych władyków i przez archimandrytę żydyczyńskiego, którzy bez wspomnianych następców pomarli, przez co święte miejsca do unii odpaść musiały, z wielką szkodą i uszczerbkiem dla Cerkwi Bożej, niezmiernego bólu serdecznego nam przysparzając. Dlatego właśnie od teraz, choćby strzały, miecz, ogień i wody okrucieństwa się wylewały, muszą biskupi jedni po drugich następować, by urzędy cerkiewne zostały zachowane. Inaczej być nie może pod groźbą utraty zbawienia”, *Совѣтованіе о благочестіи*..., s. 240–243.

38 Ibidem, s. 244.

39 Choćby postulat regularnego zwoływania synodów, utworzenia biskupstwa w Czerkasach czy odnowienia święta św. Andrzeja.

przypadkach biskupi – z najróżniejszych powodów – nie stosowali się do zawartych w nim zaleceń[40].

Podsumowując, nic nie wskazuje na to, by *Porada o wierze prawosławnej* była owocem soboru metropolii kijowskiej. Nie mamy żadnych świadectw, aby taki sobór w metropolii kijowskiej w ogóle miał miejsce, a sam tekst nie przypomina zbioru uchwał. Wygląda raczej na spis rekomendacji sformułowanych przez reprezentantów środowiska brackiego, być może – jak sugerowali Franko i Hruszewski – w związku z oczekiwanym soborem, o którym nie zachowały się żadne informacje, bądź do którego nigdy nie doszło.

Przy okazji można jeszcze zwrócić uwagę, że omawiany dokument znacząco różni się od tekstów, jakie w pierwszej połowie lat 20. XVII wieku pisane były przez nowo wyświęconych hierarchów – przede wszystkim Melecjusza Smotryckiego i Hioba Boreckiego[41]. Koncentrowały się one na dowodzeniu prawomocności działań Teofanesa i zapewniały o lojalności prawosławnego episkopatu względem Rzeczypospolitej, a ich celem nadrzędnym było doprowadzenie do jego legalizacji. W *Poradzie* kwestie te w ogóle nie są poruszane. Z perspektywy jej twórców przyszłość Kościoła wschodniego w państwie polsko-litewskim nie zależy od władzy świeckiej, lecz pozostaje w gestii Opatrzności oraz w rękach samych pasterzy. Ich gorliwa pobożność ma powstrzymać gniew Boży i wybłagać ludowi przebaczenie grzechów, a przykład świątobliwego życia – doprowadzić do odrodzenia i rozkwitu *wiary greckiej*. Wtedy – jak ufnie podkreśla się w zakończeniu – prześladowania ustaną, a unici „znikną, jakby ich nigdy nie było”[42].

Wydaje się, że tekst zachowany w łuckim *zborniku* dobrze oddaje zróżnicowane nastroje, jakie po wizycie patriarchy Teofanesa musiały panować wśród części przynajmniej środowiska brackiego. Radość z odnowienia episkopatu oraz nadzieja na wyjście z kryzysu mieszają się tu z obawą, że nowi biskupi mogą powtórzyć błędy poprzedniej hierarchii. Stąd podkreślanie, jak ważne są ich osobiste predyspozycje i zaangażowanie duszpasterskie, bezwzględna wierność prawosławnej tradycji oraz odpowiedni stosunek do niższego duchowieństwa i wiernych[43].

---

40 Podczas gdy w dokumencie podkreśla się, że hierarchowie „głosić winni wiarę [...] wędrując po domach i nawiedzając miejsca zamieszkania sprawiedliwych, [...] nie tego zaś oczekiwać, by do nich przychodzono [...]” (*Совѣтованіе о благочестіи*..., s. 230–231), metropolita Borecki we wspominanym już liście, pisanym dokładnie w tym samym czasie, zachęca wiernych, by „w najpilniejszych potrzebach duchowych” pielgrzymowali do Kijowa, „każdy do swojego pasterza” (*Грамота кіевскаго митрополита Іова Борецкаго*..., s. 263–264). Nic nie wskazuje również na to, by biskupi wyświęceni przez Teofanesa gotowi byli do chętnego znoszenia prześladowań i przyjmowania męczeńskiej śmierci za wiarę prawosławną. Po konsekracji większość z nich, obawiając się aresztowania, żyła pod opieką Kozaków w swoich macierzystych klasztorach (por. Макарий [Булгаков], *История Русской Церкви*..., s. 415), a w momencie nasilenia się nacisku ze strony władz wielu szukało wsparcia lub schronienia w państwie moskiewskim.

41 Chodzi między innymi o traktaty Smotryckiego *Weryfikacja niewinności* (1621) i *Obrona weryfikacji* (1621), a także o *Protestację* (1621) i *Justyfikację* (1622), sygnowane przez Boreckiego oraz innych biskupów.

42 *Совѣтованіе о благочестіи*..., s. 250.

43 Jak pokazały kolejne lata, niepokój autorów *Porady* nie był bezpodstawny. Kiedy nie doszło do formalnego uznania nowego episkopatu, biskupi musieli szukać kompromisu z władzami i podejmować próby porozumienia

Niezależnie od swojej genezy, *Porada* pozostaje ważnym świadectwem sposobu myślenia o Cerkwi, ukształtowanego w konkretnych warunkach historycznych – po doświadczeniu unii brzeskiej, w czasie, gdy większość prawosławnych Rusinów zmuszona była obywać się bez pasterzy. Zapewne dlatego tak mocno akcentuje dwie ważne idee: przeświadczenie o nieodzowności biskupów dla normalnego funkcjonowania wspólnoty cerkiewnej i przekonanie o doniosłej roli, jaką pełni w niej laikat.

SUMMARY

Tomasz Hodana

Sovetovanie o blagočesti (1621) – Collection of Local Council's Decisions or Postulates of Lay Believers?

Keywords: the Orthodox Church, local council, Lutsk Brotherhood of the Elevation of the Cross, *Sovetovanie o blagočesti*

Sovetovanie o blagočesti (*Совѣтованіе о благочестіи*) is an anonymous text preserved in the archive of Lutsk Brotherhood of the Elevation of the Cross. It includes an internal renewal programme of the Orthodox Church in the Polish-Lithuanian Commonwealth, which supposed to guarantee continuity of Orthodox hierarchy, restored during 1620–1621 by the Patriarch of Jerusalem Theophanes. Most scholars have treated the document as the collection of decisions of the local council deliberated in Kyiv under the chairmanship of Metropolitan Job Boretsky and was treated as an effect of the activity of new bishops. However, there are no historical sources confirming that such council actually took place. What is more, the document itself does not look like council's resolutions. This is rather a list of recommendations and postulates prepared by believers, probably representatives of Lutsk Brotherhood. The document points out that on the one hand bishops are necessary for the normal functioning of the Church, on the other hand, puts forward a list of demands to them and emphasizes an important role of the laity.

z Kościołem unickim (por. m.in. K. Chodynicki, *Kościół prawosławny*..., s. 449–512; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny*..., s. 87–96). Nie byli przy tym w stanie dobrze spełniać swej posługi, troszcząc się bardziej o własne bezpieczeństwo niż o potrzeby duchowe wiernych. Dodatkowo, choć częściowo wywodzili się ze środowiska brackiego i jego poparciu zawdzięczali wyniesienie na katedry, szybko uznali, że nadmierna autonomia bractw zanadto ogranicza ich władzę. Już w roku 1626 Smotrycki, prawdopodobnie z poruczenia Boreckiego, przywiózł z Konstantynopola gramotę patriarchy Cyryla Lukarisa, kasującą prawa stauropigialne szeregu bractw (m.in. kijowskiego i łuckiego), co doprowadziło do odnowienia konfliktu między hierarchami a świeckimi (por. Макарий [Булгаков], *История Русской Церкви*..., s. 440; K. Chodynicki, *Kościół prawosławny*..., s. 448–449; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny*..., s. 85–86; idem, *Bractwa cerkiewne w Rzeczypospolitej*, Białystok 2003, s. 35–36).

Stefan Dmitruk

Rola profesora Piotra Pokryszkina w ochronie dziedzictwa prawosławnego, etnicznego i narodowego w okolicach Chełma na początku XX wieku

Słowa kluczowe: Chełm; archeologia; Cerkiew prawosławna; Księstwo Halicko-Włodzimierskie; Chełmszczyzna

Wstęp

Misje archeologiczne prowadzone na początku XX wieku przez profesora Piotra Pokryszkina (1870–1922) na terenie Chełmszczyzny miały ogromne znaczenie dla współczesnej ochrony prawosławnego dziedzictwa, ruskiej tożsamości (etnicznej) i ukraińskiej (narodowej)[1]. Rosyjski badacz związany z Cesarską Komisją Archeologiczną (dalej: CKA) z Petersburga był światowej renomy ekspertem z dziedziny archeologii sakralnej. Na prośbę Muzeum Cerkiewno-Archeologicznego, funkcjonującego przy Prawosławnym Bractwie pw. Przenajświętszej Bogurodzicy w Chełmie, między 1903 a 1912 rokiem przeprowadził badania archeologiczne obiektów z terenu prawosławnej

1 Wartościowym opracowaniem procesów narodowotwórczych ludności Europy Środkowo-Wschodniej, której zasadniczą warstwę społeczną stanowili chłopi jest praca Józefa Chlebowczyka: *O prawie do bytu małych i młodych narodów. Kwestia narodowa i procesy narodowotwórcze we wschodniej Europie środkowej w dobie kapitalizmu (od schyłku XVIII w. do początków XX w.)*, Warszawa–Kraków 1983 (s. 39–42). Głównymi fazami powstawania narodów między końcem XVIII a początkiem XX w. były: faza językowo-etniczna i faza unarodowiania. Rusini mieszkający na terenie Chełmszczyzny i południowego Podlasia, zgodnie z przyjętą definicją Chlebowczyka, mieli poczucie odrębności językowej od Polaków i Rosjan, a w latach 1864–1914 podjęli próbę walki o język i jego upublicznienie w ramach warunków politycznych rosyjskiego zaboru, byli świadomi odrębności etnicznej, kulturowej i historycznej. Okres I wojny światowej przyniósł kolejny etap w procesie narodotwórczym – walkę o instytucjonalizowany byt narodowy. Ważnym opracowaniem, dotyczącym problemu ukraińskiego narodowotwórczego procesu wśród ludności ruskiej guberni lubelskiej i siedleckiej jest książką Jarosława Hrycaka *Prorok we własnym kraju. Iwan Franko i jego Ukraina (1856–1886)*, Warszawa 2010 (s. 35–36). Lwowski historyk określił pojęcie „Ruś" jako: „[…] pojemne określenia wschodniosłowiańskiej wspólnoty, której członkowie posługiwali się językiem cerkiewnosłowiańskim w praktykach religijnych, mówili zrozumiałymi dla siebie nawzajem dialektami, mieli rudymentarną pamięć historyczną wspólnego pochodzenia i uświadamiali sobie swoją odmienność od zachodnich chrześcijan i żydów. Dopiero stopniowo na skutek centralizacji wpływów takich wielkich centrów kulturowych jak Kijów, Lwów czy Wilno z ogromnego obszaru zaczęły wyłaniać się poszczególne tożsamości narodowe. Z uwagi na językowo-kulturowe podobieństwa i odmienności istniało kilka wariantów rozwoju sytuacji: wytworzenie się jednego narodu wschodniosłowiańskiego; zwycięstwo projektów asymilacyjnych, wspieranych siłą aparatu państwowego (rosyjskiego czy polskiego); umocnienie się odrębnych tożsamości narodowych dla większych grup etnicznych (ukraińskiej, białoruskiej i rosyjskiej) albo pojawienie się tożsamości mieszanych (takich jak wspólna „ruska" tożsamość Ukraińców i Białorusinów)" (ibidem, s. 36). Zagadnienie dotyczące budzenia się ukraińskiej świadomości narodowej wśród ludności ruskiej na terenie guberni lubelskiej i siedleckiej w latach 1864–1915 wymaga dalszych opracowań naukowych.

eparchii chełmskiej i Rusi Halicko-Włodzimierskiej doby króla Daniela Halickiego (1201–1264)[2]. Należały do nich wieże w Stołpiu i Bieławinie oraz chełmska rezydencja Daniela Halickiego wraz z zamkową cerkwią pw. św. Jana Złotoustego – jedną z czterech świątyń prawosławnych okresu Romanowiczów. Na początku XXI wieku prace wykopaliskowe, wsparte m.in. odkryciami Pokryszkina, w tych samych miejscach prowadziły zespoły kierowane przez prof. dra hab. Andrzeja Buko z Instytutu Archeologii i Etnologii Polskiej Akademii Nauk i Instytutu Archeologii Uniwersytetu Warszawskiego[3]. Działania Pokryszkina to przykład indywidualnego wpływu osoby świeckiej na ochronę dziedzictwa Cerkwi prawosławnej na ziemiach polskich.

W prezentowanym zagadnieniu wykorzystano materiały zgromadzone w Archiwum Państwowym w Lublinie, uzupełnione o literaturę przedmiotu. Na potrzeby tekstu posłużono się elementami analizy źródeł historycznych. Opracowanie składa się z biogramu rosyjskiego naukowca oraz omówienia: inicjatyw archeologicznych wysuwanych przez środowisko cerkiewne z Chełma w końcu XIX wieku, badań archeologicznych Piotra Pokryszkina przeprowadzonych w okolicach Chełma w latach 1903–1912 wraz z ich interpretacją restauracji obiektów wykonanej pod wpływem wykopalisk. Prezentowaną mikrohistorię kończą wnioski.

Piotr Pokryszkin (1870–1922)

Piotr Pokryszkin[4] urodził się 22 lipca 1870 roku w Irkucku, w rodzinie lekarza. Ukończył Irkucką Szkołę Techniczną oraz Petersburską Akademię Sztuk Pięknych (1895). Był utalentowanym studentem oraz laureatem wielu nagród. Po ukończeniu studiów otrzymał stypendium Wydziału Architektury Petersburskiej Akademii Sztuki przeznaczone na staż zagraniczny. Studiując na zlecenie CKA w latach 1894–1896, zbadał meczet Tur-Emir w Samarkandzie. Odwiedził placówki naukowe w Paryżu, Florencji i Palermo, dzięki czemu poszerzył wiedzę na temat architektury bizantyjskiej, romańskiej i gotyckiej. W latach 1898–1900 uczestniczył w misjach naukowych organizowanych przez CKA na terenie Azji Średniej – zbadał m.in. meczet Bibi Chanum w Samarkandzie.

2 Więcej o Danielu Romanowiczu m.in.: D. Dąbrowski, *Daniel Romanowicz, król Rusi (ok. 1201–1264). Biografia polityczna*, Kraków 2014; idem, *Król Daniel Romanowicz. O ruskiej rodzinie książęcej, społeczeństwie i kulturze w XIII wieku*, Kraków 2012. Na temat diecezji chełmskiej zob. A. Gil, *Prawosławna eparchia chełmska do 1596 roku*, Lublin–Chełm 1999.

3 Szerzej o pracach archeologicznych zespołów kierowanych przez prof. dra hab. Andrzeja Buko w dalszej części tekstu.

4 Biografia P. Pokryszkina na podstawie: С. Гаврилюк, *Історичне пам'яткознавство Волині, Холмщини і Підляшшя (XIX–початок XX ст.)*, Луцьк 2008, s. 109–112; eadem, *Badania zabytków architektonicznych Chełmszczyzny przez P. Pokryszkina na początku XX w.*, „Zamojsko-Wołyńskie Zeszyty Muzealne", t. 2, 2004, s. 189; eadem, *Badania nad starożytnościami z terenu Chełmszczyzny w drugiej połowie XIX i na początku XX w.*, „Res Historica", t. 21, 2005, s. 44–46; *Императорская Археологическая Комиссия (1859–1917). К 150-летию со дня основания. У истоков отечественной археологии и охраны культурного наследия*, ред. Е. Н. Носов, Санкт-Петербург 2009, s. 136 i in. Spuścizna naukowa Pokryszkina znajduje się w Archiwum Rękopisów Instytutu Historii Kultury Materialnej Rosyjskiej Akademii Nauk (f. 21) w Petersburgu. Zawartość zbioru zbadała i przedstawiła w polskiej literaturze naukowej Switłana Hawryluk ze Wschodnioeuropejskiego Narodowego Uniwersytetu im. Łesi Ukrainki z Łucka.

Wspólnie z rosyjskim bizantologiem Nikodimem Kondakowem (1844–1925) udał się na ekspedycję naukową do Macedonii (1901 r.). Efektem wyjazdu do Serbii w 1902 roku było opracowanie pt. *Prawosławna architektura XI–XVI w. w obecnym Królestwie Serbskim*. Rozprawa przyniosła Pokryszkinowi światowe uznanie w zakresie archeologii sakralnej. W grudniu 1902 roku został członkiem CKA i osobą odpowiedzialną za badanie oraz restaurację dawnych budynków w Rosji, a 26 października 1909 roku otrzymał tytuł profesora architektury i budownictwa. Do 1917 roku opracował 100.000 bibliograficznych zapisków oraz 17.000 fotografii różnych zabytków architektury znajdujących się na terenie państwa rosyjskiego. Pokryszkin stworzył własną metodę architektoniczno-archeologiczną, którą do lat 60. XX wieku wykorzystywano w badaniach i restauracji zabytków architektury w ZSRR[5]. W 1909 roku został przyjęty do Cesarskiej Akademii Nauk, jako ekspert z ochrony zabytków Rusi Kijowskiej. Na prośbę biskupa białostockiego Włodzimierza (Tichonickiego; 1873–1959) w 1907, 1908 i 1910 roku zbadał cerkiew pw. Zwiastowania Bogurodzicy w Monasterze Supraskim, pozostawiając raport z oględzin[6], ruiny zamku w Bodzentynie k. Kielc, a w 1911 roku kierował pracami restauracyjnymi cerkwi pw. Chrystusa Zbawiciela na Berestowie, położonej na terenie Ławry Kijowsko-Pieczerskiej. Do najbardziej znanych obiektów, które zbadał i restaurował Pokryszkin na terenie Rosji, należą m.in. cerkwie w Bakczysaraju, pw. Zaśnięcia Bogurodzicy w Archangielsku (1912), Przemienienia Pańskiego w Pskowie (1916), Bazylego Wielkiego w Owruczu (1907), Narodzenia Bogurodzicy w Ferapontowie k. Nowogrodu Wielkiego, sobory Zaśnięcia Bogurodzicy i Przemienienia Pańskiego w Moskwie, sobór sampsonowski w Petersburgu oraz twierdze w Pskowie i Smoleńsku. Był głównym konsultantem projektu ustawy o ochronie zabytków na terenie Imperium Rosyjskiego, a także autorem licznych tekstów naukowych z zakresu archeologii cerkiewnej, ochrony i restauracji zabytków w Rosji. Podczas I wojny światowej badał architekturę zabytkową w Bukowinie, Galicji i Wołyniu. Po konflikcie ideologicznym z członkami Rosyjskiej Komisji Archeologicznej w 1920 roku opuścił Piotrogród. Rok później otrzymał święcenia

5 Metoda analityczna lub metoda kompleksowa (całościowa) architektoniczno-archeologiczna P. Pokryszkina polegała na całościowym opracowaniu dostępnych wizerunków obiektu, szczegółowej analizie różnych typów stratygrafii, spojrzeniu na obiekt architektoniczny, jako źródło historyczne oraz rozumienie estetyki różnych fragmentów danej architektury. Jej zastosowanie w praktyce umożliwiało częściową restaurację konkretnego budynku oraz opracowanie celowanej metody restauracyjnej (szerzej zob. Н. И. Платонова, *Архитектор-археолог П. П. Покрышкин: страницы биографии*, „Краткие сообщения Инстытута археологии РАН", вып. 241, 2015, s. 421–436).

6 П. Покрышкинъ, *Благовѣщенская церковь въ Супрасльском монастырѣ*, [в:] *Сборникъ археологическихъ статей, поднесенный Графу А. А. Бобринскому въ день 25-лѣтія предсѣдательства Его въ Императорской Археологической Коммисси 1886–1911*, С.-Петербургъ, s. 222–237; A. Siemaszko, *Malowidła ścienne cerkwi Zwiastowania w Supraślu. Rekonstrukcja programu ikonograficznego*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace z Historii Sztuki", z. 21, 1995, s. 14–55; K. Stawecka, *Szesnastowieczne pobizantyńskie freski z Supraśla w świetle dokumentacji konserwatorskiej – historia zniszczeń*, „Elpis. Czasopismo Teologiczne Katedry Teologii Prawosławnej Uniwersytetu w Białymstoku", t. 19, 2017, s. 139–147; eadem, *Najważniejsze zmiany w wyposażeniu cerkwi Zwiastowania Bogarodzicy w Supraślu po wprowadzeniu unii brzeskiej*, „Latopisy Akademii Supraskiej", t. 8: *Cerkiew a asymilacja – swój i obcy*, 2017, s. 131–150.

diakońskie i kapłańskie. Zmarł 18 lutego 1922 roku na tyfus w monasterze św. Tichona w Łukojanowie, położonym na południe od Niżnego Nowgorodu.

Muzeum chełmskie a prace archeologiczne

Od lat 60. i 70. XIX wieku administracja rosyjska dążyła do szeroko rozumianej unifikacji Królestwa Polskiego i guberni zachodnich Rosji m.in. w sferze politycznej, konfesyjnej, kulturowej, edukacyjnej, ideologicznej, a docelowo podporządkowania ziem polskich państwu carów[7]. W wewnętrzną politykę imperialną władze administracyjne zaangażowały organizacje naukowe o charakterze ogólnorosyjskim – w tym m.in. Moskiewskie Towarzystwo Archeologiczne (dalej: MTA) i Cesarską Komisję Archeologiczną w Petersburgu[8], środowiska lokalne oraz cerkiewne[9].

Jednym z lokalnych ośrodków aktywnych, w działaniach naukowych i cerkiewnych było Muzeum Cerkiewno-Archeologiczne funkcjonujące od 1882 roku przy Bractwie Prawosławnym pw. Przenajświętszej Bogurodzicy w Chełmie[10]. Miało ono na celu zbieranie różnych źródeł historycznych, w tym archeologicznych, związanych z historią Cerkwi Prawosławnej na terenie Chełmszczyzny i południowego Podlasia oraz Rusi Halicko-Włodzimierskiej[11]. Organizację i założenia statutowe muzeum wzorowano na Towarzystwie Historyczno-Archeologicznym działającym przy Kijowskiej Akademii Duchownej i Muzeum Cerkiewno-Archeologicznym w Wilnie[12]. Do końca 1913 roku do chełmskiej placówki wpłynęło ponad 5.900 eksponatów, a w ramach samej jednostki zorganizowano bogatą w księgozbiór bibliotekę[13].

Stosunkowo szybko bractwo wyszło z inicjatywą przeprowadzenia prac archeologicznych w Chełmie. W listopadzie 1884 roku ówczesny przewodniczący bractwa,

---

7 С. Гаврилюк, *Історичне пам'яткознавство…*, s. 158–159. Szerzej o polityce imperialnej w Królestwie Polskim zob. m.in.: M. Rolf, *Rządy imperialne w Kraju Nadwiślańskim. Królestwo Polskie i Cesarstwo Rosyjskie (1864–1914)*, Warszawa 2016; P. Paszkiewicz, *W służbie Imperium Rosyjskiego (1721–1917). Funkcje i treści ideowe rosyjskiej architektury sakralnej na zachodnich rubieżach cesarstwa i poza jego granicami*, Warszawa 1999.

8 CKA powstała 11 marca 1889 roku w Petersburgu na mocy ukazu carskiego. Organizacja przejęła uprawnienia Cesarskiej Akademii Nauk i Cesarskiej Akademii Sztuki w zakresie ochrony i konserwacji zabytków. Na podstawie: A. Kokowski, *Lubelskie znaleziska w raportach Carskiej Komisji Archeologicznej*, [w:] *Przez Pradzieje i wczesne średniowiecze: księga jubileuszowa na siedemdziesiąte piąte urodziny profesora Jana Gurby*, red. J. Liberda, A. Zakościelna, Lublin 2004, s. 407.

9 С. Гаврилюк, *Історичне пам'яткознавство…*, s. 159.

10 Archiwum Państwowe w Lublinie (dalej: APL), Chełmsko-Warszawski Duchowny Konsystorz Prawosławny (1875–1905; dalej: ChWDKP), sygn. 287, k. 8–11v.; „Холмско-Варшавский Епархиальный Вѣстникъ" (dalej: „XBEB"), № 4, 1882, s. 62; „XBEB", № 19, 1882, s. 321–322; „XBEB", № 23, 1883, s. 418. Szerzej o Prawosławnym Bractwie pw. Przenajświętszej Bogurodzicy w Chełmie zob. S. Dmitruk, *Bractwo Przenajświętszej Bogurodzicy w Chełmie (1879–1914)*, Lublin 2012, wydruk komputerowy rozprawy doktorskiej napisanej pod kierunkiem prof. dr hab. Jana Lewandowskiego w Bibliotece Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie; idem, *Zarząd Prawosławnego Bractwa Bogurodzicy w Chełmie w latach 1879–1882*, [w:] *Chełm nieznany. Ludzie – miejsce – wydarzenia*, red. M. Karwatowska, Chełm 2009, s. 211–218; Idem, *Typografia Prawosławnego Bractwa pw. Przenajświętszej Bogurodzicy w Chełmie (1912–1914)*, [w:] *Mychajło Hruszewski i jego mała Ojczyzna w XIX–XX wieku*, red. G. Kuprianowicz, Chełm 2011, s. 177–188.

11 APL, ChWDKP, sygn. 287, k. 5–6.

12 Ibidem, k. 7; „XBEB", № 4, 1882, s. 62.

13 Więcej o kolekcji muzealnej zob. S. Dmitruk, op. cit., s. 228–237.

biskup lubelski Modest (Strelbicki, 1823–1902) zwrócił się do zwierzchnika diecezji chełmsko-warszawskiej arcybiskupa Leoncjusza (Lebiedinskiego, 1822–1893) z propozycją poprowadzenie poszukiwań na Górce Chełmskiej grobów Daniela Halickiego oraz biskupów chełmskich. Celem prac archeologicznych było potwierdzenie informacji z tzw. Latopisu Hipackiego o pogrzebie Daniela Halickiego w Chełmie. Hierarcha prosił arcybiskupa Leoncjusza i Świątobliwy Synod Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej (dalej: RCP) o zezwolenie na zbadanie i umożliwienie zwiedzania podziemi chełmskiego soboru wiernym, co spopularyzowałoby wiedzę o prawosławnej przeszłości Chełma[14].

Prace wykopaliskowe w rejonie Chełma zrealizowano na początku XX wieku. Były związane z odnalezieniem, badaniami oraz ochroną fresków w rzymsko-katolickiej kaplicy pw. Trójcy Świętej w Lublinie[15], a także dzięki zaangażowaniu w ten proces Fiodora Korałłowa[16] – działacza cerkiewnego, członka bractwa chełmskiego, kustosza Muzeum Cerkiewno-Archeologicznego w Chełmie w latach 1892–1901 i 1904–1915 oraz znanego w środowisku rosyjskich naukowców muzealnika i regionalistę. Korałłow w 1900 roku odkrył kamienny krzyż w pobliżu wieży w Stołpiu, co stało się motywacją do dalszych działań[17]. Pod koniec 1901 roku zwrócił się on do MTA z prośbą o zbadanie i ochronę wież w Stołpiu i Bieławinie[18]. MTA poprosiło administrację guberni lubelskiej o podjęcie działań zabezpieczających oba zniszczone zabytki[19].

Misja rozpoznawcza w 1903 roku

Przypadkowo odkryte w lutym 1899 roku, przez lubelskiego malarza Józefa Smolińskiego, freski ruskie w lubelskiej kaplicy pw. Trójcy Świętej stały się późną jesienią 1903 roku obiektem ekspedycji naukowej dyrektora CKA – prof. Nikołaja Pokrowskiego (1848–1917) i prof. Pokryszkina. Do uczestnictwa w ekspertyzie lubelskich fresków Komisja petersburska zaprosiła Korałłowa[20].

Po zakończeniu badań kaplicy lubelskiej 13 listopada 1903 roku Pokryszkin i Pokrowski, za namową Korałłowa, udali się na rozpoznanie naukowe do Chełma. Uczeni spotkali się z biskupem lubelskim Eulogiuszem (Gieorgijewski, 1868–1946) – ówczesnym wikariuszem diecezji chełmsko-warszawskiej i przewodniczącym bractwa chełmskiego, zwiedzili muzeum, sobór pw. Narodzenia Bogurodzicy, obejrzeli studnię z czasów Daniela Halickiego, zabytkowy mur na Górce Chełmskiej oraz wieże w Stołpiu

14 APL, ChWDKP, sygn. 432, k. 1–2.

15 Szerzej o badaniu fresków z kaplicy pw. Trójcy Świętej w Lublinie zob. m.in.: *Памятная Книжка Люблинской Губернии 1904 год*, Люблин 1904, s. 1–25; „Gazeta Lubelska", nr 67, 1904, s. 1–2; „Gazeta Lubelska", nr 69, 1904, s. 1–2; *Kaplica Trójcy Świętej na Zamku Lubelskim. Historia, teologia, sztuka, konserwacja*, red. B. Paprocka, Lublin 1999; S. Dmitruk, op. cit., s. 245–249.

16 Biografia F. Korałłowa zob. A. Gil, *Gość w obcej ziemi. Fiodor Wasiljewicz Korałłow i chełmski okres jego życia*, [w:] *Mychajło Hruszewski i jego Mała Ojczyzna – Chełmszczyzna w XIX–XX wieku*, red. G. Kuprianowicz, Chełm 2011, s. 151–155; S. Dmitruk, op. cit., s. 70–71, p. 279.

17 „XBEB", № 9, 1905, s. 112–113.

18 S. Hawryluk, *Badania nad starożytnościami...*, s. 53.

19 Ibidem.

20 APL, Rząd Gubernialny Lubelski (1866–1918; dalej: RGL), Wydział Wojenno-Policyjny III, sygn. 1902: 423, k. 14–16v, k. 28.

i Bieławinie[21]. W wyniku oględzin rozpoznano, że tuż przy wschodniej ścianie kaplicy pw. św. Cyryla i Metodego, wybudowanej w 1885 roku, znajdowała się jasna, biała, widoczna z daleka ściana, którą opisywały ruskie kroniki. Według badaczy, była to część większej budowy, czyli kamienno-drewniana wieża widoczna z daleka. Drewniana część obiektu spłonęła wraz z drewnianymi zabudowaniami Chełma w 1259 roku. Pokryszkin, Pokrowski i Korałłow stwierdzili, że w miejscu ówczesnego soboru pw. Narodzenia Bogurodzicy był gród Daniela Halickiego. W centralnym miejscu grodziska znajdowała się 35-metrowa studnia, służąca do wydobywania wapnia[22].

Rosjanie wstępnie zbadali dwie wieże – w Stołpiu i Bieławinie. Po obiekcie bieławińskim w 1903 roku pozostała jedna kamienna ściana od strony północnej. Wieżę zbudowano z miejscowych kamieni, a 4-piętrowa baszta, według badaczy, służyła do celów militarnych. Naukowcy wywnioskowali, że budowlę wzniesiono w XII–XIII wieku, a nie, jak dowodzili historycy, w IX–X wieku. Wieża w Stołpiu zachowała się w lepszym stanie niż wieża w Bieławinie. Miała 3 piętra, a jej środek był okrągły. Naukowcy ocenili, że budulec z dwóch rozbitych ścian stołpeckich posłużył przy budowie szosy Chełm–Lublin[23]. Według Pokryszkina, Pokrowskiego i Korałłowa stan obu wież był dramatyczny, a ich konstrukcje groziły zawaleniem[24].

Badania archeologiczne w 1909 roku

16 lutego 1909 roku CKA, na prośbę bractwa w Chełmie oraz posła III Dumy Państwowej Dmitrija Czychaczewa (1876–1918), ponownie wyekspediowała Pokryszkina do Chełma, finansując podróż, koszty pobytu i prace badawcze[25]. Petersburscy eksperci zaprosili do udziału w ekspedycji również Korałłowa[26]. Głównym celem misji archeologicznej przeprowadzonej w dniach 11–30 lipca 1909 roku było zbadanie wieży w Bieławinie i pozostałości wieży i fortu stołpeckiego, a także wstępna konserwacja tych zabytków[27].

Jak czytamy w opracowaniu, w Stołpiu: „[…] Pokryszkin założył wykopy archeologiczne we wnętrzu wieży i w obrębie nasypu, uzyskując tym samym pierwsze dane dotyczące zarówno samej budowli, jak i przylegającego do niej wzniesienia”[28]. Według Andrzeja Buko podczas prac archeologicznych „[…] otworzono co najmniej 4 wykopy: wzdłuż ścian północnej i wschodniej wieży, w jej wnętrzu oraz na skłonie południowym

21 S. Hawryluk, *Badania nad starożytnościami...*, s. 47.

22 „ХВЕВ”, № 9, 1905, s. 112.

23 Ibidem.

24 A. Bukowska, *Prezentacja danych źródłowych i stan badań*, [w:] *Zespół wieżowy w Stołpiu. Badania 2003–2005*, red. A. Buko, Warszawa 2009, s. 200.

25 „Холмская Церковная Жизнь” (dalej: „ХЦЖ”) № 2, 1911, s. 37.

26 S. Hawryluk, *Badania zabytków architektonicznych*..., s. 50; A. Kokowski, op. cit., s. 407.

27 А. Будиловичь, Г. Ольховский, *Отчетъ о состоянии и дѣятельности Холмскаго Православнаго Свято-Богородицкаго Братства за 1908/9 (тридцатый братский) годъ*, „Холмская церковная жизнь” 1909, s. 4–5 (dalej: Отчетъ за 1908/9 год); A. Kokowski, op. cit., s. 408; D. Dąbrowski, *Źródła pisane do wieży w Stołpiu*…, s. 48; A. Bukowska, op. cit., s. 200; S. Hawryluk, *Badania nad starożytnościami...*, s. 54.

28 A. Bukowska, op. cit., s. 201.

nasypu przywieżowego. Czy wykopy te eksploatowano do końca i co w trakcie badań wydobyto – trudno dociec, wskutek braku dokumentacji"[29]. Dariusz Dąbrowski stwierdził, że rosyjscy badacze podczas wykopalisk natrafili na fundamenty drugiego obiektu – prawdopodobnie narożnik południowo-wschodni kamiennego nasypu przy wieży. Z przebadanej baszty wydobyto fragment posadzki wykonanej ze szkliwionych płytek ceramicznych i elementy dekoracyjne, które przekazano do Muzeum Cerkiewno-Archeologicznego w Chełmie[30]. Pokryszkin ustalił, iż ostatnią kondygnację wieży zajmowała cerkiew, ale nie określił ostatecznej daty budowy obiektu w Stołpiu[31].

Podczas badań oraz robót konserwatorskich przeprowadzonych dwa lata później Pokryszkin wykonał: szkice poszczególnych elementów wieży, jej fragmentów i elementów znalezionych w trakcie wykopalisk, autorskie komentarze oraz 20 zdjęć. Dokumentację z tego badania obecnie przechowuje Instytut Historii Kultury Materialnej Rosyjskiej Akademii Nauk w Petersburgu. Na fotografiach utrwalono elewację budynku oraz poszczególne elementy jego wnętrza[32]. Rysunki miały charakter roboczy. Sporządzono je na 11 stronach w formie brudnopisów. Przedstawiały cztery rzuty poziome, przekrój pionowy na linii północ–południe, detal architektoniczny z wieży, widoki zewnętrzne obiektu oraz fragmenty posadzki i elewacji architektonicznej[33]. Według Anety Bukowskiej: „Mimo szkicowości rysunków warto podkreślić skrupulatność, jaką wykazał Pokryszkin, zaznaczając wszelkie ubytki i pęknięcia w strukturze murów oraz istniejące otwory, ich rozmiary i odległości między nimi. Szkice opatrzone są komentarzami i pomiarami"[34]. Wstępne sprawozdanie z prac w Stołpiu z 1909 roku naukowiec sporządził dopiero trzy lata później, a opublikował je w 1913 roku[35] Archeolog planował opracowanie odrębnego artykułu oraz przeprowadzenie dalszych prac badawczych w Stołpiu i Bieławinie[36]. Wydobytą w trakcie wykopalisk posadzkę przekazano do Muzeum Cerkiewno-Archeologicznego w Chełmie. W 1912 roku opisał ją Stanisław Cercha:

> W muzeum, przy katedrze prawosławnej urządzonym, znajduje się posadzka, przeniesiona z baszty w Stołpiu. Składa się ona z cegiełek kwadratowych, polewanych jasno-zielono, użytych jako tło, które otaczają w koło wplecione rozety pięciolistne. Rozet takich złożonych z pojedynczych cegiełek jakby mozaiki, wydobyto i złożono w muzeum kilka. Rozeta każda ma po pięć liści, u końców zewnętrznych rozszerzonych, a wyciętych półokrągło w środku, z cegieł

29 A. Buko, *Stołpie. Tajemnice kamiennej wieży*, Warszawa 2009, s. 46–47.

30 Ibidem, s. 50; D. Dąbrowski, *Źródła pisane do wieży w Stołpiu*…, s. 47.

31 Ibidem.

32 Ibidem. Według Dąbrowskiego, zdjęcia z prac archeologicznych i remontowych znajdują się w albumach O-369 (nr 149–155) i O–329 (nr 735–748), zaś dokumentacja w zbiorze (фонд) 21 (д. 23; д. 716: 129–146; спис I, nr 23: 1909 g.).

33 A. Bukowska, op. cit., s. 185.

34 Ibidem.

35 D. Dąbrowski, *Źródła pisane do wieży w Stołpiu*…, s. 47; *Отчетъ Императорской Археологической Коммиссіи за 1909 и 1910 годы*, Санктпетербургъ 1913, s. 174–176.

36 D. Dąbrowski, *Źródła pisane do wieży w Stołpiu*…, s. 47.

> brunatnych, na tle jasnozielonym, otoczonych kołami z ciemno-zielonych i żółtych cegiełek. Cała rozeta z otoczeniem ma średnicy ok. 50 cm[37].

Do 1903 roku z wieży w Bieławinie zachowały się częściowo ściany – północna (w całości) oraz fragmentarycznie wschodnia i południowa[38]. W 1912 roku S. Cercha opisał obiekt:

> Z grodu tego pozostała tylko jedna baszta, zwana przez lud miejscowy stołpem. Stołp zachował się tylko częściowo, bo pozostały z niego tylko trzy ściany. Jedna z nich jedynie w całości zachowana, ma szerokość 11 m.81 cm. Boczna prawa, 7.50 m., lewa boczna tylko 2.70 m. Grubość muru wynosi 1.64 m., wysokość zaś 10 metrów. Była ona poprzednio kwadratowa i niezawodnie pokryta dachem. Stołp jest zbudowany z tak zwanego polnego lub dzikiego kamienia, to jest na polach tutejszych na powierzchni znajdowanego, czyli napływowego. Kamień ten żółtawy zwany halickim, a inny z którego głównie stołp jest budowany – zielony chełmskim, gdyż rzeczywiście jest ciemnozielony, oprócz tych dwóch rodzai użyto również głazy, erratyczne, osadowe i krystaliczne, granity, amfibolity, kwarcyty, krzemienie (te ostatnie może i lokalnego pochodzenia)[39].

W 1890 roku chełmski architekt powiatowy sprzedał kamienie z ruin wieży, a w 1908 roku pomocnik inżyniera-architekta guberni lubelskiej Ksawery Dionizy Drozdowski (1860–po 1918)[40] zwrócił się z prośbą do warszawskiego generał-gubernatora o jej wydzierżawienie[41].

Rok później Pokryszkin zbadał wieżę bieławińską[42]. Jego badania dowiodły, że zbudowano ją od wschodniej strony Chełma na obszarze boru. Konstrukcję wzniesiono na bagnie oraz ubitym piasku z miejscowych kamieni. W 1909 roku gnieździły się w niej sowy, wróble i gołębie. Wieża miała prawdopodobnie trzypiętrową konstrukcję. Według rosyjskiego archeologa, stał na niej wysoki na ok. 5,7 m orzeł – symbol Księstwa Halicko-Włodzimierskiego doby Daniela Romanowicza, zaś u jej podnóża rósł zielony mech. W zachowanej ścianie były 3 okna, z których środkowe miało strzelecką formę i posiadało ornamentykę z białych, ciosanych kamieni. Drzwi do wieży znajdowały się z południowej strony na piętrze, a wchodzono do niej przez drewniany podest. Ostateczne i pełne wyniki badań Pokryszkina w Bieławinie i w Stołpiu opublikował po II wojnie światowej Pawło Rappoport (1913–1988) – naukowiec z Oddziału Leningradzkiego Instytutu Archeologii Akademii Nauk ZSRR[43].

---

37 „Litwa i Ruś". Miesięcznik Ilustrowany Poświęcony Kulturze, Dziejom i Krajoznawstwu, t. III, z. 1, 1912, s. 37.

38 „ХЦЖ", № 7, 1911, s. 199.

39 S. Cercha, op. cit., s. 38. Zachowano oryginalną pisownię.

40 Biogram K. Drozdowskiego zob. J. Żywicki, *Urzędnicy: architekci, budowniczowie, inżynierowie cywilni… Ludzie architektury i budownictwa w województwie lubelskim oraz guberni lubelskiej w Królestwie Polskim 1815–1915*, Lublin 2010, s. 435–437.

41 U. Ruszkowska, *Późnośredniowieczna wieża murowana w Chełmie-Bieławinie,* [w:] *Chełm i chełmskie w dziejach*, red. R. Szczygieł, Lublin 1996, s. 245.

42 „ХЦЖ", № 7, 1911, s. 199–200.

43 П. А. Раппопорт, *Волынские башни*, [в:] *Материалы и исследования по археологии СССР*, т. 31, Москва 1952, s. 202–223; idem, *Очерки по истории Русского военного зодчества X–XIII вв.*, [в:] *Материалы и исследования по археологии СССР*, т. 52, Москва 1958, s.163–164.

W rosyjskim środowisku naukowym w latach 1909–1911 funkcjonowały dwie interpretacje badań przeprowadzonych w Stołpiu. Pokryszkin odkrył fragmenty okien wykonane z białego, halickiego kamienia, którymi pokrywano gotyckie wieże w XIV–XV wieku oraz ustalił, że wieża nosiła ślady pożaru. Na tej podstawie określił datę budowy wieży na XIV–XV stulecie. Do końcowego stwierdzenia czasu powstania obiektu Pokryszkin potrzebował dodatkowych badań, których już nie przeprowadził[44]. Z kolei Korałłow określił powstanie wieży stołpijskiej na czasy kniazia Romana Halickiego, a zatem XIII wiek.[45] Spór interpretacyjny próbował rozstrzygnąć po II wojnie światowej wspomniany już Rappoport (1913–1988). Na podstawie badań wykonanych przez Pokryszkina, zwłaszcza notatek, sprawozdania, zbioru szkiców i fotografii, Rappoport stwierdził, że wieża została wybudowana w drugiej połowie XIII wieku, a funkcjonowała do pierwszej połowy XIV wieku i zaliczył ją do wież typu wołyńskiego, łącząc je z państwem Daniela Halickiego[46].

W latach 2003–2005 prace archeologiczne przeprowadził interdyscyplinarny zespół naukowców kierowany przez Andrzeja Buko[47]. Efektem ich prac były publikacje naukowe oraz reinterpretacja odkryć i dociekań rosyjskich badaczy dotyczących wieży stołpijskiej i bieławińskiej. Buko i Dąbrowski[48] ustalili, że do wieży w Stołpiu przylegała kamienna platforma z drewnianą zabudową, a na ostatnim piętrze znajdowała się prawosławna kaplica. Polacy potwierdzili tezę Korałłowa mówiącą, że stołpijska budowla powstała w czasach Daniela Halickiego. Obaj naukowcy jednoznacznie stwierdzili, iż w obiekcie nie działał monaster. Z dużym prawdopodobieństwem baszta początkowo była rezydencją wielkiej księżnej Eufrozyny. Wdowa po księciu Romanie Halickim (1152/1162–1205) osiadła w niej najprawdopodobniej ok. 1220 roku. Jednocześnie obiekt pełnił rolę zaplecza ekonomicznego dla monasteru w Podgórzu-Spasie[49], zaś w ostatniej ćwierci XIII wieku miał charakter obronny. Wieża w Bieławinie powstała około połowy XIII wieku. Według Buko, miała charakter obronny z możliwością innej interpretacji jej funkcji.

Ekspedycja naukowa w latach 1910–1912

Ostatnią ekspedycją naukową Pokryszkina, w której uczestniczył delegowany przez bractwo chełmskie Korałłow, były prace archeologiczne w Chełmie w latach 1910–1912. Wykopaliska prowadzono na Górce Chełmskiej – w miejscu dawnej rezydencji Daniela Halickiego wraz z zamkową cerkwią pw. św. Jana Złotoustego. CKA wydała

44 Ibidem; A. Kokowski, op. cit., s. 408.

45 D. Dąbrowski, *Źródła pisane do wieży w Stołpiu*…, s. 47.

46 A. Buko, *Stołpie*…, s. 43; П. А. Раппопорт, *Волынские башни*…, s. 202–223; idem, *Очерки по истории Русского военного зодчества*…, s. 163–164.

47 *Zespół wieżowy w Stołpiu. Badania 2003–2005*, red. A. Buko, Warszawa 2009, s. 375; A. Buko, *Stołpie*…, s. 238; idem, *Średniowieczne kamienne wieże ziemi chełmskiej*, „Przegląd Archeologiczny", t. 62, 2014, s. 125–146.

48 Ustalenia i wnioski na podstawie A. Buko, *Średniowieczne kamienne wieże*…, s. 125–146.

49 Szerzej o życiu monastycznym w diecezji chełmskiej: A. Gil, *Monastery prawosławnej eparchii chełmskiej od XIII do końca XVI wieku*, [w:] *Życie monastyczne w Rzeczypospolitej*, red. A. Mironowicz, P. Chomik, U. Pawluczuk, Białystok 2001, s. 57–73.

Pokryszkinowi pozwolenie na te badania. Rozpoczął je latem 1910 roku i zakończył dwa lata później z powodu braku finansowania badań ze strony CKA i MTA. Celem ekspedycji naukowej Pokryszkina było zbadanie obiektów opisanych w średniowiecznych kronikach ruskich – głównie rezydencji Daniela Halickiego[50].

Podczas badania otworzono cztery jamy archeologiczne[51]. Z pierwszej rosyjscy badacze wydobyli dębowe zasieki oraz stwierdzili istnienie pozostałości podobnych do znalezionych wcześniej w kijowskiej rezydencji wielkiego księcia Włodzimierza Wielkiego[52]. Drugi wykop znajdował się z południowej strony górki. Odnaleziono w nim nasyp wałów gliniano-kamiennych[53]. W trzeciej jamie, położonej naprzeciw drzwi wejściowych kaplicy św. św. Cyryla i Metodego znaleziono, według Pokryszkina, wewnętrzną wieżę obronną o kamiennej podstawie, wymiarach 6,4 m x 6,4 m i wysokości 5 m; pomost z XIV wieku oraz fragmenty cerkwi pw. św. Jana Złotoustego, wybudowanej przez księcia Daniela Halickiego i spalonej w 1259 roku (detale portyku-bazy: zygzaki, archiwolty, plinty, oprawy okienne i drzwiowe, piramidowe ząbki). Na podstawie wykopalisk Rosjanie stwierdzili, że cerkiew wzniesiono w stylu romańskim w XIII wieku. Wydobyte pozostałości po świątyni trafiły do muzeum chełmskiego. Szczątki były zrobione z białego i zielonego kamienia oraz posiadały specyficzny styl[54]. Czwarta jama znajdowała się z północnej strony kaplicy[55]. Znaleziono w niej 82 kg miedzi i ołowiu – pozostałości po pożarze świątyni w 1259 roku. Dzięki znaleziskom w tym wykopie zidentyfikowano północno-zachodnią ścianę umocnień części książęcego grodu. Kaplica znajdowała się nad badanym obiektem. Ściany grodu, według rosyjskiego naukowca, miały wymiary: 42,5 m ze wschodniej strony i 23,5 m z południowej i zachodniej strony[56].

Podsumowując prace archeologiczne przeprowadzone przez profesora Pokryszkina w 1912 roku, Buko stwierdził, iż naukowiec rozstrzygnął przedmiotową kwestię, potwierdzając funkcjonowanie rezydencji książęcej Daniela Halickiego w Chełmie w XIII wieku. Naukowiec z PAN zaznaczył, że Pokryszkin nigdy nie opublikował wyników badań z Górki Chełmskiej. Zrobił to w latach 50. XX wieku wspomniany Rappoport[57]. Pokryszkin, tak jak w przypadku badania w Stołpiu i Bieławinie, wykonał ok. 50 fotografii z prac na Górce Chełmskiej. Do chwili obecnej są one cennym materiałem badawczym[58].

Prace archeologiczne zapoczątkowane na Górce Chełmskiej przez Pokryszkina doczekały się kontynuacji. W latach 60. XX wieku badania na górze przeprowadził

50 П. А. Раппопорт, *Холм*, „Советская Археология", т. 20, 1954, s. 315.

51 „Холмский Народный Календарь" (dalej: „ХНК"), 1912, s. 168.

52 Ibidem.

53 Ibidem.

54 Ibidem; П. А. Раппопорт, *Холм*…, s. 314–315; А. Будиловичь, Г. Ольховский, *Отчетъ о состоянии и дѣятельности находящагося подъ Высочайшымъ Его Императорскаго Величества Покровительствомъ Холмскаго Православнаго Свято-Богородицкаго Братства за 1911/12 (тридцать третий) братский годъ*, Холмъ 1912, s. 71 (dalej: Отчетъ за 1911/12 год).

55 Отчетъ за 1911/12 год, s. 72; „ХНК", 1912, s. 169; П. А. Раппопорт, *Холм*…, s. 315.

56 Ibidem, s. 315; „ХНК", 1912, s. 169.

57 П. А. Раппопорт, *Холм*…, s. 313–323.

58 Ibidem, s. 316. Kolekcja fotografii przechowywana jest, tak jak zdjęcia ze Stołpia i Bieławina, w Archiwum Instytutu Historii Kultury Materialnej Rosyjskiej Akademii Nauk w Petersburgu.

profesor Wiktor Zin (1925–2007), który spenetrował część wschodnią rezydencji książęcej, a w 2001 roku Tomasz Dzieńkowski zbadał południową część muru palatium[59]. W latach 2010–2011 interdyscyplinarny zespół kierowany przez Andrzeja Buko prowadził prace badawcze na Górce Chełmskiej, a między 2014 a 2017 rokiem w rzymskokatolickim kościele pw. Narodzenia Najświętszej Marii Panny. Do polskich naukowców dołączyli ukraińscy badacze. Dzięki Fundacji Dobroczynnej Petra Poroszenki z Kijowa polsko-ukraiński zespół w latach 2013–2017 badał krypty chełmskiej świątyni[60]. 27–29 września 2018 roku w Chełmie odbyła się konferencja naukowa pt. *Góra Katedralna w Chełmie. Pomiędzy współczesnością, historią i archeologią*, w czasie której Buko i Dzieńkowski zaprezentowali najnowsze wyniki badań archeologicznych związanych z Górką Chełmską i katedrą maryjną w Chełmie[61].

Aktywność chełmskiego środowiska regionalistów doceniło MTA. W latach 1908–1909 zaproponowało bractwu zorganizowanie w 1911 roku w Chełmie XV Wszechrosyjskiego Zjazdu Archeologicznego[62]. Zarząd bractwa nie zgodził się na organizację spotkania, ale pozytywnie ustosunkował się do pomysłu, aby w przyszłości zjazd odbył się w Chełmie[63]. Należy wspomnieć, że Korałłow na początku stycznia 1909 roku uczestniczył w pracach sekcji lingwistycznej MTA[64]. Rok później (22 lipca–5 sierpnia) muzealnik brał udział w XV Wszechrosyjskim Zjeździe Archeologicznym w Niżnym Nowgorodzie. Zaprezentował tam efekty prac archeologicznych

---

59 *Od cerkwi katedralnej króla Daniela Romanowicza do bazyliki pw. NMP w Chełmie. Wyniki badań interdyscyplinarnych sezonu 2013–2014*, red. A. Buko, S. Gołub, Chełm 2016, s. 18.

60 A. Buko, *Chełm (Góra Katedralna), woj. lubelskie: badania w roku 2010*, „Światowit": rocznik poświęcony archeologii przeddziejowej i badaniom pierwotnej kultury polskiej i słowiańskiej, t. 8 (49), nr B, s. 175–177; idem, *Chełm (Góra Katedralna), woj. lubelskie: badania XIII-wiecznego zespołu rezydencjonalnego w roku* 2011, „Światowit": rocznik poświęcony archeologii przeddziejowej i badaniom pierwotnej kultury polskiej i słowiańskiej, t. 9 (50), nr B, s. 287–292; A. Buko, T. Dzieńkowski, S. Gołub, *Rezydencja książęca na „Wysokiej Górce" w Chełmie w świetle wyników badań archeologicznych z lat 2010–2012*, „Rocznik Chełmski", t. XVI, Chełm 2012, s. 293–304; A. Buko, R. Dobrowolski, T. Dzieńkowski, S. Gołub, W. Petryk, T. Rodzińska-Chorąży, *Palatium czy zespół rezydencyjny? Północna część Góry Katedralnej w Chełmie (Wysoka Góra) w świetle wyników najnowszych badań*, „Sprawozdania Archeologiczne", t. LXVI, Kraków 2014, s. 134–154; *Od cerkwi katedralnej…*, Chełm 2016. W skład zespołu interdyscyplinarnego z 2010 roku weszli pracownicy Instytutu Archeologii i Etnologii Polskiej Akademii Nauk w Warszawie, Uniwersytetu Warszawskiego, Instytutu Sztuki Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, Instytutu Geografii Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, Instytutu Historii i Stosunków Międzynarodowych Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy, pracownicy Firmy Usługi Archeologiczne z Chełma, studenci kierunku archeologii z hiszpańskiego Uniwersytetu Granady i Uniwersytetu Warszawskiego. Z kolei w pracach finansowanych przez fundację P. Poroszenki uczestniczyli: prof. A. Buko (kierownik naukowy; kierownik zespołu polskiego), prof. Mykoła Bewz (Politechnika Lwowska; kierownik zespołu ukraińskiego), po stronie polskiej: Beata Borowska-Strugińska, Dariusz Dąbrowski, Monika Derecka, Anna Drążkowska, Radosław Dobrowolski, Lucjan Gazda, Stanisław Gołub, Natalia Jędruszczak, Rafał Ratajczak, Teresa Rodzińska-Chorąży, a po stronie ukraińskiej: Wołodymyr Bewz, Wira Hupało, Iwan Ilczyszyn, Jurij Łukomśkyj, Olha Minejko, Wasyl Petryk, Wasyl Słobodian, Leontij Wojtowycz.

61 *Konferencja poświęcona Górze Katedralnej w Chełmie*, <www.umcs.pl/pl/aktualnosci,56,konferencja-poswiecona-gorze-katedralnej-w-chelmie,68665.chtm> (02.10.2018).

62 APL, Chełmskie Bractwo Prawosławne (1879–1914; dalej: ChBP), sygn. 26, b. p.; *Отчетъ за 1908/9 годъ*, s. 7.

63 *Отчетъ за 1908/9 годъ*, s. 7.

64 Ibidem, s. 5.

prowadzonych w rejonie Chełma[65]. Bractwo chełmskie otrzymało zaproszenie na XVI Zjazd Archeologiczny w Moskwie zaplanowany na 1914 rok i połączony z 50 rocznicą funkcjonowania MTA[66]. Z powodu wybuchu I wojny światowej do spotkania nie doszło.

Restauracja wież w Bieławinie i Stołpiu

Bezpośrednią konsekwencją prac Pokryszkina, Pokrowskiego i Korałłowa stała się restauracja obu wież. Ustalenia archeologów z 1903 roku potwierdziły prasowe opisy zabytków z tego okresu. Pierwsza notatka ukazała się w marcu 1905 roku w tygodniku prawosławnej diecezji chełmsko-warszawskiej („Холмско-Варшавский Епархиальный Вѣстникъ")[67]. 12 czerwca 1905 roku ksiądz Karol Dębiński – sprawozdawca z wizyty duszpasterskiej rzymskokatolickiego zwierzchnika diecezji lubelskiej biskupa Franciszka Jaczewskiego (1832–1914) – scharakteryzował zrujnowaną wieżę w Stołpiu w „Kronice Rodzinnej". Tygodniku Ilustrowanym Religijno-Społecznym, dla Rodzin Katolickich następująco:

> Wejście do niej było z pierwszego piętra; na drugim piętrze dochował się ślad sklepienia, wyżej jeszcze ze wszystkich stron wystające belki, które służyły widocznie do podparcia ganku. Na ten ganek prowadziły ze środka wieży drzwi, od strony zachodniej. Innych otworów, prócz strzelnic, w murze jej nie ma żadnych. W drugim narożniku tego oszańcowania, są ślady innej podobnej wieży, trzecia wreszcie wieża miała być w tem miejscu, gdzie jest droga[68].

W numerach 49 i 50 wspomnianego czasopisma opublikowano rysunki wież w Bieławinie oraz Stołpiu – ujętej z dwóch perspektyw[69]. Stanisław Cercha w 1912 roku wydrukował w polskim periodyku wydawanym w Wilnie szkic – rekonstrukcję elementów dekoracyjnych oraz posadzki zabytku[70].

Badania rosyjskich archeologów, a także rosyjskie i polskie publikacje prasowe, przyczyniły się do zainicjowania prac restauracyjnych w Stołpiu i Bieławinie. Między sierpniem 1904 a lipcem 1905 roku ówcześni gubernatorzy lubelscy – Władimir Tchorżewski (1841–1905) i Jewgienij Mienkin (1861–po 1918) zapewnili MTA o podjęciu działań zmierzających do ochrony wież. Lubelska administracja gubernialna przesłała moskiewskim naukowcom dwie fotografie zabytków[71]. Organizacja podjęła próbę

65 APL, Dyrekcje Szkolne: Chełmska, Lubelska, Siedlecka. Akta osobowe (1864–1918; dalej: DSz.), sygn. 1332, k. 49–50; *Отчетъ за 1911/12 год*, s. 12–13.

66 APL, ChBP, sygn. 29, k. 109–113.

67 „XBEB", № 9, 1905, s. 112–113.

68 „Kronika Rodzinna". Tygodnik Ilustrowany Religijno-Społeczny, dla Rodzin Katolickich (dalej: „Kronika Rodzinna"), nr 49, 1905, s. 733 (pisownia cytatu oryginalna). Opis wieży w Stołpiu i Bieławinie, a także bardzo cenne ilustracje obu obiektów sporządził w 1912 roku Stanisław Cercha, zob. „Litwa i Ruś". Miesięcznik Ilustrowany Poświęcony Kulturze, Dziejom i Krajoznawstwu, t. III, z. 1, 1912, s. 32–37.

69 „Kronika Rodzinna", nr 49, 1905, s. 732 i 748–749.

70 „Litwa i Ruś". Miesięcznik Ilustrowany Poświęcony Kulturze, Dziejom i Krajoznawstwu, t. III, z. 1, 1912, s. 32–33.

71 S. Hawryluk, *Badania nad starożytnościami...*, s. 53.

porozumienia z właścicielami ziemi, na której stały wieże. Bez ich zgody nie można było podjąć działań restauracyjnych. W Bieławinie właścicielem ziemi był hrabia Aleksandr von Lüders, a w Stołpiu miejscowi chłopi[72]. W marcu 1905 roku moskiewskie towarzystwo otrzymało od lubelskich władz gubernialnych adres hrabiego. 31 lipca 1905 roku wysłało pisemne zobowiązanie chłopów do ochrony wieży w Stołpiu, podobnie jak i do hrabiego von Lüdersa. Prośby jednak nie znalazły zrozumienia[73].

Pomiędzy 1907–1909 rokiem bractwo z Chełma wysyłało apele o podjęcie działań w celu ochrony wieży w Bieławinie i Stołpiu[74]. W 1908 roku organizacja cerkiewna poinformowała moskiewskie towarzystwo o tym, że władze gubernialne zaproponowały rozebranie wieży w Stołpiu, z której materiał miał być przeznaczony pod budowę nowej drogi Lublin – Chełm[75]. Wywołało to reakcję chełmskiego bractwa, które prosiło MTA o podjęcie natychmiastowych działań w celu ochrony zabytku. 30 października 1908 roku pomocnik gubernialnego architekta lubelskiego Ksawery D. Drozdowski, najprawdopodobniej w związku z interwencją bractwa, sporządził kosztorys remontu wież w Stołpiu i Bieławinie (623,54 rubli). Dopiero 11 listopada 1909 roku Ministerstwo Spraw Wewnętrznych wyasygnowało wskazaną kwotę na remont wież[76]. Stało się tak dzięki postawie gubernatora lubelskiego Jewgienija Mienkina, który 26 marca 1909 roku powiadomił MTA o planowanej przez ludność rozbiórce wieży w Stołpiu[77]. Wówczas moskiewscy archeolodzy zwrócili się do Ministerstwa Spraw Wewnętrznych o wyasygnowanie środków finansowych na remont wieży bieławińskiej i stołpijskiej[78]. Po przeprowadzeniu badań archeologicznych jesienią 1909 roku Korałłow, z ramienia bractwa w Chełmie, stanął na czele komisji ds. remontu wież w Stołpiu i Bieławinie[79]. 28 lipca 1910 roku komisja dokonała oględzin wieży stołpijskiej. Na ich podstawie określono zakres niezbędnych prac remontowych wieży i opracowano ich kosztorys na kwotę 1907, 03 rubli[80]. Wydział Budowlany guberni lubelskiej 3 grudnia 1910 roku przesłał do CKA wykaz planowanych wydatków związany z remontem obiektu[81]. Dwanaście dni później władze gubernialne poprosiły Ministerstwo Spraw Wewnętrznych o udzielenie dotacji na remont. 21 kwietnia 1911 roku CKA powierzyła Korałłowowi zadanie kierowania pracami restauracyjnymi w Stołpiu oraz sporządzenia bieżących sprawozdań z ich postępu[82]. Dariusz Dąbrowski ustalił, że prace remontowe w Stołpiu rozpoczęły się najprawdopodobniej w 1911 roku Nie wiemy jak długo trwały oraz na jaką skalę były prowadzone[83].

72 Ibidem.
73 Ibidem.
74 Ibidem.
75 Ibidem.
76 „ХЦЖ", № 2, 1911, s. 37; D. Dąbrowski, *Źródła pisane do wieży w Stołpiu…*, s. 49.
77 S. Hawryluk, *Badania nad starożytnościami...*, s. 53.
78 Ibidem.
79 APL, DSz., sygn. 1332, k. 38, k. 56.
80 A. Bukowska, op. cit., s. 198; D. Dąbrowski, *Źródła pisane do wieży w Stołpiu*…, s. 49.
81 D. Dąbrowski, *Źródła pisane do wieży w Stołpiu*…, s. 48.
82 A. Bukowska, op. cit., s. 199.
83 D. Dąbrowski, *Źródła pisane do wieży w Stołpiu*…, s. 49; S. Hawryluk, *Badania nad starożytnościami...*, s. 54.

Badania archeologiczne, remont i wzrost zainteresowania władz rosyjskich wieżą w Stołpiu stały się przyczyną konfliktu z właścicielami ziemi, na której stała baszta[84]. Początkowo mieszkańcy Stołpia zgodzili się na przekazanie ziemi władzom gubernialnym bez wynagrodzenia[85]. Jednak w końcu 1911 roku zażądali 4 000 rubli, a rosyjska administracja uznała tę sumę za zawyżoną. Ponieważ w Rosji nie funkcjonowało wówczas prawo dotyczące wywłaszczania ziemi, na której stał zabytek, sprawa utknęła w miejscu[86].

Prace restauracyjne wieży bieławińskiej przebiegały sprawniej niż w Stołpiu. Kosztorys remontu opracował Ksawery Drozdowski. Dokument przesłano 14 października 1910 roku do komisji ds. remontu wież[87]. Prace przeprowadzono w maju 1911 roku pod kierunkiem Pokryszkina prowadzącego w tym czasie wykopaliska w Chełmie[88]. Remont na sumę 850, 99 rubli objął wybudowanie kamiennej kładki, wypełnienie ścian wschodniej i zachodniej, wypełnienie szczelin cementem, a w jego koszt wliczono także transport kamieni, żelaza oraz drewna[89]. 17 lipca 1911 roku Pokryszkin podpisał akt odbioru prac[90]. Dokument określał dalsze prace remontowe bieławińskiego obiektu. W przyszłości planowano odnowienie narożników, zalanie szwów, odwodnienie fosy, wykonanie ogrodzenia z dzikiej róży lub białej akacji. 7 sierpnia 1911 roku gubernialna komisja odbiorcza w składzie: lubelski wicegubernator Michał Sielecki, gubernialny inżynier-architekt Włodzimierz Sołowiew, zastępca prokuratora Sądu Okręgowego w Lublinie Andrzej Zwierew, naczelnik chełmskiego powiatu Michał Anisimow i powiatowy inżynier-architekt Stanisław Dil[91] stwierdziła, że remont wieży wykonano prawidłowo i zaakceptowała dalsze prace remontowe. Zgodnie z sugestią Pokryszkina komisja odbiorcza planowała prace dodatkowe[92]. Do działań w Bieławinie były potrzebne nowe fundusze oraz sprowadzenie dodatkowych materiałów[93]. Do wybuchu I wojny światowej dalszych prac restauracyjnych nie podjęto.

Interpretacja badań Pokryszkina

Switłana Hawryluk z Łucka przeprowadziła badania porównawcze poświęcone dziejom i znaczeniu muzealnictwa, gromadzenia źródeł, działalności towarzystw krajoznawczych, pracom archeologicznym na terenie Wołynia, południowego Podlasia i Chełmszczyzny od połowy XIX wieku do wybuchu I wojny światowej[94]. Zgodnie z jej ustaleniami badania archeologiczne na terenie guberni wołyńskiej i lubelskiej były prowadzone

84 A. Bukowska, op. cit., s. 199.

85 „Ziemia". Tygodnik Krajoznawczy Ilustrowany, nr 48, 1911, s. 792.

86 Ibidem.

87 APL, RGL, Wydział Budowlany I (dalej: RGL, B I), sygn. 1911: 9, k. 62.

88 APL, DSz., sygn. 1332, k. 60; S. Hawryluk, *Badania zabytków architektonicznych*..., s. 195.

89 APL, RGL, B I, 1911: 9, k. 63–69.

90 S. Hawryluk, *Badania zabytków architektonicznych*..., s. 195.

91 Biogramy inżynierów architektów: J. Żywicki, op. cit., s. 432–433 (S. Dil) i s. 508–509 (W. Sołowiew).

92 APL, RGL, B I, 1911: 9, k. 71.

93 Ibidem.

94 Zob. С. Гаврилюк, *Історичне пам'яткознавство Волині, Холмщини і Підляшшя (XIX–початок XX ст.)*, Луцьк 2008. Działalność naukową prowadziło: od 1887 roku Bractwo pw. św. Włodzimierza Wielkiego we Włodzimierzu Wołyńskim (od 1887 r.), w Łucku – Bractwo pw. Podwyższenia Krzyża Świętego w Łucku (od 1890 r.), a w Żytomierzu organy diecezjalne diecezji (od 1893 r.), ibidem, s. 534.

przez organizacje cerkiewne[95], towarzystwa archeologiczne działające na terenie eparchii wołyńskiej i chełmsko-warszawskiej, rosyjskie ośrodki naukowe, a także władze państwowe (administracja gubernialna, gubernialne komitety statystyczne itp.). Hawryluk oceniła prace lokalnych środowisk cerkiewnych i państwowych:

> Pracując w ramach tendencyjnej ideologicznej linii samodzierżawia i RCP [organizacje – S. D.] potrafiły dużo zrobić dla nauki i historyczno-kulturowego dziedzictwa wymienionych ziem. Zasługa miejscowych ośrodków krajoznawczych polegała na tym, że często występowały z inicjatywą i uczestniczyły w ujawnieniu, zachowaniu i ochronie zabytków. Z ich inicjatywy miały miejsce prace archeologiczne, archeograficzne, architektoniczne, badania świeckich i cerkiewnych pamiątek Wołynia, Chełmszczyzny i Podlasia[96].

Administracja rosyjska, RCP, rosyjskie ośrodki naukowe i stowarzyszenia – m.in. MTA, CKA, Kijowska i Wileńska Komisja Archeograficzna, Kijowskie Towarzystwo Ochrony Zabytków i Sztuki, Kijowskie Towarzystwo Historyczne im. Nestora Kronikarza – promowały ideę panslawizmu oraz tezę o przynależności historycznej, geograficznej i etnicznej Chełmszczyzny, Wołynia i południowego Podlasia do rosyjskiej historii i wspólnoty państwowej, etnicznej wspólnoty wielkoruskiej. W forsowanie idei i badania naukowe były zaangażowane lokalne ośrodki cerkiewne i państwowe[97]. Switłana Hawryluk podkreśliła, że tego typu działalność naukowa była próbą rozbudzenia poczucia rosyjskiej świadomości narodowej wśród miejscowej ludności.

Prace archeologiczne Pokryszkina i Korałłowa w dalszej perspektywie mogły być narzędziem w polityce wewnętrznej Rosji – głównie narodowej i wyznaniowej – na terenie Królestwa Polskiego i guberni zachodnich wobec szeroko rozumianej ludności ruskiej. Mogły wspomagać próby zawłaszczenia bogatej przeszłości Chełmszczyzny przez Rosję oraz dążenie do naukowego potwierdzenia rosyjskości. Władze carskie w ten sposób podważały istnienie polskości oraz ruskości w rozumieniu etnicznym Lubelszczyzny[98]. Na brak interpretacji badań Pokryszkina w Chełmie wpłynął wybuch wojny w 1914 roku. Należy zgodzić się z twierdzeniem historyczki z Łucka, iż Pokryszkin i Korałłow przyczynili się do podtrzymania lokalnej, ruskiej, świadomości etnicznej oraz wpłynęli na rozwój współczesnej ukraińskiej tożsamości narodowej w późniejszym okresie[99]. Z całą pewnością badania archeologiczne z początku XX wieku podtrzymały cerkiewną świadomość

95 С. Гаврилюк, op. cit., s. 212. O działalności wymienionych organizacji por. ibidem, s. 212–252.

96 Ibidem, s. 198.

97 Ibidem, s. 508–509.

98 S. Hawryluk, *Badania nad starożytnościami...*, s. 46. Próbą przywłaszczenia historycznej tożsamości rzymskokatolickiej przez Cerkiew prawosławną stały się freski w kaplicy Trójcy Świętej w Lublinie. Po oględzinach fresków w 1903 roku Pokryszkin i Pokrowski sformułowali hipotezę: „Z powyższego wynika, że obecna świątynia, prawdopodobnie, istniała w XIII w. i być może była początkowo prawosławna, ale przy okazji, nie później niż w XV w. była zamieniona na katolicki kościół" cyt. za: APL, RGL, Wydział Wojenno-Policyjny III, sygn. 1902: 423, k. 29 v.

99 С. Гаврилюк, op. cit., s. 510–511.

wyznaniową współczesnych prawosławnych wiernych zamieszkujących obecną Chełmszczyznę, której przeszłość korzeniami sięga głęboko w epokę średniowiecza.

Na przełomie XIX i XX wieku działalność muzeum w Chełmie w sferze badań archeologicznych nie była czymś wyjątkowym. RCP i administracja rosyjska prowadziły podobną działalność na terenie sąsiednich guberni. Jak już kilkukrotnie wykazano, obiekty zbadane przez Pokryszkina są unikatowe i do chwili obecnej mają ogromne znaczenie. Pod wpływem prac zespołów badawczych Andrzeja Buko obecnie jest prowadzona reinterpretacja badań rosyjskiego naukowca.

Wnioski

Badania prof. Piotra Pokryszkina, które prowadził na początku XX wieku oraz działalność Muzeum Cerkiewno-Archeologicznego w Chełmie w zakresie archeologii – w szczególności jego kustosza Fiodora Korałłowa – przyczyniły się do ochrony, restauracji, zabezpieczenia i zachowania źródeł materialnych związanych z lokalną tradycją, przeszłością i kulturą cerkiewną, etniczną i narodową. Osoba świecka posiadająca wysoki prestiż naukowy na skalę europejską trwale wpłynęła na przetrwanie tradycji cerkiewnej, a także rozwój archeologii i nauki polskiej, ukraińskiej i rosyjskiej.

Prezentowana mikrohistoria odnosi się do szerszego kręgu badawczego. W przyszłości pozwoli na uzupełnienie stanu wiedzy dotyczącej dziejów prawosławnej diecezji chełmskiej, Rusi Halicko-Włodzimierskiej, biografistyki Rurykowiczów, badań nad kształtowaniem się świadomości narodowej i etnicznej Rusinów i Ukraińców, rosyjskiej polityki wyznaniowej i wewnętrznej na przełomie XIX i XX wieku oraz rozwoju badań archeologicznych polskich i ukraińskich.

SUMMARY

Stefan Dmitruk

The Professor Petr Pokryshkin's Role in Protection Orthodox, Ethnic and National Heritage Near Chelm at the Beginning 20th Century

Key words: Chelm; Orthodox Church; Chelm Land; Kingdom of Galicia-Volhynia

First archaeological research near Cholm took place at the beginning of the 20th century and was led by Piotr Pokryshkin (1870–1922) from the Imperial Archaeological Commission (Petersburg, Russia). That research played a major role in the protection of the medieval architectural traces of the past existence of the Orthodox diocese of Cholm and the Kingdom of Galicia-Volhynia. Activity of Pokryshkin – a lay person and a recognised scientist – contributed in a significant way to the survival of traces of the Orthodox identity and Ruthenian ethnicity in the land of Cholm. Pokryshkin's legacy is an example of the unique role of laity in the protection of Orthodox identity and traditions.

Надежда В. Самосюк
Брестский государственный университет имени А. С. Пушкина

Роль мирян в развитии социокультурной деятельности православной церкви в Западной Беларуси (1921–1939 гг.)

Ключевые слова: миряне, православные храмы, ревиндикация, календарная реформа, национально-церковные движения, Западная Беларусь, Полесская епархия, межвоенный период

Межвоенный период в жизни Православной церкви был очень сложным, многогранным, порой даже противоречивым, насыщенным различного рода событиями. В эти годы перед Церковью стоял вопрос о том, как сохранить себя как особый духовный центр и важный социокультурный институт. В такие нестабильные и сложные моменты, конечно же, очень важной становится позиция рядовых прихожан, именно они поддерживают церковное руководство, во многом определяют дальнейшее социокультурное развитие

В своей работе мы предпримем попытку показать влияние позиции прихожан на развитие социокультурной деятельности Православной церкви на территории Западной Беларуси.

Миряне в ремонте и строительстве православных храмов

Территория Западной Беларуси, окончательно вошедшая в состав польского государства в соответствии с Рижским мирным договором, серьезно пострадала от предшествующих лет военных действий. Так, многие православные храмы пострадали, а среди уцелевших не было храма, который бы не нуждался в ремонте. По материальному положению православные храмы делились на три группы: 1) полностью разрушенные; 2) сильно пострадавшие во время войны и требовавшие капитального ремонта; 3) церкви, где необходимо было решать текущие, относительно небольшие проблемы: ремонтировать крыши и ограды, заменять колокола. Например в д. Ласковичи Дрогичинского повета ремонта не было с 1890 г., кроме того, церковь сильно пострадала во время войны, и поэтому на ремонт, который планировался в 1929 г. требовалась значительная сумма денег – 19 тысяч злотых[1]. В 1930 г. церковь в селе Городная Столинского повета требовала срочного ремонта, так как, по сообщению настоятеля „обваливается штукатурка, и это

1 Государственный архив Брестской области (ГАБО). Фонд 1. Опись 10. Дело 2394.

очень опасно для прихожан, находящихся в церкви во время богослужения"[2]. Однако даже, если храм в приходе был полностью разрушен, то богослужения для прихожан все равно проводились: в кладбищенских часовнях, бывших школьных помещениях, военных бараках либо под открытым небом. Официально не было запретов на строительство новых православных храмов и восстановление ранее существовавших. Предусматривалось, что храмы будут строиться там, где они были разрушены, сгорели, ревиндицированы. В то же время финансирование было недостаточным. Предполагалось, что министерство вероисповеданий и народного просвещения будет выделять средства на ремонт и строительства православных храмов, но получить помощь от государства было возможно при условии наличия в бюджете так называемых свободных средств[3]. Необходимость, а также очередность помощи, в соответствии с которой православные храмы делились на три категории: 1) заслуживает рассмотрения и выделения средств; 2) возможно выделение средств; 3) рассмотрение в последнюю очередь. Суммы, централизованно выделявшиеся на православные храмы, относящиеся к первой категории, в действительности были незначительными. В 1929 г. на строительство церкви в деревне Здитов Коссовского повета было выделено только 2 тыс. злотых[4]. В лучшем случае это была десятая часть от нужной суммы, при этом, это были средства на целый год, а будет ли помощь вообще в следующем – непонятно. Небольшой деревянный храм вполне возможно было построить за лето, однако чаще всего процесс строительства затягивался на неопределенный срок, а консервация объекта требовала дополнительных средств. Самая большая сумма – 15 тыс. злотых от министерства вероисповеданий и народного просвещения, за исключением строительства епархиального дома в Пинске, – была выделена на строительство церкви в Столине. Это было связано с тем, что православное прихожане после ревиндикации храма, который был построен на их средства, были очень критично настроены по отношению к властям. Потеря храма привела к тому, что прихожане начали более активно участвовать в богослужениях, которые проходили в кладбищенской часовне. На службу стремился попасть каждый член общины, тем самым, доказать, что прихожане стремится бороться за свой храм. Во главе прихода в то время стоял очень энергичный священник Лев Роздзяловский[5].

В этой связи, фактически все расходы на ремонт и строительство православных храмов брали на себя прихожане. Наиболее активные становились членами комитета по ремонту либо строительству храма. Как правило, его численность варьировалась от 4 до 24 человек. При этом необходимо отметить, что состав комитета обязательно утверждался епископом, а также воеводой. За малейшее подозрение в нелояльности к государственной власти воевода мог исключить из состава комитета. Примером тому служит ситуация с Зиновием Петрушкевичем, отстраненным

2 ГАБО. Фонд 1. Опись 10. Дело 2383.
3 ГАБО. Фонд 1. Опись 10. Дело 2381
4 ГАБО. Фонд 1. Опись 9. Дело 857.
5 ГАБО. Фонд 1. Опись 10. Дело 2394, л. 16–50.

от деятельности комитета из-за подозрений в нелояльности к государственной власти[6]. Комитеты занимались перепиской с различными инстанциями о составлении проектов строительства, обеспечивали наличие необходимых стройматериалов и рабочей силы, непосредственно курировали процесс ремонта или строительства. Кроме того, комитеты занимались сбором пожертвований. Территория и сроки сбора средств зависели от позиций воевод, и могла ограничиваться только несколькими поветами, если административные власти ссылались на бедность и чрезмерную обремененность населения сборами[7]. В 1932 г. комитету по сбору пожертвований на строительство храма д. Хорево Пружанского повета разрешили деятельность только с мая по 31 декабря, так как до мая проводилась акция по сбору средств для безработных[8]. Причем на другие комитеты по сбору средств на ремонт и строительство православных храмах эти ограничения не налагались. Для продолжения сбора средств ежегодно нужно было получать новое разрешения. Воевода мог запретить сбор средств, если кроме чрезмерной обремененности населения получал от старосты информацию о том, что объем работ незначительный и население может собрать средства собственными силами.

Несмотря на это храмы ремонтировались, а также строились новые. Так, на территории только Полесской епархии в межвоенный период было построено 15 новых храмов и это несомненное достижение мирян. Среди них Свято-Покровская церковь в Барановичах, строительство которой было завершено в 1939 г.

Роль прихожан в сдерживании ревиндикации

Одним из наиболее сложных вопросов в жизни Православной церкви в межвоенный период является проблема ревиндикации православных храмов. Еще до присоединения Западной Беларуси к польскому государству ревиндикация православных храмов шла стихийно. Традиционно этот процесс разделяют на три периода: 1) 1918–1924 гг.; 2) 1925–1929 гг.; 3) 1929–1939 гг. За время первого периода православное население только Полесской епархии лишилось 24 церквей и 2 часовен. Культовые здания, находившиеся во владении Православной церкви, в этот период отбирались как на основании решений административных властей, так и самовольно, при активном участии католического клира[9]. Православное духовенство и население неоднократно обращалось к высшим духовным и административным властям с жалобами на произвол католического клира и населения. В 1924 г. митрополит Дионисий лично обращался в министерство внутренних дел с жалобой на незаконную ревиндикацию православных церквей и часовен[10]. Результатом обращения стал рескрипт от 24 мая 1924 г. министерства внутренних дел о

6 ГАБО. Фонд 1. Опись 9. Дело 857, л. 116.

7 ГАБО. Фонд 1. Опись 10. Дело 2586, л. 67

8 ГАБО. Фонд 1. Опись 9. Дело 856, л. 36.

9 ГАБО. Фонд 1. Опись 10. *Дело Доклад Полесскому воеводе о событиях в селе Вистычи*, л. 33.

10 ГАБО. Фонд 2. Опись 1. Дело 192. Циркуляры и указы министерства внутренних дел и министерства вероисповеданий и народного просвещения, л. 174.

сдерживании ревиндикации православных святынь до времени урегулирования данного вопроса правовым путем. Однако только 12 апреля 1926 г. всем поветовым старостам Полесского воеводства было поручено противодействовать незаконной ревиндикации[11]. С этого времени можно выделить второй период ревиндикации, когда православное духовенство и население пыталось более активно противодействовать ревиндикации[12]. Однако за период второго периода ревиндикации православные лишились 14 церквей и 2 часовен. В их числе была и приписная церковь деревни Илоск Кобринского повета. 2 июня 1925 г. при участиинебольшого количества местных католиков в церковь ворвался неизвестный ксендз и повесил снаружи свой замок. 1 июля он совершил в захваченной церкви богослужение и объявил, что с этого момента церковь обращена в костел. Благодаря обращениям в различные инстанции благочинного о. Сергея Дюкова и о. Константина Кончеловского это дело приобрело общественный резонанс. Однако, несмотря на все старания, административные власти решили в пользу католиков. Официальная передача храма была назначена 19 октября. Основанием послужили распоряжение Генерального комиссара Восточных земель от 22 октября 1919 г. и рескрипт министерства вероисповеданий и народного просвещения от 24 октября 1925 г.[13].

Третий этап ревиндикации начался летом 1929 г., когда римско-католические власти предъявили в окружных судах 724 иска об изъятии у православного населения и духовенства храмов и церковного имущества. Данные иски были предъявлены ко всем епархиальным властям Православной церкви в Польше, за исключением Варшавско-Холмской духовной консистории. В частности, к Полесской духовной консистории было предъявлено 248 исков.

18 июля 1929 г. архиепископ Александр обратился к полесскому воеводе с письмом, в котором, в частности, обращал внимание на то обстоятельство, что „[…] на Полесье количество католиков незначительное, и, следовательно, вопрос, затронутый римско-католической епископской курией, не вызван религиозной необходимостью”[14]. По мнению главы полесской епархии, в первую очередь, следовало бы принять во внимание тот факт, что земли и храмы православное население считает неотъемлемой собственностью Православной церкви, поэтому мысль о возможной утрате святынь может пошатнуть достаточно хрупкую веру в неизменность постановлений правительства и привести к нежелательным последствиям. В целом все содержание письма сводилось к идее, что защита интересов православного населения в сложившейся ситуации является первоочередной задачей воеводы, а непринятие мер может привести к катастрофическим

11 ГАБО. Фонд. 1. Опись 10. Дело 2274. Циркуляры и указы министерства внутренних дел, л. 14.

12 А. Мартос, *Беларусь в исторической и государственной жизни*, Минск 2000, с. 314.

13 ГАБО. Фонд 2059. Опись 1. Дело 1294. *Дело о расследовании жалобы священника Кончеловского о самовольном захвате католиками Илоской церкви, приписанной к Грушевскому приходу*, л. 1–2.

14 ГАБО. Фонд 1. Опись 10. Дело 2307. Отчеты поветовых старост и сведения о настроениях православного населения в связи с закрытиями католическим духовенством православных церквей, о занятии их земли и о деятельности религиозных сект, л. 87.

последствиям. В результате этого, полесский воевода обратился ко всем поветовым старостам с сообщением, гласящим „[…] акция католического клира в деле ревиндикации вызывает живой отклик в настроениях православного населения и клира Полесского воеводства”[15]. Всем поветовым старостам было поручено следить за настроениями православного населения и собирать подробную информацию о храмах, так как мероприятия православного населения могли охватить большую часть православных приходов и вызвать нежелательные настроения по отношению к административным властям.

Массовые иски по ревиндикации удовлетворены не были, так как суды признали, что подобные решения не лежат в сфере их компетенции. Однако, в свою очередь, такое решение не означало, что храмы будут возвращены Православной церкви. Таким образом, можно сделать вывод, что административные власти не поддержали Католическую церковь из-за опасений протестов со стороны православного населения.

Позиция мирян в проведении календарной реформы

Православная церковь является хранителем традиций. Их какое-либо изменение, тем более, насильственного характера всегда неприемлемо. В июле 1923 г. Синод Православной церкви в Польше возбудил перед польским правительством ходатайство о том, чтобы правительственные служащие и военные православного вероисповедания освобождались от службы в православные праздники. В ответ на это ходатайство министерство вероисповеданий предложило митрополиту Дионисию рассмотреть вопрос о переходе на григорианский календарь. Синод обратился по этому вопросу за указаниями в Константинополь. Патриарх Григорий VII в свою очередь известил митрополита Дионисия о введении нового стиля в Константинопольской церкви, запланированном на март 1924 г. и благословил проведение этого же мероприятия в Польше. Распоряжение Собора православных епископов о введении нового стиля вышло 12 апреля 1924 г. и было утверждено в министерстве вероисповеданий и народного просвещения 30 мая 1924 г. Согласно данному распоряжению, день 9 июня по юлианскому календарю был принят за 22 июня 1924 г. по григорианскому календарю. Высшие светские и духовные власти уделили особое внимание разработке инструкций для своих подчиненных относительно проведения календарной реформы. Директор департамента вероисповеданий и народного просвещения в письме к полесскому воеводе поручал последнему издать необходимые распоряжения, чтобы клир и население приняли новый стиль[16].

В свою очередь, епископ Александр в мае обратился ко всему православному духовенству с письмом, которое определяло роль священника в разъяснении

15 ГАБО. Фонд 1. Опись 10. Дело 2307. *Отчеты поветовых старост и сведения о настроениях православного населения в связи с закрытиями католическим духовенством православных церквей, о занятии их земли и о деятельности религиозных сект*, л. 82.

16 Государственный архив Брестской области (ГАБО). Фонд 1. Опись 10. Дело 2275, л. 5.

населению необходимости введения нового стиля. Глава Полесской епархии особо отмечал, что „успех реформы календаря в смысле спокойного и усердного принятия ее православным населением будет служить ясным и точным показателем степени влияния духовенства на паству”[17].

9 июня 1924 г. население собралось в храмах на праздник всех святых, где было зачитано постановление Синода о введении григорианского календаря с пояснениями священника. И, согласно традиции, был отслужен молебен. Все поветовые старосты воеводой были обязаны следить за ситуацией в приходах в связи с введением нового стиля. Проведение календарной реформы повсеместно встречало сопротивление со стороны духовенства и прихожан. Случаев демонстративного и открытого непринятия реформы среди православного духовенства было немного. Например, священник Опольской церкви дрогичинского повета Василий Котович демонстративно не принимал новый календарь, проводил богослужения по старому стилю, притягивая, таким образом, в свой храм население других парафий[18]. Во многих поветах старосты отмечали, что открытого сопротивления календарной реформе не наблюдается, однако вместе с тем, говорить об ее успехе не приходилось. Православное население и духовенство избрало своеобразный способ противостояния. Сущность его заключалась в том, что официально богослужения проводились по григорианскому календарю, но население приходило в храмы только во время богослужений по старому стилю. В такой сложной ситуации в августе 1924 г. митрополит Дионисий созвал Собор епископов в Почаевской Лавре. Все епископы докладывали о непредвиденных трудностях, которые встретила календарная реформа, приводили примеры грубого вмешательства светских властей в жизнь православных приходов под предлогом контроля за введением григорианского календаря. Было принято решение в дальнейшем придерживаться гибкой политики относительно проведения календарной реформы: благословлять проведение богослужений по григорианскому календарю, если этого требовало население. Следует отметить, что такие благословения давались в порядке исключения и после непосредственного обращения в Синод. Это решение было согласовано с административными властями, так как министерство вероисповеданий и народного просвещения 16 августа 1924 г. издало особый циркуляр, в котором отмечалось „[…] недопустимо создавать препятствия, если настоятель либо население желает проведения богослужений по старому стилю”[19].

Роль прихожан в развитии национально-церковных движений

В межвоенный период на территории Западной Беларуси в православной среде одновременно развивались белорусское, украинское, русское

17 ГАБО. Фонд 2059. Опись 1. Дело 276, л. 29, 29 об.
18 ГАБО. Фонд 1. Опись 10. Дело 2275, л. 7–8.
19 ГАБО. Фонд 1. Опись 10. Дело 2275, л. 3.

национально-церковные движения, а также движение православных поляков. В 1922 г. Синод постановил допустить употребление украинского, белорусского, польского и чешского языков, в тех богослужебных чинах, тексты которых одобрены высшей церковной властью, однако с двумя очень важными условиями. Во-первых, в тех приходах, где этого пожелают прихожане, а, во-вторых, где к этому представятся возможности исходя из местных условий[20]. Это решение привело к реализации программ национально-церковных движений. Каждое из них стремилось к введению родных языков православного населения во все сферы церковной жизни православного населения. Наиболее весомые основания для реализации имело белорусское национально-церковное движение. Предполагалось, что белорусский язык прочно войдет в повседневное общение священнослужителей и прихожан, обучение Закону Божьему в различных типах школ, на нем будет активно издаваться православная литература и периодика. Важным условием для реализации этой программы являлось воспитание нового поколения священнослужителей, которые бы способствовали осознанию белорусами своей культурной идентичности. Введение белорусского языка в богослужения представлялось возможным, однако рассматривалось только гипотетически и в отдаленной перспективе. Белорусское национально-церковное движение не смогло реализовать свою программу полностью. Кроме того, необходимо отметить, что оно нашло живой отклик преимущественно среди населения Виленской и Гродненской епархии. Что же касается Полесской епархии, то она оказалась втянутой в орбиту украинского национально-церковного движения активно развивавшегося на территории Западной Украины. В целом движение отличалось радикализмом выдвигаемых требований. Так, его лидеры стремились ввести украинский в богослужебную практику в очень сжатые сроки. Русское национально-церковное движение не стремилось к нововведениям, а только пыталось сохранить в своей среде традиции Русской православной церкви.

Таким образом, можно сделать вывод, что именно миряне способствовали восстановлению и сохранению православных храмов. Непринятие такого нововведения как календарная реформа, фактически, являлось противодействием необдуманного и поспешного решения, которое также можно расценивать как насилие по отношению к православным. Церковные власти только допустили употребление родных языков населения, а результаты развития национально-церковных движений в виде учебников по Закону Божьему, изданий и распространении православной литературы и периодики, воспитании нового поколения священнослужителей, являются весомыми достижениями национально-церковных движений.

20 ГАБО. Фонд 2059. Опись 1. Дело 8. Указы Полесской духовной консистории за 1932 г, л. 15.

SUMMARY

Nadezda Samosiuk

The Role of the Laity in the Development of Socio-Cultural Activities of the Orthodox Church in Western Belarus (1921–1939)

Key words: laity, Orthodox churches, revindication, the reform of calendar, national church movements, Western Belarus, diocese of Polesie, the interwar period

We can conclude that it was the laity who contributed to the restoration and preservation of Orthodox Churches. The failure to adopt such an innovation as a calendar reform, in fact, was a counteraction to a hasty and hasty decision, which can also be regarded as violence against the Orthodox. Church authorities only allowed the use of the native languages of the population, and the results of the development of national-church movements in the form of textbooks on the Law of God, publications and distribution of Orthodox literature and periodicals, education of a new generation of clergy, are significant achievements of national-church movements.

Jakub Oniszczuk

Bractwo Młodzieży Prawosławnej w Polsce – misja młodzieży w kryzysie

Słowa kluczowe: prawosławie, misja, młodzież, bractwo

Bractwo Młodzieży Prawosławnej w Polsce (dalej: BMP) posiada rozbudowane struktury terenowe. Składają się na nie oddziały w poszczególnych parafiach Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, zarządy diecezjalne i Zarząd Centralny z siedzibą w Białymstoku. Poszczególne jednostki terenowe cieszą się szeroką autonomią i realizują swoje cele adekwatnie do uwarunkowań, w jakich się znajdują. Co za tym idzie, często zmagają się z odmiennymi problemami.

Przedstawiany temat będzie omawiany przede wszystkim na przykładzie centralnych struktur Bractwa oraz ogólnopolskich inicjatyw, które one realizują. Rozpoczynając, zauważyć należy, iż coraz częściej sygnalizowana jest potrzeba przeprowadzenia zmian wewnątrz Bractwa Młodzieży Prawosławnej w Polsce. Słychać opinie, że wypracowane 20 lub 30 lat temu formy pracy są nieadekwatne do rzeczywistości XXI wieku. Nie ma jednak zgody odnośnie do tego, jak poprawić efektywność. Jako przyczynę stopniowego „opadania twórczego zapału" wśród liderów Bractwa na ogół uważa się brak decyzji o wprowadzeniu poważnych zmian zarówno w samej organizacji, jak i w programie prowadzonych przez nią zadań. Namysł nad długofalowym rozwojem instytucji, wytyczanie nowych celów i rozwiązań są odsuwane na dalszy plan, co usprawiedliwia się potrzebą realizacji corocznego, zawsze tego samego, planu działania, który – jak wspomniałem wyżej – w powszechnej opinii osób pracujących z młodzieżą prawosławną nie odpowiada współczesnym potrzebom. Na domiar złego, w prace Bractwa angażuje się coraz mniejsze grono osób, a oczekiwania uczestników ruchu wobec kierownictwa ciągle rosną.

Dalszy rozwój, a może nawet przetrwanie istniejących struktur, wymaga reform poprzedzonych poważną refleksją nad ideą Bractwa i jego misją. Potrzebna jest ponowna i szczegółowa analiza celów, jakie postawiła sobie organizacja na początku swojego istnienia, a głównie rewizja dawnych form realizacji planów.

Historia Bractwa

Bractwo Młodzieży Prawosławnej w Polsce jest organizacją o niemal 40-letniej historii. Pomimo że do roku 1991 działało pod szyldem Koła Teologów Prawosławnych w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej, a nieco później w Szkołach Teologicznych, Świeckich i Młodzieży Laickiej, to od samego początku organizacja nazywała siebie

tym samym mianem[1]. Był to wyraz dążeń, aby podkreślić świadome kontynuowanie tradycji bractw cerkiewnych z terenów dawnej Rzeczypospolitej, które w czasach pokoju propagowały duchowość i kulturę prawosławia, a gdy nadchodziły prześladowania, stawały twardo w jego obronie.

Pierwsze lata formowania się prawosławnego ruchu młodzieży w Polsce związane są nierozerwalnie z postacią śp. arcybiskupa Jeremiasza, który jeszcze jako dr Jan Anchimiuk, młody asystent w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie, rozpoczął prowadzenie z młodzieżą spotkań o tematyce religijnej. W 1994 roku wspominał, że „w końcu lat 60. było wyraźnie widać, że lekcje religii i kazania nie docierały do wszystkich, że bardzo wielu ludzi miało fałszywe lub żadne wyobrażenie o życiu cerkiewnym" i wówczas „zaistniała potrzeba opowiadania o tym przez osoby mające jakiekolwiek podstawy teologiczne"[2].

Pierwsze spotkania, tak zwane dyskusje „czwartkowe", miały miejsce już w 1969 roku w budynku Prawosławnego Seminarium Duchownego w Warszawie, mieszczącego się przy ulicy Paryskiej. W ślad za „czwartkowymi" spotkaniami w seminarium pojawiły się również „niedzielne", odbywane w podziemiach katedry metropolitalnej św. Marii Magdaleny oraz w mieszkaniu dra Anchimiuka.

Lata 70. to okres wytrwałej pracy przyszłego władyki Jeremiasza ze środowiskiem warszawskich studentów, którzy w owym czasie zaczęli nawiązywać kontakty z młodzieżą z innych parafii: w Białymstoku, Hajnówce, Drohiczynie. W wymienionych miejscowościach odbywały się spotkania o podobnym charakterze, dlatego szybko pojawiły się pierwsze pomysły na wspólne wyjazdy i pielgrzymki. Potrzeba rozszerzenia i skoordynowania działań była coraz bardziej oczywista. Pod koniec lat 70. podjęte zostały odpowiednie inicjatywy. Wiele lat później władyka Jeremiasz mówił o nich: „praca była trudna, bowiem niewielu księży ją popierało, mimo iż odbywały się z błogosławieństwa metropolity Bazylego. Niektórzy księża wyraźnie uważali, że jest to wygłup, niektórzy mówili, że to jakiś protestancki wymysł, inni, że im szybciej kaktus na dłoni wyrośnie, niż dojdzie do powstania jakiejś organizacji młodzieży prawosławnej"[3].

Podjęte w Warszawie wysiłki wydały jednak owoce. W 1980 roku zorganizowane zostało Koło Teologów Prawosławnych (dalej: KTP), działające pod szyldem koła naukowego Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej. W pierwszym miesiącu istnienia KTP odbyła się pierwsza Pielgrzymka Młodzieży Prawosławnej na św. Górę Grabarkę, która stanowiła najważniejszy punkt corocznego kalendarium organizowanych wydarzeń. Zapoczątkowana wówczas tradycja spotkań młodzieży w okresie paschalnym na Górze Grabarce jest do dzisiaj nieprzerwanie kontynuowana.

W roku 1981 miała miejsce próba utworzenia zrzeszenia, które oficjalnie wychodziłoby poza ramy koła naukowego Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej. Na utworzenie organizacji o nazwie Bractwo Młodzieży Prawosławnej nie było jednak zgody władz administracyjnych[4]. KTP przekształcono więc w Koło Teologów Prawosławnych Szkół

1 J. Charkiewicz, *Bractwo Młodzieży Prawosławnej w Polsce*, Białystok 1995, s. 18.
2 Ibidem, s. 13.
3 Ibidem, s. 14.
4 Ibidem, s. 18.

Teologicznych, Świeckich i Młodzieży Laickiej, które stawiało sobie za cel „niesienie pomocy w kształtowaniu świadomości prawosławnego chrześcijanina, naśladowcy Jezusa Chrystusa, godnego spadkobiercy bogatej tradycji Kościoła prawosławnego”[5]. W roku 1982 zwołano pierwsze Walne Zgromadzenie tej organizacji oraz przyjęto jej statut.

Działalność Bractwa

W latach 80. wykształciły się podstawowe formy działalności centralnych organów Bractwa, które w większości przetrwały do dzisiaj. Zaliczyć do nich można: działalność wydawniczą, przygotowanie obozów letnich dla dzieci i młodzieży, czyli tzw. Akcję Lato, oraz organizowanie ogólnopolskich spotkań młodzieży prawosławnej, z których najważniejsze to Paschalna Pielgrzymka Młodzieży Prawosławnej na św. Górę Grabarkę.

Filarem aktywności Bractwa w pierwszych latach jego istnienia było prowadzenie obozów dla dzieci i młodzieży. Ich oferta szybko uległa urozmaiceniu. W ramach wakacyjnej akcji obozowej organizowano wyjazdy czysto wypoczynkowe, jak również zgrupowania, podczas których pomagano przy budowie świątyń, porządkowaniu cmentarzy, inwentaryzowaniu zabytków cerkiewnych. Uczono się ponadto kierowania chórem cerkiewnym, czytania psalmów, pisania ikon, poznawano historię i tradycje okolic zwiedzanych podczas obozów wędrownych. Dzięki międzynarodowym kontaktom członkowie bractwa przebywali również na obozach językowych i wyjeżdżali poza granice Polski.

Śledząc statystyki z pierwszych 15-u lat istnienia Bractwa[6], możemy zauważyć, że zarówno w 1986, jak i w 1987 roku zorganizowano ponad 20 obozów, w roku 1994 aż 33, w tym samym roku liczba uczestników Akcji Lato wyniosła ponad 800 osób. Dla porównania, w ostatnim okresie wakacyjnym (2018 rok), w ramach działalności zarządu centralnego Bractwa zorganizowano jedynie 3 obozy, wszystkie krajowe. Jednym z nich był obóz roboczy na św. Górze Grabarce, kolejnym obóz organizowany przy współpracy z Hufcem ZHP w Białymstoku i tylko jeden młodzieżowy obóz wypoczynkowy. Poprzednie lata, wedle statystyk, nie wypadają lepiej[7]. Zanikły m.in. obozy zagraniczne. W tabeli wygląda to następująco:

Rok	2009	2010	2011	2012	2013	2014	2015	2016	2017	2018
Obozy	5k/3z	10kz	10kz	b/d	7k	5k/1z	4k/1z	5k	4k	3k
Uczestnicy	~300	~300	b/d	b/d	294	317	254	259	187	b/d

Tabela 1: Obozy dla dzieci i młodzieży organizowane przez Zarząd Centralny BMP w Polsce w latach 2009–2018[8] [k - krajowe; z - zagraniczne; ~ - około; b/d - brak danych]

5 *Biuletyn Informacyjny*, 1988, nr 1, s. 3. Por. Statut Bractwa Młodzieży Prawosławnej w Polsce <http://bmp.cerkiew.pl/index.php/statut> (29.09.2018).

6 Statystyki liczby uczestników wakacyjnych obozów dla dzieci i młodzieży do 1994 r. wg: J. Charkiewicz, *Bractwo…*, s. 92.

7 Patrz tabela 1.

8 Tabelę sporządzono na podstawie Sprawozdań z prac Zarządu Centralnego BMP w Polsce z lat 2009, 2010, 2013, 2015, 2017 oraz Sprawozdań Komisji Rewizyjnej z lat 2009, 2010, 2011.

Bez wątpienia, taka sytuacja jest podyktowana zarówno rosnącymi wymaganiami formalnymi w organizowaniu obozu, jak i coraz bardziej wygórowanymi oczekiwaniami uczestników. Największy jednak wpływ na sytuację wywarł fakt, iż w latach 80. i na początku 90. Bractwo było faktycznie jedyną organizacją, która zajmowała się wypoczynkiem tego typu. Obecnie istnieje wiele instytucji i ośrodków oferujących letnie obozy dzieciom i młodzieży prawosławnej. Większą aktywność na tym polu wykazują również poszczególne parafie.

Inną formą aktywności centralnych organów Bractwa jest działalność wydawnicza, która w przeszłości prężnie się rozwijała. W czasach, gdy prawosławna literatura w języku polskim nie była dostępna, to właśnie BMP wzięło na siebie ciężar polityki informacyjnej. Pod szyldem Bractwa powstało wiele czasopism, głównym tytułem był „Biuletyn Informacyjny KTP" (od 1983 do 1992), później przekształcony w „Wiadomości Bractwa" (od 1992 do 1996), a ostatecznie w „Arche. Wiadomości Bractwa" (od 1996). W latach 90. ukazywały się cztery jego numery rocznie, o objętości wahającej się między 60 a 80 stron, oraz o nakładzie sięgającym nawet 4 tysięcy[9]. W tym samym czasie pojawiło się wiele publikacji książkowych. Dzięki serii „Biblioteczka Bractwa"[10], w skład której weszły drobne, kilkudziesięciostronicowe pozycje o kieszonkowym formacie, zebrano fundusze na podjęcie bardziej ambitnej działalności. Rozpoczęto np. tłumaczenia najważniejszych pozycji współczesnych teologów prawosławnych, wychodzące w serii zatytułowanej *Kościół Wschodni*[11], którą ze względu na kolor okładek zaczęto potocznie nazywać „czarną serią". W ramach tego przedsięwzięcia wydano 14 książek takich autorów jak Włodzimierz Łosski, Paul Evdokimov, Kallistos Ware czy Aleksander Schmemann. Ostatnia nowość wydawnicza Bractwa pojawiła się w 2007 roku. Od tamtej pory wyszło jedynie wznowienie książki *Kościół Prawosławny* metropolity Kallistosa Ware'a w 2013 roku.

Tytuł	Autor	Rok	Ilość stron i format
Jak czytać Biblię?	Kallistos Ware; Tamara Penwell (tłum.)	1992	19 s.; B6.
Nauka religii w szkole	Sophie Koulomzin; Jerzy Betlejko (tłum.)	1992	17 s.; B6.
Misja Prawosławia	Aleksander Schmemann; Tamara Penwell (tłum.)	1992	24 s.; B6.
Człowiek jako ikona Trójcy Świętej	Kallistos Ware; Włodzimierz Misijuk (tłum.)	1993	27 s.; B6.

9 J. Charkiewicz, *Bractwo*…, s. 53
10 Por. tabela 2.
11 Por. tabela 3.

Problemy wychowania dzieci we współczesnym świecie	Sophie Koulomzin; Piotr Nazaruk (tłum.)	1993	20 s.; B6.
Moje widzenie świata	Sophie Koulomzin; Piotr Nazaruk (tłum.)	1993	24 s.; B6.
Dobrotolubije I	tłum. zbiorowe	1993	41 s.; B6.
Dobrotolubije II	tłum. zbiorowe	1993	42 s.; B6.
Dobrotolubije II	tłum. zbiorowe	1994	37 s.; B6.
Dobrotolubije IV	tłum. zbiorowe	1994	50, [1] s.; B6.
Biblijne podstawy i znaczenie prawosławnego monastycyzmu	Lazar Puhalo; Halina Aleksiejuk (tłum.)	1994	20 s.; B6.
Prawosławne rozumienie pokajania (BBMP 12)	Kallistos Ware; Jarosław Misiuk (tłum.); Włodzimierz Misijuk (tłum.)	1994	29 s.; B6.

Tabela 2: Pozycje wydane w ramach biblioteczki Bractwa w latach 1992–1995.

Tytuł	Autor	Rok	Format
Sól ziemi, czyli Opowieść o życiu starca pustelni Getsemani hieromnicha Abby Izydora	Paweł Florenski Henryk Paprocki (tłum.)	1996	125 s.; A5.
Lew i mysz czyli Tajemnica człowieka: esej o bohaterach Dostojewskiego	Henryk Paprocki	1997	110 s.; A5.
Ikonostas i inne szkice	Paweł Florenski Henryk Paprocki (przedm.) Zbigniew Podgórzec (tłum)	1997	242, [1] s.; A5.
Kolorowa kontemplacja: trzy szkice o ikonie ruskiej	Eugeniusz Trubeckoj Henryk Paprocki (tłum.)	1998	88, [3] s.; A5.
Nurt słowiański w początkach chrześcijaństwa polskiego	Jerzy Klinger Henryk Paprocki (tłum.)	1998	67, [2] s.; A5.
Prawosławna droga	Kallistos Ware mniszka Nikolaia (tłum.)	1999	159, [1] s.; A5.
Teologia dogmatyczna	Włodzimierz Losskij Henryk Paprocki (tłum.)	2000	101, [2] s.; A5.
Szalona miłość Boga	Paweł Evdokimov Małgorzata Kowalska (tłum.)	2001	142, [3] s.; A5.

Droga prawosławia w historii	Aleksander Schmemann Henryk Paprocki (tłum.)	2001	332, [6] s.; A5.
Kościół Ducha Świętego	Mikołaj Afanasjew Henryk Paprocki (tłum.)	2002	381, [2] s.; A5.
Święci Rusi: (X–XVII w.)	Gieorgij Fiedotow Henryk Paprocki (tłum.)	2002	243 s.; A5.
Kościół Prawosławny	Kallistos Ware Włodzimierz Misijuk (tłum.)	2002 2011	368, [6] s.; A5. 380, [1] s.; A5.
Święci Piotr i Jan: dwaj pierwsi z apostołów	Sergiusz Bułgakow Henryk Paprocki (tłum.)	2005	75 s.; A5.
Sakrament miłości: tajemnica małżeństwa w świetle tradycji prawosławnej	Paweł Evdokimov Maria Żurowska (tłum.)	2007	217, [1] s.; A5.

Tabela 3: Książki wydane w ramach serii *Kościół Wschodni* (tzw. Czarnej serii).

Poza pozycjami z *Biblioteczki Bractwa* i serii *Kościół Wschodni* wydano również ponad 40 innych publikacji, w większości o tematyce hagiograficznej (żywoty świętych). Obecnie Bractwo wydaje jedno czasopismo: rocznik „Arche. Wiadomości Bractwa", którego objętość nie przekracza 30 stron. Wychodzi przed Paschalną Pielgrzymką Młodzieży Prawosławnej na św. Górę Grabarkę.

Ostatnią z podstawowych form działalności Bractwa jest organizowanie ogólnopolskich spotkań młodzieży prawosławnej. Najważniejsze wśród nich jest majowe spotkanie na św. Górze Grabarce, tzw. „Majowa". Liczba uczestników „Majowej" rosła w oszałamiającym tempie; organizatorzy nie byli w stanie go przewidzieć. Pierwsza, z 1980 roku, zgromadziła około 70 osób, druga, w 1981, już około 250–300, a w 1982 roku liczba wiernych, wedle szacunków, wynosiła od 800 do nawet 1000. W roku 1985 pielgrzymów było około 3 tysięcy. Podobną frekwencję miały pielgrzymki na początku lat 90.[12] Ilość pątników gwałtownie spadła na przełomie tysiącleci. Złożyło się na to wiele czynników. Z całą pewnością jednym z nich było pojawienie się innych imprez młodzieżowych w okresie wiosennym. Osoby nie zainteresowane religijnym aspektem spotkań przestały przyjeżdżać na św. Górę Grabarkę[13]. Rosną również oczekiwania młodzieży. Dla wielu osób nocleg na polu namiotowym bez solidnego zaplecza sanitarnego stał się nie do zaakceptowania. Obecnie frekwencja wynosi około 300–400 osób, w roku 2016 uczestników było około 250[14].

12 Statystyki dotyczące liczby uczestników majowych pielgrzymek młodzieży na św. Górę Grabarkę do 1994 r. wg: J. Charkiewicz, *Bractwo*…, s. 92.

13 W latach 80. i 90. „Majowe" stały się popularnym miejscem spotkań młodzieży, również nie związanej z Bractwem. Przysparzało to wielu problemów organizatorom, próbującym zaprowadzić porządek na polu namiotowym.

14 Por. tabela 4.

Rok	2009	2010	2011	2012	2013	2014	2015	2016	2017	2018
Uczestnicy	~600	>300	>300	~350	~350	~300	~350	~250	b/d	b/d

Tabela 4: Liczba uczestników Paschalnych Pielgrzymek Młodzieży Prawosławnej na Świętą Górę Grabarkę w latach 2009–2018[15]. [~ - około; > - ponad; b/d - brak danych]

W międzyczasie na św. Górze Grabarce popularne stały się spotkania innego charakteru: w Wielkim Poście dla maturzystów, które ostatnio gromadzą nawet po 200 osób oraz prowadzone od 2006 roku jesienne spotkania dla studentów, na które przyjeżdża około 50 osób.

Oprócz ogólnopolskich spotkań młodzieży, organizowanych przez struktury centralne, należy jeszcze wymienić coroczne Walne Zgromadzenie Bractwa, które jest najwyższym organem zarządzającym. Spotkania te posiadają charakter przede wszystkim sprawozdawczy i wyborczy. Kadencja Zarządu Centralnego trwa trzy lata, lecz niemal na każdym spotkaniu odbywają się wybory uzupełniające, wynikające z częstych rezygnacji działaczy z dalszej pracy w zarządzie. Początkowo zgromadzenia trwały cały weekend, z czasem ze względów organizacyjnych zdecydowano się ograniczyć je do jednodniowych obrad. Od 2017 roku trwają jednak próby powrotu do pierwotnej tradycji spotkań kilkudniowych[16].

Warto jeszcze wspomnieć, choćby pobieżnie, o kilku innych formach działalności Bractwa, zainicjowanych w pierwszych latach jego istnienia. Jedną z nich jest współpraca międzynarodowa – niegdyś bardzo aktywna i owocująca częstymi wymianami młodzieży, obecnie działa na niewielką skalę. W dużej mierze wynika to z mniejszej aktywności innych prawosławnych organizacji międzynarodowych, przede wszystkim Syndesmosu[17], który praktycznie przestał istnieć.

W przypadku pieszych pielgrzymek Zarząd Centralny Bractwa organizuje pielgrzymkę z Białegostoku do Jabłecznej. Pierwsza wyruszyła w roku 1990. Liczba jej uczestników nie zmieniła się na przestrzeni niemal 30 lat. Zawsze z Białegostoku wyruszało około 20 osób, a na miejsce docierało około 40; współcześnie sytuacja wygląda podobnie.

---

15 Tabelę sporządzono na podstawie Sprawozdań z prac Zarządu Centralnego BMP w Polsce z lat 2009, 2010, 2011, 2013, 2015 oraz relacji zamieszczanych w serwisie www.cerkiew.pl: K. Gryciuk, O. Mularczyk, *Podsumowanie paschalnej pielgrzymki na Grabarkę*, 21.05.2012, <www.typo3.cerkiew.pl/index.php?id=269&tx_ttnews%5Btt_news%5D=16701&cHash=9570d40eeb8585819d7e50f880a25f97 >(29.09.2018); Katarzyna Jaworowska, *XXXV Paschalna Pielgrzymka Młodzieży na św. Górę Grabarkę*, 17.05.2014, <www.typo3.cerkiew.pl/index.php?id=269&tx_ttnews%5Btt_news%5D=20809&cHash=0887ea1e38290db3c9cc314ab37cf6ce (09.09.2018); K. Andrejuk, *Relacja z pielgrzymki na Świętą Górę Grabarkę, 20.05.2016*, <www.wiadomosci.cerkiew.pl/news.php?id_n=279> (29.09.2018). Dane na temat ilości uczestników pielgrzymek „Majowych" z lat 2017 i 2018 nie zostały opublikowane.

16 M. Owsiejczuk, *XXXVI Walne Zgromadzenie BMP w Polsce*, 21.12.2017, <www.wiadomosci.cerkiew.pl/news.php?id_n=1503> (29.09.2018).

17 Syndesmos jest międzynarodową organizacją zrzeszającą prawosławne ruchy młodzieżowe i szkoły teologiczne. W języku polskim jest również nazywany Światowym Bractwem Młodzieży Prawosławnej.

Bractwo prowadziło ponadto kursy dla osób działających w strukturach terenowych, w bractwach parafialnych – szkolono przede wszystkim kadrę obozów wakacyjnych. Od kilku lat takie szkolenia nie są już prowadzone z powodu braku chętnych do uczestnictwa.

Całkowicie zarzucona została aktywność sportowa, ale jeszcze do niedawna w Białowieży dzięki wysiłkom Zarządu Centralnego odbywały się tzw. „Orthodoxiady" – olimpiady podsumowujące coroczną działalność sportową brackich jednostek organizacyjnych różnego szczebla.

Pod koniec lat 80. rozpoczęto prace nad utworzeniem ośrodka szkoleniowo-wypoczynkowego BMP w Białowieży, który został otwarty w 1994 roku[18]. Centrum, liczące trzy budynki, służyło Bractwu przez lata, lecz w istocie nigdy nie było całkowicie ukończone, a w okresie zimowym, gdy nie było użytkowane, podupadało. Od kilku lat wymaga gruntownego remontu. Po latach drobnych napraw próby doprowadzenia go do stanu pozwalającego na ponowne intensywne użytkowanie zakończyły się niepowodzeniem. Koszty potrzebne do rewitalizacji ośrodka przewyższają kilkudziesięciokrotnie skromne możliwości finansowe Bractwa.

Ocena działalności

Mniej intensywne działania BMP związane z Akcją Lato oraz zanikanie aktywności wydawniczej jest o tyle niepokojące, że były one głównym źródłem dochodów najwyższych organów Bractwa. Obecnie Zarząd Centralny znajduje się w niestabilnej sytuacji finansowej, co znacząco ogranicza jego możliwości organizacyjne.

Nie bez znaczenia jest również fakt, że ten stan rzeczy wpływa na morale wewnątrz organizacji. Zarówno misja upowszechniania prawosławnej literatury, jak i wychowywania kolejnych pokoleń młodych „bratczyków" podczas letnich obozów stanowiła integralną część brackiej tożsamości[19]. Stopniowe przejmowanie tej działalności przez inne organizacje pozostawia lukę w modelu funkcjonowania BMP i w metodach realizowania podstawowych jego celów. Wyraźnie widoczna jest potrzeba wypracowania nowych, równie ambitnych i znaczących form pracy, które dałyby liderom organizacji poczucie wartości i przekonanie o celowości realizowanych przez młodzież zadań.

Spadająca liczba uczestników ogólnopolskich spotkań młodzieży, choć symptomatyczna, nie należy do największych problemów, z którymi borykają się ich organizatorzy z centralnych struktur BMP. Bardziej niebezpieczny może okazać się znaczący spadek średniej wieku ich uczestników. Według Statutu, wiek członków Bractwa jest określony w przedziale od 16 do 35 lat[20]. Te zasady nie mają jednak odbicia w rzeczywistości, gdyż znaczna liczba uczestników zarówno spotkań „Majowych",

18 J. Charkiewicz, *Bractwo*…, s. 71.

19 Na temat znaczenia letniej akcji obozowej Bractwa powstały dwie prace magisterskie na Uniwersytecie w Białymstoku: O. Hajduczenia, *Wychowawcze oddziaływanie wybranych form działalności Bractwa Młodzieży Prawosławnej* (1990) oraz M. Masalski, *Obozy ikonograficzne w Bielsku Podlaskim* (1993).

20 *Statut Bractwa Młodzieży Prawosławnej w Polsc*e, <http://bmp.cerkiew.pl/index.php/statut> (29.09.2018).

jak i Walnych Zgromadzeń to osoby młodsze. Prowadzi to do odcinania się starszych cerkiewnych grup młodzieżowych od idei Bractwa. Znamiennym przykładem może być fakt, że niegdyś to spotkania studentów w Warszawie dały początek BMP, obecnie odbywają się one zarówno przy parafii św. Jana Klimaka, jak i przy parafii katedralnej, lecz nie są związane z jego działalnością. Natomiast koła terenowe Bractwa funkcjonujące przy tych parafiach mają w swoim składzie uczniów szkół średnich i podstawowych.

Bractwo powoli przestaje być organizacją studentów. Choć w strukturach centralnych nadal znajdują się głównie studenci, to jednak ich mniejsza liczba w niższych organach, w bractwach parafialnych, gdzie wiele osób to uczniowie szkół podstawowych, może w niedługim czasie doprowadzić do problemów z wyborem nowego Zarządu Centralnego, który byłby w stanie sprostać narastającym problemom. Zarządu, który zmierzy się z wyzwaniami tej miary, co reaktywacja ośrodka Bractwa w Białowieży, wznowienie działalności wydawniczej, ożywienie kontaktów zagranicznych czy też organizacja cerkiewnych letnich obozów dla dzieci i młodzieży.

Odmładzające się struktury, a przez to brak liderów, którzy mogliby samodzielnie zająć się organizacją poszczególnych inicjatyw, zwłaszcza na poziomie parafii, w coraz większej mierze przyczynia się do przenoszenia na osoby duchowne odpowiedzialności za organizację życia poszczególnych kół bractwa. Przestają oni być jedynie ich opiekunami duchownymi, a stają się organizatorami, przejmując obowiązki, które powinny być wykonywane przez młodzież. Jeżeli ta tendencja się utrzyma i zaniechane zostaną próby wcielenia w struktury bractwa nieformalnych grup studentów, które działają przy części parafii, to z czasem przestanie ono być organizacją świecką, powoli, niemal niezauważalnie zmieni swój model organizacyjny. To duchowni staną się głównymi organizatorami imprez i wydarzeń, młodzież będzie w nich jedynie uczestniczyć.

Bractwo Młodzieży Prawosławnej w Polsce powstało jako unikatowa na skalę światową świecka młodzieżowa organizacja cerkiewna. Jej dokonania przerosły wszelkie oczekiwania. Bez wątpienia, bez działalności BMP przez ostatnie niemal 40 lat, Prawosławna Cerkiew w Polsce miałaby diametralnie odmienne oblicze. Organizacja była nie tylko wielokrotnie chwalona, ale również nagradzana na arenie międzynarodowej[21]. Przyszły jej kształt i problem utrzymania „młodzieżowego" charakteru stoi teraz jednak pod znakiem zapytania.

21 Bractwo Młodzieży Prawosławnej w Polsce otrzymało w 2013 roku nagrodę za „wybitne wysiłki zmierzające do wzmocnienia jedności narodów prawosławnych oraz za utwierdzenie i promowanie wartości chrześcijańskich w społeczeństwie" od Międzynarodowej Organizacji Jedności Prawosławnych Narodów. Zob. Katarzyna Jaworowska, *Nagroda dla Bractwa Młodzieży Prawosławnej*, 06.12.2013, <www.typo3.cerkiew.pl/index.php?id=269&tx_ttnews[tt_news]=20143> (29.09.2018).

SUMMARY

Jakub Oniszczuk

Fellowship of Orthodox Youth in Poland – Mission of Youth in Crisis

Keywords: orthodoxy, mission, youth, fellowship

Fellowship of Orthodox Youth in Poland began with the movement of Orthodox students in Warsaw and quickly grown into a nationwide organization. It has been running for nearly 40 years and during this time, it has had an invaluable influence on the shaping of the life of the Orthodox Church in Poland. Recently, however, one can notice the decay of many of its activities and the decrease in the number of participants in particular events. There is also some concern about the gradual decline in the average age of members of the organization.

Ks. Paweł Cecha
Proboszcz polskiej parafii prawosławnej
pw. Narodzenia Najświętszej Marii Panny w Brukseli

Rola laikatu w życiu Kościoła prawosławnego w Belgii, ze szczególnym uwzględnieniem parafii o charakterze polskim w Brukseli

Słowa kluczowe: prawosławie, parafia, polonia, Belgia, laikat

Zorganizowane prawosławne wspólnoty pojawiły się w Belgii w połowie XIX wieku. Pierwsza prawosławna kaplica została założona w 1862 roku dla potrzeb personelu Ambasady Rosji. Kolejną świątynią była grecka cerkiew otwarta w 1900 roku w Antwerpii z myślą o marynarzach i kupcach podróżujących do tego portowego miasta. Fala dużej prawosławnej emigracji do Belgii nastąpiła po I wojnie światowej. Wówczas Rosjanie po rewolucji bolszewickiej oraz Grecy, zmuszeni opuścić terytorium dzisiejszej Turcji na skutek traktatu z Lozanny, znaleźli swoją przystań w Królestwie Belgii. Druga fala prawosławnej emigracji przypada na czas po II wojnie światowej, kiedy do Belgii przybyło wielu Greków, którzy znaleźli zatrudnienie w kopalniach węgla i przemyśle metalurgicznym w Limburgii. Od 1985 roku prawosławie jest jedną z religii oficjalnie uznanych przez państwo[1].

Uznanie prawosławia przez państwowo znalazło swoje przełożenie w modyfikacji prawa o wyznaniach z 1970 roku. Głównym argumentem była rosnąca liczba wiernych, ale także wcześniejsza legalizacja kultu islamskiego w roku 1974[2]. Ustawa z 17 kwietnia 1985 doprecyzowała kwestię finansowania Kościoła prawosławnego oraz nominacji metropolity-arcybiskupa Ekumenicznego Patriarchatu Konstantynopola jako przedstawiciela całego Kościoła prawosławnego w Królestwie Belgii. Decyzję uzasadniała skomplikowana z perspektywy rządu organizacja Kościoła prawosławnego. Tym samym państwo niejako uznało ustalenia 28 kanonu IV Soboru Powszechnego. Przedstawiciele obecnych na terytorium Belgii jurysdykcji podpisali dokument, na mocy którego metropolita – arcybiskup diecezji Patriarchatu Konstantynopola stawał się reprezentantem ogółu prawosławnych wiernych w instytucjach państwowych.

Kolejne wydarzenia znamienne dla rozwoju Kościoła w Belgii: upadek komunizmu oraz rozszerzenie Unii Europejskiej zmieniły dotychczasowy obraz belgijskiego

1 Loi du 17 avril 1985 portant reconnaissance des administrations chargées de la gestion du temporel du culte orthodoxe (M.B. 11.05.1985).

2 Loi du 19 juillet 1974 portant reconnaissance des administrations chargées de la gestion du temporel du culte islamique (M.B. 23.08.1974).

prawosławia. Większość przybyłych emigrantów zamieszkała w Brukseli, organizując tam narodowe parafie. Tam gdzie strukturę parafialną tworzyły kolejne pokolenia imigrantów oraz konwertyci można odnotować wzrost zainteresowania nabożeństwami w oficjalnych językach narodowych. Liczbę wiernych oszacowano na sto tysięcy[3].

Według pochodzących z 2010 roku badań Eurobarometru, jedynie 37% mieszkańców Belgii deklarowało wiarę w Boga. Dla porównania w Polsce ten współczynnik wynosił 79%[4]. W wyniku migracji, ale również konwersji Kościół prawosławny oraz Kościoły protestanckie w Belgii odnotowały wzrost liczby wiernych.

Uczestnictwo świeckich w życiu Kościoła prawosławnego w Belgii

Nie ulega wątpliwości, że jednym z głównych problemów Kościoła prawosławnego w Belgii jest silnie postępująca sekularyzacja społeczeństwa, która w dużym stopniu dotyka młode pokolenie. Zdecydowana większość belgijskich parafii to wspólnoty monoetniczne, stanowiące twierdzę czy wręcz getto pod względem języka, zwłaszcza liturgii, kultury, liturgicznej tradycji i śpiewu. W ostatnich latach zauważa się spadającą liczbę wiernych wśród młodych osób. Jest to spowodowane wieloma przyczynami: niechęcią do zamkniętej wspólnoty, problemem z narodową tożsamością czy też niezrozumiałością treści nabożeństw. Dlatego też wszystkie diecezje prawosławne z parafiami w Królestwie Belgii położyły silny akcent na pracę z młodym pokoleniem, jego edukację i rozwój duchowy.

Legalizacja prawosławnego kultu umożliwiła nauczanie religii w publicznych szkołach[5]. Zdecydowaną większość kadry nauczycielskiej stanowią osoby świeckie. Lekcje religii zostały wprowadzone we Wspólnocie Flamandzkiej w 1989 roku, zaś we Wspólnocie Francuskiej (obecnie Federacji Walonia-Bruksela) osiem lat później, w 1997 roku. Warunkiem zapewnienia kadry nauczycielskiej jest posiadanie uczelni nadającej stosowne uprawnienia. W latach 1990– 2013 działał Instytut św. Jana z siedzibą w Gandawie. W 2013 roku zainaugurowano działalność Instytutu Apostoła Pawła, kształcącego przyszłych nauczycieli w sekcji francusko i niderlandzkojęzycznej.

Osoby świeckie biorą aktywny udział w organizacji Kościoła prawosławnego w Belgii, wspierając go swą wiedzą, umiejętnościami i doświadczeniem. Świeccy są członkami wielu grup i komisji działających w strukturach oficjalnego biura Kościoła prawosławnego, reprezentującego wszystkich wiernych w Belgii. Są to następujące

3 A. Peckstadt, *De Orthodoxe Kerk en de Belgische overheid*, [w:] *Levensbeschouwingen en de overheid in België. Een toelichting door vertegenwoordigers van de erkende erediensten en de vrijzinnige niet-confessionele levensbeschouwing*, éd. P. De Poote, I. Lodewyckx, Antwerpia 2011, s. 112.

4 Dane Eurobarometru z 2010 roku (Special Eurobarometer 341. Report, Wave 73.1, Biotechnology, s. 204, <ec.europa.eu/commfrontoffice/publicopinion/archives/ebs/ebs_341_en.pdf> (20.09 2018).

5 Nauczyciele religii są mianowani przez komisję pedagogiczną. W szkołach publicznych nauczyciele wszystkich pozostałych przedmiotów na każdym poziomie nauczania są zobowiązani do zachowania neutralności w kwestii poglądów religijnych. Koszty wynagrodzenia nauczycieli religii w całości opłaca Ministerstwo Edukacji. Nauczanie religii w Belgii ma charakter konfesyjny, każdy z uczniów ma możliwość wyboru jednego z kilku przedmiotów wyznaniowych, co oznacza m.in. że dotyczy ono jednego wyznania i ukierunkowane jest na pogłębienie wiary i religijności uczniów. Istnieje rozwinięty system szkół katolickich, do których uczęszcza około 60% wszystkich uczniów szkół średnich. W szkołach wyznaniowych to placówka narzuca ilość i rodzaj zajęć katechetycznych.

organizacje: Komisja Prawna, Komitet do spraw Wyceny Nieruchomości i Zarządzania Aktywami, Komisja ds. Stosunków Międzykościelnych i Między Religiami, Komisja Pedagogiczna, Komisja ds. Młodzieży, Komisja ds. Studentów, Komisja ds. Mediów, Komisja Kontroli Zarządzania Kas Parafialnych oraz Komisja Filantropijna. Ponadto świeccy pełnią funkcję kapelanów-doradców w więzieniach[6].

Uczestnictwo świeckich w życiu parafii w Belgii

Zależność od państwa niesie konkretne wymagania dotyczące organizacji parafii i udziału osób świeckich w ich życiu. Znana w Polsce struktura zwana radą parafialną, może, ale nie musi istnieć w parafii belgijskiej. W przypadku parafii zalegalizowanej przez państwo wiążącą organizacją jest tzw. zespół kościelny (*fabrique d'eglise*)[7]. W sytuacji, gdy liczba parafian nie przekracza pięciu tysięcy osób, *fabrique d'eglise* liczy pięciu członków, a ustawa głosi, że „są one instytucjami publicznymi odpowiedzialnymi za administrowanie nieruchomościami przeznaczonymi na potrzeby publiczne, które nie są ani gminne, ani prowincjonalne. Funkcje członków *fabrique d'eglise* i zarządów nie są wynagradzane"[8]. W skład kościelnego zespołu wchodzą proboszcz parafii, przewodniczący, sekretarz, skarbnik i członkowie, których ilość zależy od liczebności parafii. Zadaniem *fabrique d'eglise* jest zapewnienie troski o prawidłowy całokształt administracji parafii, zwłaszcza w zakresie finansowym. Znamiennym jest, że kościelny zespół ma charakter stały i jedynie w wyjątkowych okolicznościach może dojść do zmiany jego składu. Wynika zatem z tego, że nie tylko duchowni, ale także świeccy członkowie parafii mają decydujący wpływ na funkcjonowanie parafii.

Odwiedzając cerkwie w Belgii zauważymy, że do lokalnej tradycji należą spotkania „przy kawie", odbywające się po nabożeństwie. Poczęstunek jest organizowany przez samych wiernych. W audycji *Go Forth* emitowanej przez The Ancient Faith Radio, ksiądz James Kordaris tłumaczył, że jest on poniekąd przedłużeniem Boskiej liturgii, odbywa się bowiem tuż po Eucharystii, co dodatkowo podkreśla jego wspólnotowy charakter[9]. Często towarzyszy mu wykład lub katecheza skierowana do osób dorosłych.

Innym przykładem zaangażowania świeckich w życie parafii jest śpiew w chórze. W tradycji Kościoła prawosławnego za uprzywilejowane miejsce doświadczania obecności i działania Boga uważana jest przede wszystkim Boskim liturgia, a śpiew cerkiewny jest jej nieodłącznym elementem. W Belgii w zdecydowanej większości dyrygentami

6 Aktualny wykaz członków poszczególnych komisji znajduje się na stronie internetowej, por. *Commisions*, <https://orthodoxia.be/fr/sainte-metropole-de-belgique/commissions/> (20.09. 2018).

7 Założenie *Fabriques d'eglises* czyli *zespołów kościelnych* datuje się na okres rewolucji francuskiej i rządów Napoleona. Wszystkie dobra kościelne na terytorium Belgii zostały wówczas wywłaszczone. Na mocy postanowień zostały udostępnione narodowi pod warunkiem zapewnienia odpowiednich kosztów na cele związane z kultem, utrzymania kapłanów i wsparcia ubogich.

8 Prawo z 4 marca 1840 roku. *Fabriques d'eglises* są subwencjonowane przez gminę (rzymscy katolicy, protestanci, wspólnota żydowska i anglikańska) lub prowincję (prawosławni, muzułmanie). Aktualnie toczą się dyskusje polityczne dotyczące zmian w organizacji finansowania wspólnot religijnych.

9 Fr. Kordaris James, *Go forth: Cofee Hour*, <www.ancientfaith.com/podcasts/goforth/coffee_hour_fr._james_kordaris> (20.09. 2018).

i śpiewakami są osoby świeckie. Wielu z nich to utalentowani znawcy dziedziny. Obok siebie funkcjonują różne tradycje śpiewacze. Okazją do spotkania jest celebracja Niedzieli Tryumfu Prawosławia, kiedy podczas Liturgii śpiewają liczne chóry, pochodzące z całego kraju.

Wiele parafii w Belgii to wspólnoty narodowe, które oprócz nadrzędnego celu – opieki duchowej, starają się zachować swoją językową i kulturową tożsamość. W parafiach działają grupy taneczne, zespoły teatralne oraz stowarzyszenia i bractwa, które w ramach wspólnoty organizują liczne wydarzenia kulturalne. Prym w tej dziedzinie wiodą parafie greckie i rumuńskie.

Innym przykładem zaangażowania świeckich w życie parafii jest organizacja szkoły niedzielnej. Edukacja religijna zajmuje ważne miejsce w życiu belgijskich parafii. W parafiach rosyjskich, greckich, gruzińskich, serbskich czy bułgarskich prowadzone są zajęcia katechetyczne dla dzieci i młodzieży w języku przodków. Parafianie są nauczycielami, organizatorami, a często też sponsorami tego typu zajęć. Odbywają się one w przy parafialnych salach lub w specjalnie do tego celu przeznaczonym budynku. Przykładem takich szkół jest działająca przy rosyjskiej parafii św. Trójcy rosyjska szkoła, mająca w programie nauczania nie tylko religię, ale także język rosyjski, historię i kulturę, czy grecka szkoła Kestekidion, realizująca grecki program nauczania.

Uczestnictwo świeckich w życiu Polskiej Parafii Prawosławnej w Brukseli

Powstała na mocy porozumienia między Patriarchatem Ekumenicznym Konstantynopola a Polskim Autokefalicznym Kościołem Prawosławnym w 2015 roku parafia prawosławna o charakterze polskim w Brukseli była odpowiedzią na potrzeby wiernych. Już sam fakt oddolnej inicjatywy organizacji tej parafii wskazywał na znaczącą rolę osób świeckich w procesie powstania, organizacji i kontynuowania działań wspólnoty polskich prawosławnych w Belgii. Do parafii zapisało się ponad 600 osób, które z różną częstotliwością uczestniczą w życiu parafialnym. Dotychczasową jej działalność można podzielić na dwa okresy: pierwszy okres dwunastu miesięcy, licząc od pierwszej Liturgii do momentu przeprowadzki do nowego budynku, i drugi, trwający od przenosin do dzisiaj.

W pierwszym roku działalności wspólnota borykała się przede wszystkim z problemami lokalowymi. Nabożeństwa celebrowano co dwa tygodnie w ekumenicznej kaplicy Zmartwychwstania Pańskiego znajdującej się w pobliżu Parlamentu Europejskiego. Każde celebrowane tam nabożeństwo wymagało wielu przygotowań, w które od samego początku istnienia parafii mocno angażowały się osoby z nią związane. Zakres udzielonej pomocy był bardzo szeroki, obejmował zarówno wypiekanie prosfor, próby chóru, jak i przygotowanie poczęstunku po nabożeństwie, a nawet sprzątanie i ponowne dostosowanie współdzielonej kaplicy do kultu rzymskokatolickiego. Brak miejsca magazynowego w kaplicy doprowadził do sytuacji, w której wszystkie pulpity, świeczniki i inne większe gabarytowo sprzęty były składowane w garażu jednego z parafian. Po nabożeństwach wierni spotykali się na poczęstunku przygotowanym przez nich samych. W tym czasie odbywała się katecheza dzieci i młodzieży. W te niedziele, kiedy parafia nie miała możliwości celebrowania nabożeństw w kaplicy, wierni uczestniczyli w życiu

parafialnym francuskojęzycznej parafii św. Sylwana z Atosu i Marcina z Tours. Przyczyniło się to do zacieśnienia więzi między obiema wspólnotami, a także sprzyjało konsolidacji wiernych prawosławnych polskiego pochodzenia, rozsianych po całej Brukseli i jej okolicach. Związki parafii z ekumeniczną kaplicą wzmocnił dodatkowo fakt posługi proboszcza w duszpasterstwie europejskim – duchowny do dziś prowadzi prawosławną modlitwę, uczestniczy w spotkaniach i wydarzeniach kaplicy.

Jak wspominaliśmy wyżej największym problemem funkcjonowania parafii w pierwszy okresie jej istnienia był brak stałego miejsca kultu. Toczyły się na ten temat dyskusje, odbywały spotkania organizowane przez metropolitę Atenagorasa. Ostatecznie hierarchia rzymskokatolicka zaproponowała prawosławnym najem kościoła w brukselskiej gminie Anderlecht. Metropolita, proboszcz oraz parafianie uczestniczyli zarówno w spotkaniach z biskupem, jak i z tamtejszą wspólnotą katolicką, która nie była w stanie utrzymać dużego kościoła. Do potrzeb kultu wystarczająca była przestrzeń małej kaplicy usytuowanej w pobliżu świątyni, którą zdecydowali się wynająć prawosławni. Przeprowadzka otworzyła nowe możliwości dla rozwoju parafii, przede wszystkim przywróciła regularność nabożeństw. Dlatego też pierwszy rok działalności parafii można zdecydowanie nazwać okresem budowania wspólnoty, zaś drugi rok i kolejne lata był to czas kształtowania wspólnoty świadomych wiernych.

W sprawach wiążących dla parafii decyzje podejmowane są przez ogół wiernych. Przykładem takiego działania jest referendum przeprowadzone w niedzielę Pięćdziesiątnicy w 2015 roku, kiedy zdecydowana większość parafian opowiedziała się za świętowaniem według kalendarza neojuliańskiego. Postanowienie zostało następnie zatwierdzone przez metropolitę Belgii Atenagorasa i wprowadzone w życie od nowego roku liturgicznego, a zatem od 1 września 2015 roku.

Parafia od początku swego istnienia kładła duży nacisk na współpracę z dziećmi i młodzieżą oraz z ich rodzicami. Młodzież uczestniczy w spotkaniach bractwa parafialnego, Bractwa Młodzieży Prawosławnej w Polsce oraz Organizacji Młodzieży Prawosławnej Beneluksu. Młode pokolenie brukselskich parafian uczestniczy we wspólnych wyjazdach, bierze udział w spotkaniach organizowanych przez parafię, udziela się w cerkwi śpiewając lub posługując w ołtarzu. Co roku organizowane jest bożonarodzeniowe spotkanie połączone ze wspólnym śpiewaniem kolęd. Parafia przygotowuje także wieczerzę wigilijną dla osób samotnych. Co ciekawe, w ostatnich latach na tę wieczerzę przychodzą całe rodziny, chcąc wspólnie spędzić czas. Na święto Wjazdu Chrystusa do Jerozolimy brukselska młodzież wykonuje palmy oraz prowadzi jarmark w dniu święta parafialnego, dochód z niego przeznaczony jest na działalność bractwa. Młodzież z tej parafii była najliczniejszą spośród grup zagranicznych, które wzięły udział w zorganizowanym w 2016 roku obozie prawosławnej Polonii, który odbył się w Supraślu. Od czasu erygowania parafii wierni odwiedzili wiele wspólnot Archidiecezji Belgii, zapoznając się z życiem religijnym oraz nawiązując nowe kontakty. Parafianie odbyli także pielgrzymki do monasteru w Asten w Holandii, do Ziemi Świętej, Grecji, Gruzji, Serbii, Kosowa i Metochii oraz Czarnogóry. Tradycją stały się letnie wyjazdy, polegające na połączeniu pielgrzymki z wakacyjnym wypoczynkiem.

Stanowią one dobrą okazję do integracji wiernych. Od trzech lat parafianie udają się również na pieszą pielgrzymkę z Siemiatycz do monasteru św. św. Marty i Marii na Górze Grabarka. Działalność zainaugurowały dorosły i dziecięco-młodzieżowy chór. Ponadto parafia posiada drużynę piłkarską, a organizowane raz w tygodniu treningi to doskonała okazja do spędzenia wspólnego czasu. Raz w miesiącu odbywa się spotkanie małżeństw. Zasadniczym celem istnienia wszystkich tych grup jest budowanie międzyparafialnych relacji.

Znaczącą grupę brukselskiej wspólnoty stanowią małżeństwa mieszane. To dodatkowo podkreśla polski charakter parafii – zarówno w Polsce, jak i w Belgii wierni prawosławni są mniejszością, a małżeństwa mieszane stały się niemal normą. Duch otwartości i zrozumienia jest w parafii bardzo ważny. Rodziny wyznaniowo mieszane regularnie uczestniczą w nabożeństwach w cerkwi, podkreślając jako zaletę używany przez parafię kalendarz neojuliański, umożliwiający świętowanie we wspólnym terminie, ponadto ułatwiający pogodzenie obowiązków służbowych i szkolnych z praktykowaniem religii. Parafianie doceniają także w większości zrozumiały język nabożeństw. Parafia utrzymuje bardzo dobre kontakty z chrześcijanami innych wyznań i z instytucjami ekumenicznymi, zaś sami parafianie nie tylko uczestniczą, ale i biorą aktywny udział w organizacji tygodnia modlitw o jedność chrześcijan.

Aktualnie parafia jest na końcowym etapie procesu legalizacji w państwie. W momencie, w którym to nastąpi, zajdą kolejne zmiany, jednak nie będą miały one znaczącego wpływu na dotychczasowe działania pastoralne, a raczej będą dotyczyły zmiany systemu księgowego.

Zdaniem księdza Chada Hatfielda – rektora Prawosławnego Seminarium św. Włodzimierza, wielu chrześcijan w Stanach Zjednoczonych czuje sens i istotę misjologii, ale nie eklezjologii, innymi słowy, kochają Pana, ale nie ma to bezpośrednio związku z Kościołem. W prawosławiu natomiast, zdaniem ks. Hatfielda wierni często czują sens eklezjologii, ale nie misjologii. Jego zdaniem, nie należy bagatelizować ani eklezjologii, ani misjologii, lecz połączyć obie te dziedziny i wykorzystać wszystkie zasoby duchowe, intelektualne i materialne, jakie posiadamy, aby budować Ciało Chrystusa w ziemskiej rzeczywistości[10]. W Belgii, ścisła zależność Kościołów i państwa wymogła na grupach wyznaniowych większy udział osób świeckich w organizacji wspólnot religijnych. Świeccy nie są tylko „wypełniaczami" przestrzeni cerkwi, ale przede wszystkim jej członkami i animatorami działań parafialnych, tymi, którzy ją rozwijają. Zadaniem duchownych jest zaś ułatwienie osiągnięcia tego celu. Belgia jest mocno zsekularyzowanym krajem. W trosce o religijne wychowanie kolejnych pokoleń zarówno duchowni, jak i świeccy podwajają wysiłki, by wyposażyć dzieci i młodzież w wiedzę i doświadczenie wiary. Zadanie jest coraz trudniejsze, dlatego też warunkiem sukcesu zdaje się być poczucie odpowiedzialności za integrację wspólnoty i organiczna współpraca całego Kościoła.

10 Fr. Chad Hatfield, *Go forth, Modern and effective evangelism*, <www.ancientfaith.com/podcasts/goforth/fr._chad_hatfield > (20.09 2018).

SUMMARY

Rev. Paweł Cecha

The Role of the Laity in the Life of the Orthodox Church in Belgium, with Particular Emphasis on the Polish Speaking Orthodox Parish in Brussels

Keywords: Orthodoxy, parish, Polish diaspora, Belgium, laity

The Polish-speaking Orthodox Parish in Brussels inaugurated in 2015 belongs to the Ecumenical Patriarchate, but it remains in close relation with the Polish Autocephalous Orthodox Church. In Belgium, the dependence of the Churches and the state forced religious groups to have a greater share of lay people in the organization of religious communities. Caring for the religious education of successive generations, both clergy and laity, double efforts to equip children and young people with the religious knowledge and experience of faith. The article deals with the participation of lay people in the life of the whole Orthodox Church in Belgium, the participation of laity in the parish life in Belgium and the participation of lay people in the life of the Polish-speaking Orthodox Parish in Brussels.

Елена Н. Багрий
Белорусский государственный университет культуры и искусств

Художественная практика мирян в Свято-Елисаветинском православном монастыре г. Минска (литургический аспект)

Ключевые слова: Художественные практики, монастырское искусство, Свято-Елисаветинский монастырь г. Минска, художественные мастерские

В современных реалиях возрастает интерес общества к духовной жизни, люди ищут свое место в сложном информационном мире. Духовное становление немыслимо без приобщения к церкви, культуре и искусству, поэтому в настоящее время обращение мирян к различного рода художественным практикам при церквях и монастырях становится достаточно распространенным явлением.

Художественная практика в Церкви в древности была связана с деятельностью мастеров-монахов. Однако в настоящее время и миряне трудятся в церковных и монастырских мастерских. Особенный пример тому – творческая деятельность мирян в Свято-Елисаветинском православном монастыре г. Минска. Миряне, связавшие свою профессиональную деятельность с искусством, служащие в творческих мастерских монастыря, находят в этой обители не просто место для работы, а обретают здесь тот духовный комфорт, который необходим для создания произведений монастырского искусства.

Монастырское искусство – это каноническое искусство, элемент духовной культуры, который является результатом осмысления своими субъектами Священного Писания и учения Отцов Церкви. Все виды монастырского искусства интегрированы, являются синтетическими элементами единого цельного образа Боговоплощения, а также молитвы. Этот образ и воплощают монастырские художественные произведения, как результат монастырского художественного творчества. Монастырское искусство в целом и любое его произведение в частности является составной частью литургической культуры и ставит своей целью раскрытие церковного учения.

Монастырское искусство связано как с духовной деятельностью, так и с духовной направленностью смыслов и информации, оно выступает в качестве камертона всего церковного искусства. Оно включает в себя произведения, в которых художественными средствами выражены христианские догматы. Художественная практика в монастыре является непосредственным выразителем любви Бога к человеку

и человека к Богу. Монастырская художественная практика мирян находит воплощение во всех видах искусства, а произведения – это образы Боговоплощения.

Характерными особенностями монастырских художественных практик являются литургичность, харизматичность, молитвенность, соборность, исповедность, теогностичность, спасительность, назидательность, которые выделила Лариса А. Густова-Рунцо в своей работе Церковное пение. Эти же свойства нам видятся в полной мере применимыми к художественным практикам в Свято-Елисаветинском женском православном монастыре.

Литургичность является важной характерной особенностью, поскольку все существующие виды художественных практик в Свято-Елисаветинском монастыре в своем единстве заключены в литургическое действие. В основе понимания смысла церковного Богослужения, по мнению Виктора Бычкова[1], лежит литургическая символика, она выступает главным систематизирующим принципом культового синтеза искусств. Сакральное ядро этого синтеза составляет таинство Причастия телу и крови Христа, совершающееся во время литургии. Таким образом, архитектура храма либо ансамбль храмовых построек, живописные образы (изображения Спасителя, Божьей матери, святых и т.д.), декоративные украшения и т.д. в стенах монастыря, которые создаются монахами и мирянами (конечно, под влиянием Святого Духа) включаются в общее символико-литургическое действие. Иконописание (одна из художественных практик Свято-Елисаветинского монастыря), по словам действующего иконописца монаха архимандрита Зинона (Теодора)[2], всегда рассматривалось как церковное служение, как литургия, икона есть свидетельство Церкви о Боговоплощении.

Харизматичность (греч. – χάρισμα) означает милость, благодать, Божественный дар. Эта характерная особенность важнейший атрибутивный признак художественных практик.

Молитвенность и соборность являются взаимодополняющими особенностями художественных практик. Художественное творчество мирянина в монастыре выражает его соборную и личную молитву. Нужно отметить, что всякая молитва христианина имеет соборный характер, независимо от того, совершается она в храме или дома, вслух или в безмолвии. В тоже время всякая, в том числе соборная, молитва носит характер личного общения с Богом[3]. Это особое состояние, когда человек оторвался от привычного быта, и пребывает в духовном общении с Богом. Близкое состояние испытывает художник, создавая свои работы, он пребывает в состоянии полной поглощенности творческому потоку. Так, в процессе молитвы мирянин создает истинные произведения монастырского искусства, которые, в свою очередь, являются результатом молитвы. Поэтому художественное творчество мирян в монастыре – это тоже молитва, встреча с Богом, направленная не на

1 В. В. Бычков, *Духовно-эстетические основы русской иконы*, Москва 1995, с. 43, 49.

2 Архимандрит Зинон (Теодор), *Беседы иконописца*, Санкт-Петербург 2017, с. 16.

3 Е. В. Ткачёв, *Исповедники*, [в:] *Православная энциклопедия*, т. 27, Москва 2011, с. 605–606; Молитва, [в:] *Православная энциклопедия*, т. 46, Москва 2017, с. 493.

внешнее произведение, а на собственные душевные старания, результатом, которых становится произведение искусства. Нужно отметить, что соборность также выражается в том, что автор выступает не как вольный художник, а как представитель Церкви и выразитель ее разума. Эта характерная особенность стала основной причиной анонимности монастырского искусства.

Исповедность художественных практик обусловлена тем, что всякое монастырское искусство создается и воспринимается только с верой и по вере. Понимание исповедничества как подвига основано на словах Христа: „Итак, всякого, кто исповедает Меня пред людьми, того исповедаю и Я пред Отцом моим Небесным; а кто отречется от Меня пред людьми, отрекусь от того и Я пред Отцом Моим Небесным" [Мф 10: 32–33][4]. При помощи этой характерной особенности художественные практики помогают усвоению и разъяснению наиболее важных понятий и положений вероучения и церковной жизни: истинам веры, разъяснению Божественных заповедей, содержащихся в Священном Писании, а также молитве и церковным таинствам.

Теогностичность (богопознание). Художественные практики способствуют богопознанию, в богослужебных текстах, изображениях открывается все, „что можно знать о Боге, […] потому что Бог явил им" [Рим. 1:19]. Таким образом, литургические художественные практики, вслед за Любовь В. Левшун можно назвать „священнодействием благовествования Божия" [Рим. 15:16][5].

Богопознание есть путь к спасению, поэтому литургические художественные практики и литургическое художественное творчество спасительны, служат для „созидания Тела Христова" [Ефес. 4:12], то есть Церкви, и домостроительства „таин Божиих" [Кор. 4:1].

Литургическая художественная практика поучительна и назидательна, она имеет целью духовное преображение человека к совершенству: „да будет совершен Божий человек" [2 Тим. 3:17].

Патриарший Свято-Елисаветинский женский православный монастырь в настоящее время является единственной действующей обителью города Минска. История его существования охватывает лишь два десятилетия.

Первые богослужения проходили в стенах Республиканского научно-практического центра психического здоровья, в котором трудились, как говорят, волонтерами, сестры милосердия. Они проводили духовные беседы с больными, готовили их к причастию. Православное Сестричество в честь преподобной Великой княгини Елисаветы, члены которого духовно помогали больным, во главе с иереем Андреем Лемешонком начали собирать средства на возведение там новой церкви. Так, изначально на территории психиатрической больницы города Минска был построен храм в честь преподобномученицы Великой княгини Елисаветы. Позже Сестричество также стало инициатором возникновения монастыря. Сестричество продолжает свою работу и в настоящее время,

4 *Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета*, Брюссель 1989.

5 Л. В. Левшун, *История восточнославянского книжного слова XI – XVIII веков*, Минск 2001, с. 30.

оказывая благотворительную помощь в различных медицинских учреждениях. Сестры милосердия несут послушания по всей Беларуси, они распространяют продукцию, изготовленную в монастырских мастерских, тем самым материально помогают обители. Они консультируют население в вопросах веры и учений православной церкви.

Ларек с продукцией собственного изготовления Свято-Елисаветинского монастыря в Белорусском университете культуры и искусств

Протоиерей Андрей Лемешонок – духовник Свято-Елисаветинского монастыря, каждую неделю проводит с мирянами беседы, где абсолютно любой может подать (анонимно) записку с вопросом, на который духовник дает понятные, духовно наполненные ответы. Миряне находятся под постоянным духовным окормлением отца Андрея.

Монастырь начал свое существование по благословению Высокопреосвященнейшего Филарета, митрополита Минского и Слуцкого Патриаршего Экзарха всея Беларуси в августе 1999 года, когда некоторые из сестер милосердия решили полностью посвятить свою жизнь Господу и приняли монашеский постриг. В настоящее время обители принадлежит двенадцать церквей (храмы в честь иконы *Божией Матери Державная*, во имя преподобномученицы Великой княгини Елисаветы, во имя Святителя Николая Чудотворца, в честь Царственных Страстотерпцев, в честь иконы Божией Матери *Неупиваемая Чаша*, во имя Преподобного Сергия Радонежского, в честь Воскрешения святого праведного Лазаря Четверодневного, во имя святителя Нектария Эгинского, во имя святой блаженной Ксении Петербургской, во имя святых мучениц Веры, Надежды, Любови и матери их Софии, в честь иконы *Божией Матери Милостивая*). При монастыре созданы подворья (мужское и женское),

где проходят период восстановления (живут и работают), больные, страдающие от различных зависимостей (алкогольной, наркотической и т.д.).

Строительством, оформлением помещений (храмов, гульбищ, келий, дворов и т. д.) в большей мере занимаются мастера-миряне и, конечно, монахини, имеющие специальное художественное образование или опыт работы в области декоративно-прикладного искусства. В стенах Свято-Елисаветинском монастыря сформировалось большое количество творческих мастерских, в которых создаются образцы художественного творчества, представляющие практически все виды искусства.

В настоящее время при обители действует 23 творческие мастерские. Это – аудиостудия, дизайнерская, золотошвейная, иконная, иконоокладня, иконописная, керамическая, кожевенная, реставрационная, реставрационно-позолотная, свечная, слесарная, стеклосувенирная, швейно-вышивальные мастерские, а также мастерские каменной россыпи, объемного лака, россыпи по дереву, художественного текстиля, лазерной гравировки, художественные мастерские по дереву и цветных металлов, издательство, кузница.

В этих мастерских работают миряне, которые пришли в Свято-Елисаветинский монастырь для молитвы, а также для оказания своей помощи в обустройстве храмов и примонастырских построек. Художественное творчество для них стало средством молитвы. А такого рода коллективное творчество, совершаемое во имя Иисуса Христа, усиливает Божье присутствие: „Где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них” [Мф. 18:19, 20].

Художественная практика мирян в монастыре является их духовной деятельностью которая, по словам Л. А. Густовой-Рунцо[6] формирует духовную культуру.

Работая над одним проектом, художественные мастерские монастыря, взаимодействуют между собой посредством постановки и решения творческих задач, что приводит к созданию произведений монастырского искусства высокого качества. Деятельность мастеров протекает в соответствии с той целостной системой координат, которая обеспечивает ему критерии выбора, уверенность в справедливости своего убеждения и, в конце концов, приносит ему состояние внутреннего покоя. Творческая, в том числе, художественная деятельность достигает во всех областях наибольшего расцвета, когда материальная и теоретическая ее составляющая вдохновляется и освящается духовной (молитвенно) деятельностью мастера.

Миряне, пришедшие в Свято-Елисаветинский монастырь, и оставшиеся там работать особенно ощущают духовную составляющую своей творческой деятельности, и говорят о своих духовно-возвышенных чувствах, молитвенном настроении, которые вдохновляют на создание художественных образцов. Несомненно, что причиной высокого качества монастырского искусства является не только художественное и техническое мастерство исполнителей, но, в первую очередь, их совместная молитва. На что указывает апостол: „И, по молитве их

6 Л. Густова, *Духовность, духовная культура и духовная музыка: к вопросу терминологии*, [в:] *Культура. Наука. Творчество*, вып. 2, Минск 2008, с. 98.

[…] исполнились все Духа Святаго, и говорили слово Божие с дерзновением" [Деян. 4:31]. Очевидно, что в процессе создания произведений монастырского искусства весь художественный и эмоциональный опыт мастера, все силы его души, направлены на постижение Бога, приближение к Нему. Так молитва становится главным условием успеха в служении своим творчеством. Почти все виды церковного искусства возникли в связи с молитвой и способствуют созданию максимально благоприятной обстановки для молитвенного контакта, „собеседования" человека с Богом.

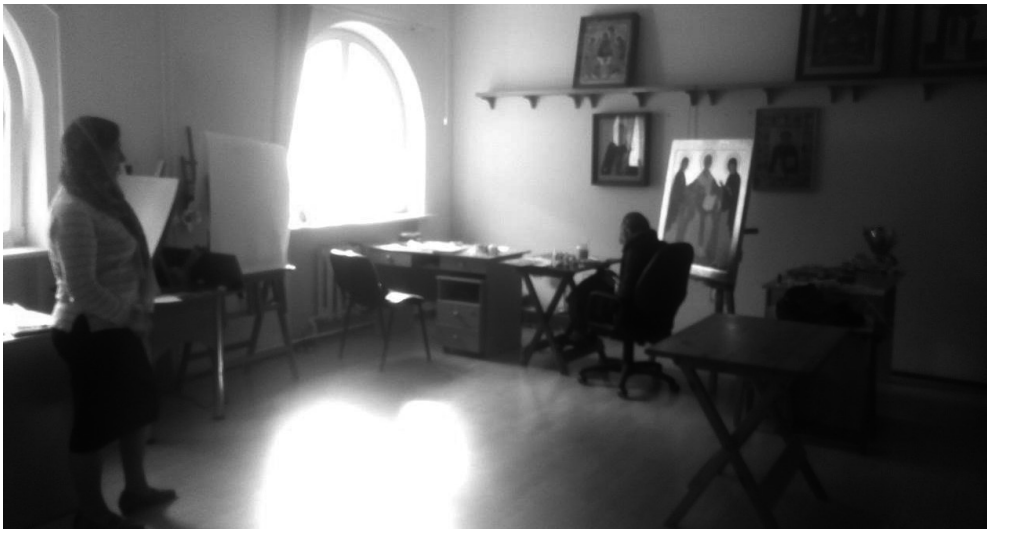
Молитва объединяет 30 иконописцев иконописной мастерской, которая существует практически от самого существования Свято-Елисаветинского монастыря. Возглавляет мастерскую отец Сергий Нежборт, окончивший в миру Белорусскую государственную академию искусств (БГАИ). Практически все иконописцы имеют специальное профессиональное образование, хотя есть несколько человек, которые научились писать иконы здесь, в мастерской. Все работают по благословлению настоятеля и духовника монастыря протоиерея Андрея Лемешонка.

В коллективе мастерской царят спокойствие и умиротворение. Каждый ее участник, является частью единого творческого коллектива, где мастера-художники трудятся над одной общей задачей – созданием единого цельного образа Боговоплощения. Так свершается соборное творчество, потому что, любое произведение христианского искусства создается не сколько отдельным автором (конечно под влиянием Святого Духа), но соборным разумом Церкви. Именно поэтому отец Сергий подчеркивает необходимость умения чувствовать общее настроение в мастерской, где несколько иконописцев трудятся рядом над созданием святых образов. Многим из мастеров-мирян работать бывает непросто, поскольку во многих присутствует творческое начало. Поэтому молитва и смирение становятся основой их практики.

Поскольку для создания законченной иконы необходимо сотрудничество нескольких творческих мастерских – иконоокладной, художественной по дереву и др., молитва и соборное творчество становятся основой успеха любой художественной практики во всех видах церковного (монастырского) искусства.

Основные стилевые направления, на которые опираются иконописцы Свято-Елисаветинского монастыря в своей художественной практике – это иконописные стили византийской и древнерусской традиции. Канон византийского искусства стал основой монастырской художественной практики Свято-Елисаветинского монастыря. Это связано с принятием древнерусскими, в том числе древнебелорусскими княжествами христианства и византийских богослужебных традиций (в Кирилло-Мефодиевской редакции: поскольку в качестве христианского вероучения и богослужения применялся старославянский язык, разработанный Константином-Кириллом). Монастырский канон формировался в то время, когда во всех сферах общественной жизни Византийской империи складывались христианские традиции, узаконенные Вселенскими соборами Церкви в качестве канонов. Как

отмечает Л. А. Густова-Рунцо[7], канон, будучи образцом, правилом, трактовался как своеобразная духовная цензура с требованиями запрета на отступления от выработанных норм. Канон содержит в себе церковный взгляд на образы Божественного мира, выражаемые в образах искусства, и свидетельствует о соборном творчестве Церкви; при этом „высокий уровень, задаваемый каноном, и эталоны христианского церковного искусства содействуют творческому росту", потому что как закон позволяет различать полезное и неполезное для человека, так и канон позволяет различать полезное и неполезное для творчества. Канон таким образом показывает внутренний ориентир творчеству. Этот ориентир подкреплялся правилами: так, после того как постепенно сформировались канонические схемы священных изображений, от них не полагалось отступать при изображении священных образов святых и священных сюжетов. С течением времени они стали опорой для иконописцев. В настоящее время эти канонические правила столь же обязательны и для художников любой из творческих мастерских Свято-Елисаветинского монастыря. Нужно отметить, что некоторые художественные образцы монастырских мастерских демонстрируют стили различных культурно-исторические эпох, но, в первую очередь, мастера опираются на достижения и эталоны византийской культуры.



Иконописная мастерская Свято-Елисаветинского женского православного монастыря

Строгое соблюдение древней византийской техники – обязательное условие создания икон. Иконописцы пишут на деревянных досках, которые должны быть хорошо просушены и покрыты левкасом (натуральным грунтом), покрытия достигают 15 слоев, это одно из главных условий сохранности изображения на доске.

7 Л. А. Густова, *Церковное пение: белорусская певческая культура православной традиции*, Минск 2013, с. 33.

Этапы создания Святых Образов на доске

Золотой фон икон еще одно проявление византийской традиции. Вокруг образа, начертанного карандашом, производится золочение доски сусальным золотом высокой пробы. В мастерской монастыря этим занимается отдельный человек – позолотчик. Это очень кропотливая работа, требующая не просто специального материала и приспособления, но и определенных навыков исполнения такого вида работы.

Изготовлением красок иконописцы занимаются сами. По византийской и древнерусской технологии натуральные основы из камней и металлов смешиваются с яичным желтком в качестве основного связующего, вином или пивом для консервации. В основе готовых красок используются измельченные минералы, такие как малахит, лазурит, гематит, киноварь, глауконит, вивианит.

Материалы для создания икон (сусальное золото, кисть для работы
с сусальным золотом и дробленые минералы)

Поскольку яичный желток является связующим в краске, именно поэтому она называется яичной темперой. Современные иконописцы даже технически стараются соблюдать каноны византийской художественной практики. Однако не только внешняя красота иконы, а ее духовное содержание является самым важным для иконописцев Свято-Елисаветинского монастыря, когда, по мнению патриарха Никифора I, духовные красоты наполняют небо, а душа украшается „дивной красотой" добродетелей, благочестия и праведности.

Иконной является мозаичная мастерская, где из смальты и камней собираются монументальные образы Спасителя, Божьей Матери и святых. Мастерская образовалась в 2004 году, когда в монастыре начали возводить храм в честь иконы Божией Матери Державная. Храм спроектирован по образу византийских храмов, поэтому идея мозаичного убранства для его оформления, по словам руководителя этой мастерской выпускника Белорусской Государственной Академии Искусств Дмитрия Кунцевича, оказалась уместной. Такое решение поддержали его архитектор Николай Дятко и духовник Свято-Елисаветинского монастыря протоиерей Андрей Лемешонок.

Храм в честь иконы *Божией Матери Державная*

По словам ведущего мастера-мозаиста Дионисия над мозаиками храма трудились около двух лет. В настоящее время у мозаичистов выработался свой стиль, появились определенные профессиональные навыки.

Мозаичное оформление храма в честь иконы
Божией Матери Державная

В мозаичной мастерской работают профессионалы-художники, в основном выпускники Белорусской государственной академии искусств, так и миряне, не имеющие профессионального художественного образования.

Повышая квалификацию, мозаичисты обучаются у авторитетных педагогов – у знаменитых иконописцев архимандрита Зинона (Теодора), иеромонаха Илариона, инока Алипия, Александра Николаевича Солдатова, художника-мозаичника Корноухова Александра Давыдовича и других.

Руководитель мозаичной мастерской Дмитрий Кунцевич говорит о внешнем и внутреннем процессе создания мозаики. Внешняя сторона, техническая, достаточно простая. Она делится на два этапа: эскизный и финальный. На начальном этапе делается эскиз, разрабатывается богословская программа, цветовое решение, подбираются колера (расколеровка). Потом вырезается картон в размер будущего изображения, на него укладывается набор смальты либо камней на пластилин. Этот пробный, или предварительный набор служит главным эскизом для финального набора. Существует два варианта техники изготовления мозаики. Первый на клеевую основу (используют двухкомпонентный итальянский клей „Керабонд") клеится смальта или камни, потом готовое панно наклеивается непосредственно на нужную поверхность. Второй – является традиционным для византийских мозаичных практик: смальта/камень крепится непосредственно на поверхность в левкасный раствор, который изготавливается мастерами самостоятельно.

Творческий процесс создания мозаик намного сложнее. Сюжет, который предшествует эскизу, может быть очень абстрактный, например, „слава Божия и красота иного мира". По словам руководителя мастерской Дмитрия Кунцевича только Божественная литургия, молитва, церковные послушания разного рода (служение), понимание своей греховности, деятельная и молитвенная помощь ближнему

могут дать мастерам необходимый импульс для творчества. Замысел модифицируется в конкретную композицию, обретает понятные линии, воплощается в изображение образа или отдельного святого.

В настоящее время мозаичная мастерская Свято-Елисаветинского монастыря является единственной в Республике Беларусь, которая выполняет работы по созданию литургических образов.

Большую роль играет участие мирян в монастырской литургической певческой практике. Праздничный хор Свято-Елисаветинского монастыря под руководством монахини Иулиании (Денисовой) является уникальным явлением в монастырской белорусской традиции, потому что состоит исключительно из певцов-мирян. Певчие хора – это профессионалы высокой квалификации: руководители и солисты заслуженных хоровых коллективов города Минска, вокальные исполнители, композиторы и другие видные деятели музыкального искусства.

Таким образом, художественные практики мирян Свято-Елисаветинского женского православного монастыря используются для строительства, обустройства и оформления монастыря, храмов и монастырских построек. Тем самым осуществляется необходимый экономический вклад мирян в деятельности монастыря. Создавая в монастырских мастерских художественные произведения христианского искусства, формируется монастырское искусство в целом, которое является составной частью литургической культуры и ставит своей целью раскрытие церковного учения.

SUMMARY

Elena Bahryi

Artistic Practice of the Laity in the St. Elisavetsky Orthodox Monastery of Minsk (liturgical aspect)

Keywords: artistic practices, monastic art, St. Elisabeth Monastery of Minsk, art workshops

The article reveals some artistic practices of the laity (iconography, mosaic art), carried out in the St. Elisabeth Women's Orthodox Monastery of the city of Minsk. Any artistic work performed within the monastery is subordinated to the center and purpose of worship – the Liturgy, therefore it should be created and perceived only with faith.

The icon-painting workshop is organized to create images of the Incarnation, and in general forms monastic art. Like any other art, monastic art is the result of monastic art, where religious ideas are embodied in artistic and figurative forms. Artistic practices are elements of spiritual culture and are embodied in the artistic activities of the laity in the

monastic workshops. They are represented by artistic works of monastic art that carry religious meanings and meanings.

The main property of monastic art is that the very form of the work is determined by the religious canon, which acts as a dogma that permeates not only the structural level, but also the meaningful one. The canon in the Byzantine culture was an important and significant aesthetic category, which formed the basis of the monastic artistic culture of the Orthodox tradition. Thus, the religious content is not simply superimposed on the artistic work, but has a close relationship with the form. This phenomenon is clearly embodied in the artistic practice of the lay icon-painters of the St. Elisabeth Women's Orthodox Monastery and the creation of a number of artistic samples of monastic art.

Дмитрий Рунцо
Белорусский государственный университет
Академия Христианской Теологии в Варшаве

Деятельность Православного крестовоздвиженского трудового братства в имении Николая Н. Неплюева (Черниговская губерния) – попытка гармонии приходской и экономической жизни

Ключевые слова: Крестовоздвиженское трудовое братство, община, хозяйство, Неплюев, Церковь

Основателем и инициатором создания Крестовоздвиженского Трудового Братства считается Неплюев Николай Николаевич (1851–1908). Николай Николаевич родился в семье черниговского губернского предводителя дворянства. Неплюев окончил юридический факультет Санкт-Петербургский университета и проходил дипломатическую службу при русском посольстве в Мюнхене. Затем, в 1877 году, подал в отставку и, закончив Петровскую земледельческую академию, стал проживать в своем родовом имении, расположенном в Глуховском уезде Черниговской области. Написал несколько музыкальных пьес и более 30 книг и брошюр, связанных в основном с деятельностью Братства. Первой работой Неплюева считается Историческое призвание русского помещика, вышедшая в 1880 году. Святой праведный Иоанн Кронштадтский положительно отзывался о деятельности Братства и считал Неплюева и его дело истинно дворянским занятием, полезным для русского общества[1].

Сомин называет Неплюева богословом и „оригинальным мыслителем", а Братство его „единственной в России трудовой православной общиной"[2]. По мнению Сомова, Николая Николаевича больше знали и ценили за границей, чем в России.

---

1 Ю. Балакшина, И. Лунев, *Николай Неплюев и Крестовоздвиженское трудовое братство: реальность христианского единства*, Портал „Православие и мир", <www.pravmir.ru/nikolaj-neplyuev-i-krestovozdvizhenskoe-trudovoe-bratstvo-realnost-xristianskogo-edinstva/> (20.02. 2019); В. И. Экземплярский, *Памяти Николая Николаевича Неплюева*, „Труды Киевской Духовной Академии", 1908/6. <https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Neplyuev/pamjati-nikolaja-nikolaevicha-neplyueva> (20.02.2019); Н. В. Сомин, *Апостол братской любви. (Жизнь и труды Николая Николаевича Неплюева)*, <https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Neplyuev/apostol-bratskoj-lyubvi> (20.02.2019); С. Четвериков, *О вере во Христа (тысячелетний путь русского православного народа со Христом)*, Москва 1998, <https://azbyka.ru/otechnik/Sergij_Chetverikov/o-vere-vo-hrista> (20.02.2019).

2 Н. В. Сомин, *Христианская Империя: взгляд „утописта" Н. Н. Неплюева,* <https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Neplyuev> (20.02.2019).

Он считает заслугой Неплюева то, что последний не только сосредоточился на успешном ведении дел в своем Братстве, но и вышел с инициативой к императору, чтобы распространить свой опыт на всю Россию.

Православное Крестовоздвиженское Трудовое Братство получило права юридического лица согласно указа императора Александра III 16 сентября 1894 года[3]. Но, несмотря на это, дело организации трудовой и церковной жизни крестьян многими не принималось всерьез и в его деятельности чинились препятствия со стороны недоброжелателей и завистников. По воспоминаниям Николая Николаевича Неплюева, например на очередном Глуховском уездном Земском Собрании было требование со стороны его членов удалить с собрания представителя Крестовоздвиженского Братства под предлогом крестьянского происхождения[4]. Благодаря разъяснениям губернатора, что представитель Братства является уполномоченным представлять интересы юридического лица, требования удаления с собрания прекратились.

Николай Николаевич со скорбью писал, что мирный созидательный труд Братства встречал зачастую, особенно в Глуховском уезде, непонимание и даже враждебное отношение. Что было очень странно – так как Братство развивало только хозяйственную деятельность и не претендовало на иные роли. Но такое отношение не останавливало Неплюева, считавшего что выполняет наилучшим образом свои „обязанности православного христианина, верного слуги Престола и Отечества, русского дворянина и народолюбца”[5].

Цели Братства

Целью существования Братства Неплюев считал организацию жизни и труда „на началах веры, действующей любовью”[6]. По его мнению такой подход в организации бытовой и хозяйственно-экономической жизни логичен и единственно приемлем православному христианину. Задача, которая ставилась Неплюевым при организации и деятельности Братства, – создание порядка и хозяйственной деятельности на братолюбии и христианской любви, избегая, насколько это возможно, грубого дисциплинарного воздействия.

Также ставилась цель облагородить и придать черты почетного труда тяжелому физическому труду. Николай Николаевич видел грядущие будущие бедствия из-за того, что такой труд и те, кто им занимаются, находятся не в почете у общества, он считается невыгодным и непрестижным, каждый стремиться найти работу более престижную по мерилу общественного мнения. Неплюев пишет, что это приводит к бедственному положению пролетариата как в России, так и в Европе, и опасно для мирного течения жизни и государственного устроения.

---

3 Н. Н. Неплюев, *Жизненное значение трудовых братств – церковное, государственное и общественное*, Санкт-Петербург 1905, s. 5.

4 Ibidem, s. 4–6.

5 Ibidem, s. 7.

6 Ibidem.

Важным моментом, по словам Неплюева, стало изменение отношений от борьбы экономической и социальной, в основном царившей в обществе, к единению в мирном труде на пользу Братства. Отказ от конкуренции и лидерства, когда на одного победившего приходится много, так называемых, побежденных. При конкурентной борьбе и стремлении быть любым способом первым, порождается недовольство и зависть, от чего в Трудовом Братстве пытались отказаться.

Братство как семья

В 1890 году в Братстве насчитывалось 9 человек, а в 1907 оно состояло уже из 500 членов[7]. Такой быстрый рост говорит о популярности идеи Неплюева в народе. Братство и его члены рассматривались Неплюевым как одна большая семья, где не должно быть не только нищих, но даже и нуждающихся.

Семья или Братство рассматривается как „Церковь Божия"[8]. Нарушение супружеской верности внутри Братства явление непонятное для братчиков и не известное в Братстве. Такие вещи как разгул, пьянство, незаконнорожденные дети, сквернословие также неизвестны в Братстве. Братчики, занимаясь трудовой, семейной и церковной деятельностью, были ограждены тем самым от влияния внешних деструктивных сил и разрушительных сообществ. Последствиями такой выстроенной экономически и придерживающейся христианских ценностей системы жизни, труда и взаимопомощи стало отсутствие одиноких и оставленных всеми стариков, вдов, сирот. Попечительство Братство распространялось на эти наименее защищенные слои населения.

Опыт Братства – опыт сотрудничества народа, Церкви и государства

Братство представляет собой опыт, который полезен с точки зрения мирного прогресса, взаимодействия народа, Церкви и государства. Неплюев предлагает распространить опыт Братства на другие губернии, на всю страну. Сделать общецерковным, общенародным, общегосударственным делом[9]. Чтобы живой механизм такого проекта как Братство функционировал эффективно, должно быть взаимодействие и сотрудничество трех сил: Церкви, государства и народа. Видимо, при отсутствии одной из этих сил, проект не будет иметь широкого успеха. Церковь, на уровне приходской жизни молитвенно благословляет и помогает мирному созидательному труду, государство создает приемлемые нормы для подобного труда и защищает от внешних врагов, а народ является той движущей силой, которая в рамках духовно-молитвенного и хозяйственно-экономического пространства, мирно и созидательно трудиться во Славу Божию. При отсутствии какого-то одного элемента этого проекта, например – Церкви, могут возникнуть неразрешимые

7 Н. В. Сомин, op. cit.
8 Н. Н. Неплюев, op. cit., s. 9.
9 Ibidem, s. 10–11.

духовно-нравственные проблемы, государства – вся деятельность может оказаться нелегитимной, а без народа вообще невозможна трудовая деятельность.

Неплюев также видит цель деятельности подобных организаций как Братство в ограждении крестьян от пагубных антицерковных и антигосударственных влияний[10]. По его мнению деятельность Братства с христианской позиции и исторической перспективы не является делом новым. Оно лишь утверждает в жизни то, что говорится с церковных кафедр и что было заповедано Спасителем. Новым только, для современников, по словам Неплюева, является тот факт, с каким старанием члены Братства претворяют в жизнь принципы своих христианских идеалов, трудясь неустанно и оставаясь патриотами своей земной Родины.

Понимание роли и места благотворительности

Николай Николаевич выступая против бездушной и шаблонной благотворительности, говорит, что главное дело благотворительности для братчиков – помогать внутри Братства друг другу, укреплять общинные отношения. Выступая против упреков в замкнутости Братства от внешнего мира, Неплюев объясняет это тем, что всякое дело требует некого обособления и члены Братства не считают себя настолько сильными духовно, чтобы им не нужна была некая степень уединения. Вместе с тем, Братство не является строго замкнутой организацией, ее членом, при соблюдении определенных условий, может быть любой желающий. Деятельность Братства также прозрачна и каждый момент его деятельности можно объяснить постороннему. Более того, Неплюев приглашает всех желающих приехать в Братство и ознакомиться с его работой.

Трудно объединится с теми внешними силами, считает Неплюев, которые не хотят идти той дорогой, которую выбрало для себя и осуществляет путем ежедневной деятельности Братство. В подтверждение того, что помогать следует всем, но прежде как говорит послание апостола Павла к галатам: „[…] будем делать добро всем, а наипаче своим по вере” (Гал. 6: 10)[11].

Формы общения Братства с внешним миром

Далее, Николай Николаевич пишет что несправедливо говорить о нежелании общаться с внешним миром членов Братства. Это не совсем верно, так как общение это имеет иные формы, нежели принято в миру, – оно имеет системный характер и носит другие формы – более деятельные и продуктивные. Для объяснения дела Братства всем интересующимся, Неплюевым были подготовлены сочинения в четырех томах. Вся деятельность по объяснению механизма и сути деятельности Братства была необходима, так как вне братской общины очень часто встречалось непонимание и откровенная вражда, что заставляет вспомнить евангельские

10 Ibidem, s. 11.

11 *Библия на церковнославянском, русском, греческом, еврейском, латинском, английском и др. языках*, [в:] *Православная энциклопедия Азбука веры* <https://azbyka.ru/biblia/> (10.11.2018).

слова: „…не знаете ли, что дружба с миром есть вражда против Бога? Итак, кто хочет быть другом миру, тот становится врагом Богу” (Иак. 4:4).

Неплюев выступал за практическое осуществление веры и осуществление идеалов веры. Он рассматривал четыре формы деятельности в этом ракурсе: созидание Трудового Братства, воспитание детей, издание печатной литературы, возможность любому ознакомиться с деятельностью Братства[12]. Последнее было очень важно – так как ходило много слухов и домыслов вокруг деятельности Братства и каждый мог убедиться чем именно занимается данная организация.

Неплюев как „ответственный член Церкви Православной” и верный подданный царя, ставит себе задачу служить на пользу обществу созданием трудовых братств, имеющих церкви, строительством и обеспечением функционирования школ и больниц. Полагает это для себя главным, а все прочее – отвлечением от своего основного дела жизни. Выступает и старается практически утвердить „дух братского общения”, думает что при правильном устроении жизни и производственных отношений экономической борьбы быть не может[13]. Подобные отношения, по мнению Неплюева, могут распространяться только на членов Братства, а те, кто не хочет принимать участие и стать со временем братчиком – это их дело и свободный выбор, но к ним нет обязанности относится так, как относятся к членам Братства.

По поводу благотворительности Неплюев придерживался мнения, что неполезно даром что-то давать окружающим. От этого мало пользы, любовь должна быть разумной. Хотя Братство и его члены занимались делами милосердия и помощью нуждающимся, Неплюев не признавал права от окружающих диктовать Братству формы и нормы благотворительной помощи. Братство, например, обеспечивало содержание храма, больницы и двух сельскохозяйственных школ. Сам Неплюев для организации Братства внес свое состояние, что могло стать примером для иных лиц дворянского сословия, вносивших свое состояние в разгульный образ жизни[14].

Уставные отношения в Братстве

Проект устава Братства предполагает что оно утверждается при церкви во имя Воздвижения Креста Господня. Также говорится в проекте устава что Братство состоит под „Архипастырским покровительством Преосвященного Черниговского”[15]. Целями Братства является воспитание в христианском духе детей, согласно учению Христа Спасителя и церковным уставам. Это положение стоит в начале проекта Устава. Дальше, среди целей деятельности Братства, находим положение о том, что оно должно служить для предоставления возможности, в рамках Братства, всем желающим, согласовать в деятельности свой строй жизни с верой, на началах

12 Ibidem, s. 17.

13 Ibidem, s. 20.

14 Ibidem, s. 21–26.

15 Н. Н. Неплюев, *Воздвиженская Школа – колыбель Трудового Братства. 1885–1895*, Санкт-Петербург 1895, s. 178.

христианской любви. И последний пункт параграфа два говорит о поддержке всех, кто вне Братства, но согласует свои действия с первыми двумя пунктами.

Члены Братства делятся на три разряда – полноправные, приемные и члены-соревнователи. Каждый член Братства, независимо от разряда, может в любое время выйти из Братства. Не видим никакого принудительного давления, по крайней мере в проекте устава, что это пожизненная обязанность, есть свобода выбора – быть в Братстве или покинуть его. Но те, кто состоят в Братстве, должны принимать личное участие в его деятельности. Это очень важный пункт, когда отвергается всякое номинальное и формальное участие в организации, приводящее к торможению ее деятельности и показывающее дурной пример остальным.

Полноправные члены являются реальными хозяевами всего имущества Братства. Первым по списку идет Николай Николаевич Неплюев. Всего в списке 11 человек полноправных братчиков, двое из них носят фамилии Неплюев: вдова тайного советника и дочь тайного советника. Приемные братья живут в пределах владений или аренды Братства, имеют те же права и полномочия что и полноправные, но не принимают участия в выборах и не устанавливают уклад жизни организации. Члены-соревнователи не проживают на территории владений Братства. Их обязанность – христианское воспитание детей и жизнь согласно веры. Не принимают участие в доходах Братства, но могут получать материальную помощь от Братства.

Что касается внешних пожертвований, то Братство имеет право их принимать, но жертвователь, независимо от суммы пожертвования, не может быть избран даже в члены-соревнователи, если не разделяет жизни и „настроения", царящего в Братстве.

Братство является юридическим лицом и может приобретать собственность, арендовать имущество, заниматься торговлей, организовывать промышленные предприятия. Есть ограничение, касающееся продажи и закладывания в залог недвижимой собственности Братства. Единственным условием продажи имущества может быть приобретение равноценного имущества при голосование за такую сделку не менее ¾ голосов Думы Братства.

Братства берет на себя обязательство заботиться о больных и престарелых полноправных и приемных братчиках, а также о их вдовах и сиротах, но с ограничением – до тех пор пока подчиняются общему строю жизни Братства и не имеют дурного поведения. Здесь сложно сказать, что понимается под „дурным поведением" и кто определяет дурное оно или нет. Братство, что касается церковной жизни, берет на себя попечение „о благолепии Богослужения и церковного пения в Братской Церкви"[16].

В случае закрытия Братства по той или иной причине, все имущество и общий капитал делиться между только полноправными членами Братства, которые

16 Н. Н. Неплюев, *Воздвиженская Школа…*, s. 179.

составляют Братскую Думу под председательством выбранного ими Блюстителя, который выбирается пожизненно из числа полноправных членов.

Блюститель выполняет представительские функции Братства и вступает в общение от имени Братства с различными учреждениями, включая духовные. Также он заботиться о всех детях Братства, в чем усматривается особая забота о будущем организации. Блюститель не имеет права занимать никакую дополнительную должность как в Братстве, так и вне его.

Интересен параграф 21 о выборе кандидата в священники при братской церкви. Для священника предполагается выбор. Он может служить безвозмездно, имея все права полноправного члена, кроме раздела имущества при закрытии Братства, что может быть тоже изменено по решению Думы. Второй вариант – священник может получать материальное вознаграждение, которое устанавливается Думой, но в этом случае он имеет права и полномочия только настоятеля братской церкви, законоучителя при школах Братства и духовника Братства. Как видно из вышесказанного, первый вариант предполагает более полное погружение священника в деятельность Братства, второй вариант предполагает только участие в церковно-приходской жизни. Избрание кандидата на священство производиться голосованием членов Думы Братства.

Также, член Братства может быть голосованием Думы исключен из Братства.

Для объяснения деятельности Братства Неплюевым были подготовлены сочинения в четырех томах. Вся деятельность по объяснению механизма и сути деятельности Братства была необходима, так как вне братской общины очень часто встречалось непонимание и откровенная вражда, что заставляет вспомнить евангельские слова: „не знаете ли, что дружба с миром есть вражда против Бога? Итак, кто хочет быть другом миру, тот становится врагом Богу”(Иак. 4:4).

SUMMARY

Dmitry Runtso

Activity of the Orthodox Labor Brotherhood in Honour of the Erection of Cross in the property of N. N. Neplyuev (Chernigov region) as an attempt to reach the harmony between the parish life and the economic activity

Key words: community, Neplyuev, Glukov region, Holy Cross Fraternity, Church

The article analyses the life and the activity of the Orthodox Brotherhood and describes the attitude of the surrounding community to the activities of the Brotherhood. This is an attempt to explain the mechanism of activity of the Orthodox Labour Brotherhood with the possibility of further application in modern economic conditions.

Лариса Густова-Рунцо
Белорусский государственный университет культуры и искусств,
Белорусская государственная академия музыки

Псаломщик православного прихода как хранитель местной литургической певческой традиции

Ключевые слова: православие, приход, псаломщик, певчие, литургическая практика, традиция, белорусский

Современная православная литургическая певческая практика функционирует в обществе смешанного типа – одновременно а) традиционном, которое характеризуется строгим следованием традициям, господством обрядово-ритуальной практики, коллективностью мышления и преобладанием стереотипов над новациями, и б) информационном, характерной особенностью которого являются массовое и стремительное распространение качественно возросшего объема интеллектуальной, художественной и иной информации посредством средств телекоммуникации. Современный православный приход тоже можно охарактеризовать как общество смешанного типа. Литургическая жизнь прихода протекает в соответствии с каноном и традициями, а социальные проекты реализуются посредством мирян, которые пользуются всеми преимуществами информационного общества.

Миряне, которые поют и читают канонические тексты на богослужении, являются и субъектами православной литургической практики, интонационная составляющая которой опирается на региональные традиции.

В литургической певческой практике постоянно существует тенденция модификации и традиций, и канона. Этот тезис подтверждается историческими событиями. Аскетический стиль литургической певческой практики древнеканонического вида постепенно сменился репрезентативным стилем[1], а каноническая последовательность песнопений – была дополнена паралитургическими композициями и религиозными песнями (поются на Запричастном).

Традиции современной городской и сельско-приходской литургической певческой практики были заложены в конце XIX – начале XX вв. Этими традициями стали: господство репрезентативного многоголосного исполнительского стиля

1 В основе репрезентативного исполнительского стиля – многоголосная или монодийная певческая интерпретация вербального текста с достаточной долей свободы, с выделением в музыкальном тексте художественной идеи и ее воплощением, то есть образное раскрытие духовного смысла музыкального текста.

обобщенноканинического вида[2] и расширение литургического певческого цикла за счет паралитургических песнопений и религиозных песен (так называемых „набожных" песен, или „песен Богогласника"), а также обиходные напевы. Определяющим в культивировании и сохранении этих традиций является церковная певческая деятельность мирян.

Несомненно, роль мирян в городских и сельских храмах особенно возросла в XX веке. В каждом храме существовала должность для мирянина – псаломщик. В конце XIX – начале XX века им становились не только выпускники духовных училищ, семинарий и академий. Миряне, обладающие выдающимися вокальными данными, но без профессионального образования, тоже могли исполнять должность псаломщика. Соискатели сдавали экзамены[3], демонстрируя певческий голос, умение владения им и знание (наизусть) вербальных и музыкальных текстов изменяемых (гласовых) и неизменяемых песнопений разных богослужений, а также знание церковного Устава, Священного Писания, Катехизиса и умения выписывать метрики на государственном языке. Анализ типичных экзаменационных требований Полесской консистории в 1924 г. показывает, что экзаменационная комиссия обращала внимание „на знание обиходных напевов, распространенных в данном приходе"[4]. Отметим, что экзамены сдавали и те, кто уже исполнял должность псаломщика (в любом возрасте, невзирая на служебный стаж).

Безусловно, уровень профессионального образования псаломщика, влиял на его служебное назначение. Окончившие духовные семинарии получали назначение в Кафедральные соборы и крупные приходы, где уже функционировали многоголосные хоры, использующие репрезентативный стиль; а также в небольшие городские и сельские приходы, где многоголосные хоры необходимо было организовать. Те миряне, кто сдал экзамены на звание псаломщика экстерном получали назначения на отдаленные маленькие деревенские приходы.

Псаломщики и формировали местные традиции литургической певческой практики. Это были талантливые люди, вынужденные заниматься не только церковным служением. Социальный статус деревенского псаломщика было крайне низким, а материальное положение в 1920-х гг. – очень тяжелым (по характеристике настоятеля Купятической церкви Пинского уезда священника Иакова Калинина – „[…] вопиющая нужда и голодная жизнь семьи" (докладная записка епископу Александру)[5]. Возникали кассы взаимопомощи[6]; кроме того, псаломщики получали часть церковной земли для ведения подсобного хозяйства. Образованные

2 Обобщенноканонический вид литургической певческой практики – нестрого каноничный по отношению к вербальной составляющей и свободный по отношению к музыкальной составляющей исполняемого канонического текста.

3 И. Гарднер, *Богослужебное пение русской православной церкви*, 2 т., Сергиев Посад 1998, с. 510; Государственный архив Брестской области [далее: ГАБО], ф. 2059, оп. 2, д. 455: *О назначении Евгения Евца временно исполняющим обязанности псаломщика*, л. 6.

4 ГАБО, ф. 2059, оп. 2, д. 455, op. cit., л. 7, л. 10.

5 ГАБО, ф. 2059, оп. 1, д. 5850: *Циркуляры Полесской духовной консистории за 1924 г.*, л. 17.

6 ГАБО, ф. 2059, оп. 1, д. 1: *Указы Полесской дух. консистории за 1924 г.*, л. 10, л. 16, л.21.

псаломщики имели право преподавать Закон Божий в школах (распоряжение № 5537 от 18.09.1924 г.)[7], что давало им существенный приработок.

В многоголосном церковном хоре пели прихожане обладающие сильными, красивыми голосами. Пение в церковном хоре было почетным занятием и поднимало статус певца в глазах родных и земляков. Каждый церковный хор состоял из певчих всех возрастов, в том числе детей. Желающих петь в хоре даже в сельском приходе было достаточно: сельские церковные певчие за свой труд поощрялись льготами при заказе треб, а также правом льготного пользования церковным сенокосом. Однако, вследствие регулярных пропусков репетиций, певец мог быть удален из церковного хора и пользование льготами, естественно, прекращалось[8].

Грамотные псаломщики обучали певчих навыкам хорового пения (звукоизвлечению, разделению голосов, ансамблевому звучанию) заучивали на слух гласовые напевы и партии многоголосных композиций. Если занятия шли с детьми или молодежью, то их учили нотной грамоте.

Гласовые напевы в каждом регионе имели своеобразную окраску, связанную с манерой речи местного населения и произношения ими звуков. Даже унификация белорусской литургической певческой практики с российским аналогом в конце XIX – начале XX века не стала причиной нивелировки особенностей регионального церковно-хорового звучания.

В звучании хора прихожан молящиеся в храме различали особенности регионального произношения звуков и просодии, воспринимали обобщенную интонацию и переживали, по определению Вячеслава Медушевского, внутреннее духовно-интонационное единство в момент непосредственного контакта исполнителей, и слушателей со звучащим и мысленно интонируемым текстом песнопения[9].

Стройное звучание городских и сельских церковных хоров, вдохновенная интерпретация ими богослужебно-певческих циклов, красота церковной службы в их исполнении, способствовали созданию особого сакрального пространства. А все присутствующие за богослужением составляли его часть, потому что воспроизводили на личностном уровне важный духовный опыт, воспринимаемый ими как единый Божественный Образ, наполненный не только иконописными изображениями, словами и звуками молитвословий, но и живым (от свечей и светильников) и рефлексирующим (от серебряной утвари) светом, обогащенный особыми запахами (свечей, ладана, дыма), визуальными впечатлениями.

Формированию социальных и личностных отношений в приходе содействовало участие мирян в богослужении в качестве певчих хора, что неоднократно отмечалось в эпистолярных документах Полесской консистории довоенного периода[10]. Имеется множество свидетельств о том, что хороший приходской хор привлекал

---

7 ГАБО, ф. 2059, оп. 1, д. 5850, op. cit., л. 16.

8 ГАБО, ф. 2059, оп. 1, д. 1320: *Жалоба о нарушении церковного обряда*, л. 8.

9 В. Медушевский, *Двойственность музыкальной формы и восприятие музыки*, [в:] *Восприятие музыки*, ред. В. Максимов, Москва 1980, с. 181–183.

10 ГАБО, ф. 2059, оп. 1, д. 1324, op. cit., л. 2; ГАБО, ф. 2059, оп. 2, д. 455, op. cit., л. 9.

в храм множество людей. Например, многоголосный многочисленный (32 человека) приходской церковный хор, созданный в 1927 г. в Высоко-Литовской Кресто-Воздвиженской церкви, обученный псаломщиком Петром Синковским, способствовал тому, что „[…] жизнь церкви оживилась […]", богослужения стали посещать верующие дальних приходов и даже неверующие приходили слушать пение хора. А после того, как хор по объективным причинам распался, „[…] жизнь церкви совершенно замерла [...] прихожане перестали посещать церковь" (письмо прихожан в Полесскую консисторию от 16.12.1927 г.)[11]. Этот факт свидетельствует, что в сельском приходе эстетическая парадигма литургической певческой практики являлась определяющей в привлечении населения в храм.

Поэтому традиция исполнения литургических песнопений в репрезентативном многоголосном стиле интенсивно развивалась, чему способствовали правящие епископы. Например, по распоряжению архиепископа Полесско-Пинского Александра (Иноземцева) псаломщики каждой церкви должны были создать многоголосный хор (резолюция № 726 от 29 марта 1924 г.). В Полесской епархии в 1930-е гг. функционировало 279 православных приходов[12], в каждом из которых обязательно за богослужением пел такой хор. Особенно успешны были выдающиеся церковные музыканты – псаломщики Евгений Евец (будущий регент Кафедрального собора св. Александра Невского в Париже), Сергей Александро́вич, Сергей Рудковский (лучший регент, певец и чтец в округе[13]), Петр Синковский, которые в создали в приходах церковные хоры преимущественно из молодых прихожан, обучив их нотной грамоте, разучив для исполнения богослужении многоголосные композиции.

Исполнительская традиция белорусской литургической певческой практики формировалась на основе интонационного регионального единства речи[14] белорусов, общего семиотического понимания соотношений вербального и музыкального текста, что сказывалось на тесситурных красках голоса и его нюансах, оттенках голосовой вибрации, связанных с событийными ситуациями. В. Медушевский, рассуждая об интонационной форме музыкального звука, выделил внутреннюю целостность интонации, не допускающей даже незначительных изменений, потому что таковые приводят к искажению смысла интонационно-пластического знака[15]. Подчеркнем, что региональные особенности исполнительского стиля литургической певческой практики сформировались в соответствии с динамикой психических процессов ее носителей, регулирующих отношения между „звуком" и „смыслом"[16]. Эти особенности „улавливаются" слухом реципиентов в „глубиной

11 ГАБО, ф. 2059, оп. 2, д. 2: *Личное дело псаломщика Якова Андреюка*, л. 25.
12 ГАБО, ф. 2059, оп. 1, д. 5850, op. cit., л. 17об.
13 ГАБО, ф. 2059, оп. 1, д. 1312: *Дело о расследовании жалоб 1930 г.*, л. 5.
14 В. Медушевский, op. cit., с. 178.
15 Ibidem, с. 179.
16 Ibidem, с. 180.

интонации", которая, по словам В. Медушевского, является не только „квинтэссенцией стиля", но и предчувствием складывающегося стиля[17].

„Глубинной интонацией" белорусской литургической певческой практики сельско-приходского вида стала обобщенная обиходная интонация, образцом которой служил интонационный фонд обиходного пения, культивирующийся в 1930-е гг. в литургической певческой практики Пинского кафедрального собора. Этот образец был зафиксирован в нотном сборнике Обиход нотного церковного пения (издан Полесским епархиальным миссионерским комитетом в 1929 г.); при последующих изданиях получивший название Полесский сборник, или Полесский обиход[18]. Инициатором создания сборника и его главным редактором стал регент пинского архиерейского хора Константин Плевицкий, который осуществлял контроль за качеством уровня профессиональных навыков всех псаломщиков Полесской епархии, а также руководил повышением их квалификации.

Полесский обиход является ярким доказательством, что в белорусской православной среде понятие „церковный стиль" ассоциировался только с репрезентативным исполнительским стилем с его мощной художественной составляющей.

Нам представляется очень важным для раскрытия роли мирян в Церкви следующий факт. В 1920-е годы укорененной традицией белорусской православной литургической певческой практики была традиция исполнения богослужебных песнопений всеми присутствующими (этот исполнительский прием использовался в греко-католическом богослужении, сохранился он и после упразднения унии и унификации местной литургической певческой практики с ее российским аналогом). Однако, понимание верующими литургических вербальных текстов на церковнославянском языке было слабое, что связано с полонизацией белорусской культуры и фольклоризацией греко-католического богослужения. В 1922 г. Священный Синод Православной Митрополии в Польше подчеркивал большое значение понимания народом молитв и проповедей, что рассматривалось в качестве средства „[…] воспитания верных сынов Православной Церкви, […] сильных стоятелей в церковных традициях и народных обычаях […]"[19], в связи с чем встала проблема доступности языка богослужения.

Одновременно, в 1922 году, Министерство вероисповедания и общественного образования Польши предложило митрополиту Польской церкви (письмо № 9948 от 06.12.1922 г.) осуществить перевод литургических текстов на польский или белорусский языки для богослужений в белорусских селах[20].

В 1923 г. Полесским воеводой был сделан запрос поветовым старостам о возможности утверждения белорусского языка для православных церквей и даже смены конфессиональной принадлежности на униатскую (письмо №80/1 от

17 Ibidem, c. 182.

18 *Обиход нотного церковного пения*, Пинск 1929.

19 ГАБО, ф. 2059, оп. 1, д. 5850, op. cit., л. 15.

20 ГАБО, ф. 1, оп. 2, д. 2236: *Переписка Полесского воеводского управления с поветовыми старостами об утверждении единого языка для православных церквей 1922–1930 гг.*, л. 31.

3.03.1923)[21]. Этот запрос основывался на многовековом стремлении правящих кругов сделать население Польши однородным в отношении вероисповедования и языка (а уния, как показывают новейшие исследования, являлась переходным этапом к католичеству)[22].

В результате опроса прихожан, проведенное старостами в православных приходах, выяснилось, что народ не поддерживает идею смены богослужебного языка, что, по словам старосты пинского Ст. Томашевича (Tomaszewicz) „[…] народ тут веками православный, привычный к языку российскому в богослужениях в церкви, своих взглядов сменить не может, и не являет желания к введению языка белорусского в церкви [...]"[23] (письмо № 165 от 9.03)[24]. Старосты брестский, косовский, камень-каширский, проведя опрос населения в мае 1923 г., доложили, что все белорусское население придерживается мнения, что богослужение и богослужебно-певческие циклы должны исполняться только на церковнославянском языке, который прихожане понимают, а белорусский язык может быть использован для проповеди[25]. Только население Дрогичина поддержало идею перемены литургического языка[26]. Так миряне отстояли древнюю традицию совершения богослужения на церковно-славянском языке. Распоряжением полесского архиепископа Александра было предложено богослужебный церковнославянский текст озвучивать с применением местного произношения, а проповеди произносить на родном для прихожан языке (распоряжение архиеп. Александра № 5669 от 23.09.1924 г.)[27].

Большое значение для сохранения традиций литургической певческой практики имел психологический фактор. Отношение к церковно-певческому творчеству субъектов литургической певческой практики регулировалось понятием значимости церковно-певческой деятельности в своей жизни, а также личным примером как священника, так и псаломщика (регента). Показательным является отношение к своему служению псаломщиков Михаила Прокоповича и Василия Лещинского (с. Радчицк Столинского повета Польского воеводства), Мелковского (д. Хмелево), Микутя (д. Голынка), Георгия Ющука (Щитовская церковь), А. Вышенки (г. Семятичи), П. Цыбрука (г. Бельск-Подляский), А. Аверчука (с. Кляшчели), М. Мицевича (с. Плоски)[28], Леонтия Мировича (г. Белосток); Иосифа Чуприса (г. Раков Виленского воеводства), Антона

21 Ibidem, л. 18, л. 20.

22 В. Теплова, *Униатство и старообрядчество в Беларуси*, [в:] *Традиционные вероисповедания и новые религиозные движения в Беларуси*, Минск 2000, с. 101–113; С. Марозава, *Уніяцкая царква ў культурна-гістарычным развіцці Беларусі (1596–1839 гг.)*, Гродна 2001.

23 Перевод содержания документов с польского языка сделан Л. Густовой.

24 ГАБО, ф. 1, оп. 2, д. 2236, op. cit.

25 Ibidem, л. 20, 26, 27, 29.

26 Ibidem, л. 28.

27 ГАБО, ф. 2059, оп. 1, д. 5850, op. cit., л. 36.

28 Г. Піхура, *Царкоўная музыка на Беларусі*, „Божым шляхам", № 83, 1964, с. 8–14; № 84, 1964, с. 4–10; № 85, 1964, с. 5.

Волынчика (гг. Вильно, Гродно, Клецк, Слоним, Новогрудок), А. Оверчука (конец 1940-х гг., гг. Заблудов и Сокулка, затем в м. Клешчели), Виктора Круковского (Рыболи с 1951 г., Хайновка, 1955–1956 гг., Дойлиды с 1957 г.)[29] и многих других, которые обучили большое количество церковных певцов, привив им любовь к богослужебному пению на всю жизнь. Певцы хоров, по словам протодиакона минского храма св. Александра Невского священника Георгия Коляды, уроженца с. Радчицк, были энтузиастами своего дела, их глаза светились при исполнении богослужебных песнопений.

Большое значение для сплоченности церковного хора имела личность регента. Высокие духовно-нравственные качества псаломщика обуславливали и отношение к нему певчих хора, и даже отношение их к своему служению.

Немаловажную роль в сохранении традиций литургической певческой практики играл оценочный критерий молящихся интерпретируемых хором богослужебно-певческих циклов. Например, прихожане отмечали, что пение велимичского церковного хора (под управлением о. Иакова Коляды) необыкновенно умиляло, поэтому в Велимичи приходили помолиться верующие из других деревень, ощущая после богослужения необыкновенное одухотворение[30]. Очевидно, что реакция прихожан на качество богослужебного пения свидетельствовала об их музыкальности, умении эмоционально переживать, о присутствии эстетического чувства и вкуса, об огромном влиянии богослужебного пения на психологическое состояние прихожан.

Псаломщики и регенты сохраняли литургические певческие традиции как святыню не только в сельских и городских приходах, но и в кафедральных соборах, где пели архиерейские хоры с качественно иным составом голосов, содержанием богослужебного репертуара, особенной трактовкой репрезентативного многоголосного исполнительского стиля. Интонационное звучание архиерейского хора, несмотря на „нотный" репертуар, свидетельствовало о той или иной традиции, носителем которой был регент. Российскую литургическую певческую традицию репрезентировал в Кафедральном соборе г. Белостока Виктор Осипов (регент хора Царской Ставки в Могилеве), подляскую – Константин Кислый (вторая половина 1930-х – 1940-е гг.) и Петр Доманчук (в 1950–1974-х гг.); полесскую традицию – выпускник Варшавской духовной академии Георий Грудовик в Симеоновском соборе г. Бреста (1911 – 1991 гг.), смешанную традицию – Леонид Ракитский в минском Свято-Духовом кафедральном соборе (с 1971 г.).

Среди образованных церковных регентов было немало композиторов, чьи композиции исполняли возглавляемые ими хоры (К. Кислый, Г. Юшкевич, Г. Ющук, А. Волынчик, В. Круковский). Однако, широкого признания их церковное композиторское творчество не получало, что было обусловлено, с одной стороны, консервативными взглядами руководящего епископа к современному им церковному

29 Архивные данные и воспоминания современников не всегда транслируют имена псаломщиков. В большинстве случаев указана только фамилия, а иногда инициал и фамилия.

30 В. Гончарова, *В память о матери*, „Победоносец", № 29, 2006, с. 12.

композиторскому творчеству мирян (например, варшавский митрополит Дионисий мотивировал свой отказ А. Волынчику в издании его композиций на канонические тексты наличием в репертуаре богослужебных хоров Церкви „прекрасных церковных песнопений” [31]), а с другой, – большими материальными затратами на нотные издания. В конце XX века были изданы композиции на литургические тексты и религиозные песни В. Круковского, которые в настоящее исполняют в разных приходах Польской православной церкви[32].

Устойчивой белорусской певческой традицией является совмещение литургического и внелитургического ее типов в одном богослужебно-певческом цикле – исполнение паралитургических песнопений и религиозных песен. Чаще всего на Литургии на Запричастном стихе исполнялись (и исполняются) „набожные песни”, или песни *Богогласника*; в панихидный цикл включались специальные „погребальные” песни. Проведенный нами анализ печатных и рукописных Богогласников из Брестской (Жабинковский, Пинский и Столинский районы), Минской (Воложинский район, г. Клецк), Гродненской областей (Зельвенский район, г. Лида) и Белосточчины показал, что во всех исследуемых районах на богослужениях пели одинаковые песни (Заступница Усердная, Как хорошо в Твоем храме, Владычица, Самарянка, Слава, слава в Вышних Богу, Царице моя, Преблагая и другие). Песни исполняются конвенционными напевами с небольшими вариациями. Особенно любимы народные религиозные песни в приходах Польской Православной Церкви; они обязательно звучат на каждой Литургии. Псаломщица церкви св. Александра Невского из г. Сокулка матушка Валентина Мисеюк из г. Сокулка говорит, что в церкви 20 лет назад пели песни; они же исполняются и в настоящее время.

Кроме того, церковные хоры в крупных городских приходах и Кафедральных соборах на Запричастном исполняют паралитургические произведения – авторские хоровые концерты. В довоенное и послевоенное время такие композиции исполняли и сельско-приходские хоры (например, в селах Велемичи, Радчицк, гг. Пружаны, Каменец и других), псаломщики которых получили образование в Пинском духовное училище, Варшавской духовной семинарии и академии. Нами выявлено, что в репертуар церковного хора с. Радчицк входило 17 концертов, в репертуар пружанского хора – 16 концертов. Наиболее популярными были концертные композиции Дмитрия Бортнянского, Александра Архангельского, Степана Дегтярева [778; 779][33].

Итак, традиции современной городской и сельско-приходской литургической певческой практики были заложены в конце XIX – начале XX вв. Эти традиции сохранялись псаломщиками и церковными певчими. Региональные традиции

31 *Воспоминания профессора МинДА Антоника В. К.*, „Ступени”, № 3(4), 2001, с. 32.

32 W. Krukowski, *Śpiewnik dojlidzki*, Białystok 2007.

33 Партитура № 3 (песнопения Литургии, Всенощного бдения, колядки) 1935–1955 гг. Личный архив Л. А. Густовой. 55 л.; Партитура № 21 (песнопения Литургии, Всенощного бдения, колядки) 1938–1946 гг. Личный архив Л. А. Густовой, 60 л.

литургической певческой практики сохраняются до настоящего времени, а эстетическая парадигма литургической певческой практики – является определяющей в привлечении населения в храм.

SUMMARY

Larissa Gustova-Runtso

The Psalmist of the Orthodox Parish as a Custodian of Local Liturgical Singing Traditions

Key words: Orthodoxy, parish, Psalmist, singers, liturgical practice, tradition, Belarusian.

The modern Orthodox liturgical singing practice operates in a mixed society. On the one hand, it is a community of clergy, clergymen and parishioners, which is characterized by strict adherence to traditions, the dominance of ritual practice, collective thinking and the prevalence of stereotypes over innovations. On the other hand, this traditional community is a part of the information society, the characteristic feature of which is the mass and rapid dissemination of qualitatively increased volume of intellectual, artistic and other information through telecommunications.

The modern Orthodox parish can be described as a mixed society. The liturgical life of the parish proceeds in accordance with the Canon and traditions, and social projects are implemented through lay people who enjoy all the benefits of the information society.

Lay people who sing and read canonical texts at the service are also subjects of Orthodox liturgical practice, the intonation component of which is based on regional traditions. These traditions are the most stable element of liturgical singing practice, in contrast to its canonical component, which tends to be modified. The keepers of the regional singing tradition are the parish Psalmist and singers of the local Church choir, whose importance in liturgical singing practice increased in the twentieth century.

Hieromnich Paweł Karczewski
Monaster Zwiastowania NMP w Supraślu

Obecność Kościoła prawosławnego w przestrzeni medialnej

Słowa kluczowe: media, telewizja, internet, radio, Orthodoxia, Cerkiew.pl

Dziś często można usłyszeć opinie dotyczące ogromnej roli mass mediów w życiu człowieka. Media zaczęły odgrywać coraz większą – jeśli nie decydującą – rolę we współczesnej cywilizacji[1]. Wpływ, jaki wywierają środki przekazu na otaczającą nas rzeczywistość, zdaje się stale powiększać. Kościół jako Bogo-ludzka instytucja, powołana do głoszenia Słowa Bożego nie może pozostać obojętny na ten fakt, ponieważ media posiadają ogromny potencjał misyjny[2]. Możliwość informowania o życiu Kościoła, wpływania na ludzkie poglądy otwiera nową przestrzeń ewangelizacyjną.

„Środki społecznego przekazu stawiają duszpasterstwo w nowej perspektywie"[3]. Poza korzyściami wynikającymi z zastosowania nowych technologii w ewangelizacji dostrzegalne są też zagrożenia, m.in. konflikt zmienności mediów z niezmiennością Słowa Bożego czy wykorzystywanie mediów wyznaniowych do celów politycznych[4]. Problemem, z którym cały czas musi sobie radzić Kościół, jest dostosowywanie języka i poziomu komunikacji do odbiorców. W kontekście mediów problem ów sygnalizował już w 1990 roku ksiądz Jan Chrapek CSMA, zastanawiając się nad tym, „jak należy zorganizować od strony językowej przekaz kaznodziejski, katechetyczny, by był zrozumiały dla pokolenia, które wyrasta w symbiozie z elektronicznymi technikami komunikowania, przyswajając sobie ich język, symbolikę i wszystkie cechy"[5].

1. Stan obecny w Polskim Autokefalicznym Kościele Prawosławnym

1.1. Prasa drukowana

W drukowanej prasie na czołowej pozycji znajdują się dwa miesięczniki: oficjalny periodyk „Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego" i „Przegląd Prawosławny". Organem prowadzącym pierwsze z czasopism jest Wydawnictwo

1 G. Łęcicki, *Kościół a media*, [w:] *Media w duszpasterstwie*, red. M. Przybysz, ks. T. Wielebski, Warszawa, 2014, s. 146.

2 Por. ibidem, s. 163.

3 M. Laskowska, *Środki społecznego przekazu w duszpasterstwie. Etyczna analiza relacji*, [w:] *Media*…., s. 83.

4 Zob. ibidem, s. 96–101.

5 Ks. J. Chrapek CSMA, *Współczesne techniki komunikowania nowym wyzwaniem dla Kościoła*, [w:] *Kościół a środki społecznego przekazu*, Warszawa, 1990, s. 18.

Metropolii Warszawskiej. Miesięcznik publikuje oficjalne sprawozdania dotyczące najważniejszych wydarzeń z życia Kościoła prawosławnego w Polsce w minionym miesiącu. Mniej oficjalny charakter ma „Przegląd Prawosławny" wydawany przez Fundację Księcia Konstantego Ostrogskiego. Zawiera on, poza relacjami z życia Kościoła w Polsce i na świecie, także teksty publicystyczne, kazania, artykuły poświęcone historii i wywiady. Posiada ponadto stałe rubryki w językach: rosyjskim, białoruskim, ukraińskim. Historia „Przeglądu" sięga roku 1985. Ukazywał się on jako dodatek do „Tygodnika Polskiego". Po sześciu latach usamodzielnił się i przyjął obecną nazwę. Miesięcznik jest dystrybuowany za pomocą wewnętrznego kolportażu do parafii prawosławnych. Można go kupić również w sklepach i kioskach w województwie podlaskim.

Na rynku prawosławnej drukowanej prasy wyznaniowej istnieje również wiele innych mniej znaczących tytułów – związanych najczęściej z poszczególnymi diecezjami, parafiami i organizacjami np. Bractwem Młodzieży Prawosławnej. Czasopisma te mają charakter lokalny i podejmują przede wszystkim tematy związane z daną społecznością bądź po prostu ją interesujące. Wśród tytułów można wymienić m.in. następujące pozycje: „Polski Żołnierz Prawosławny", „Arche", „Lestwica", „List Informacyjny Bractwa Młodzieży Prawosławnej".

1.2 Radio

W krajach typowo prawosławnych istnieją również rozgłośnie Kościołów autokefalicznych. W Grecji istnieje np. Ραδιοφωνικός Σταθμός της Εκκλησίας της Ελλάδος (Stacja Radiowa Kościoła Grecji), która emituje audycje o charakterze katechetycznym, kulturowym i moralizatorskim, a także codzienne transmisje nabożeństw. W Rosji funkcjonują rozgłośnie o tematyce prawosławnej, m.in. Radoneż, Sofija, Wiera, Alef, Teos[6], nienależące jednak formalnie do struktur Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego. Szeroko rozwinięta jest również działalność radiowa w Rumuńskim Kościele Prawosławnym.

Warto także pokrótce wspomnieć o sytuacji związanej z działalnością radiową Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce. Najpopularniejszą rozgłośnią jest należące do warszawskiej prowincji redemptorystów Radio Maryja. To jedyna rozgłośnia ogólnopolska należąca do Kościoła katolickiego[7]. Kościół w Polsce korzysta również z czasu antenowego Polskiego Radia. Za przygotowywanie audycji katolickich odpowiada Redakcja Programów Katolickich Polskiego Radia[8].

Polskie Radio

Kościół prawosławny w Polsce ma ustawowe prawo do korzystania z czasu antenowego udostępnionego mu przez radio publiczne. Posiada ponadto swoją rozgłośnię radiową, emitującą program pięć godzin dziennie. Poza klasyczną rozgłośnią jedna z diecezji prowadzi radio internetowe.

6 Ł. Szurmiński, *System medialny Federacji Rosyjskiej*, [w:] *Wybrane zagraniczne systemy medialne*, red. J. Adamowski, Warszawa 2008, s. 235.

7 P. Wiśniewski, *Radiofonia i telewizja. Narzędzia służące realizacji misji Kościoła. Prawo i praktyka w Polsce 1989–2008*, Lublin 2010, s. 237.

8 Informacja od Redakcji Programów Katolickich por. <www.polskieradio.pl/37, Redakcja-Katolicka/900,O-nas> (13.03.2015).

Artykuł 36. Ustawy z dnia 4 lipca 1991 r. o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego mówi:

Kościół ma prawo emitowania w państwowych środkach masowego przekazywania nabożeństw w niedziele i święta prawosławne oraz swoich programów religijno-moralnych i kulturalnych. 2. Sposób realizacji uprawnień, o których mowa w ust. 1, regulują porozumienia między Świętym Soborem Biskupów a jednostkami publicznej radiofonii i telewizji[9].

Wprowadzenie cytowanego artykułu w życie regulują porozumienia pomiędzy Polskim Radiem i Polską Radą Ekumeniczną.

Pierwsze audycje poświęcone tematyce prawosławnej wyemitowano w 1981 roku[10]. Miały one charakter 30–40-minutowych (później 60-minutowych) programów nadawanych początkowo czterokrotnie, a następnie dziewięciokrotnie w ciągu roku.

Zmiany przyniósł rok 1991. To moment rozpoczęcia nadawania cyklu audycji *Pięć minut z Biblią* na antenie Programu II Polskiego Radia. W tymże roku radio transmitowało po raz pierwszy wielkanocne nabożeństwo, a w 1992 roku również nabożeństwo bożonarodzeniowe. Kościoły, będące członkami Polskiej Rady Ekumenicznej, otrzymały możliwość emisji dziesięciominutowych audycji w Programie IV Polskiego Radia[11].

Za przygotowanie audycji religijnych odpowiada obecnie powołana w 2005 roku Redakcja Audycji Religijnych Polskiego Radia. Audycje emitowane są w programie II.

W Polskim Radiu audycje o charakterze prawosławnym emitowane są także na poziomie lokalnym na terenie województwa podlaskiego.

Historia obecności prawosławnych programów w Polskim Radiu Białystok rozpoczęła się w 1989 roku. Radio Białystok (wówczas jeszcze Białostocka Rozgłośnia Polskiego Radia) udostępniło pięć minut czasu antenowego w ramach niedzielnej półgodzinnej porannej audycji dla mniejszości białoruskiej. Już rok później prawosławni dysponowali swoim własnym 15-minutowym programem o białoruskojęzycznej nazwie *Pierad wychadam w Cerkwu* (*Przed wyjściem do Cerkwi*). W tymże roku udostępniono Kościołowi prawosławnemu kolejne piętnaście minut, tym razem w sobotę. Zespół powołany przez biskupa białostockiego i gdańskiego Sawę stworzył program *Duchounyje sustreczy* (*Duchowe spotkania*)[12]. Programy emitowane są po dzień dzisiejszy w językach polskim, białoruskim, ukraińskim i rosyjskim. W audycjach poruszane są tematy duchowości, teologii, katechizacji, historii, prezentowane formy reportażowe, wiadomości z życia Kościoła oraz emitowana jest muzyka cerkiewna[13].

Poza dwoma wymienionymi audycjami Radio Białystok transmituje ważniejsze prawosławne nabożeństwa. Pierwsza relacja na żywo odbyła się 7 stycznia 1991 roku[14].

9 *Ustawa z dnia 4 lipca 1991 r. o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego*, <http://isap.sejm.gov.pl/Download;jsessionid=E204FAB55638E4A2F61028F0786FE65A?id=WDU19910660287&type=3> (10.03.2015).

10 J. Charkiewicz, G. Kuprianowicz, *Kościół prawosławny w Polsce a media: 1989–2004*, [w:] *Media wyznaniowe w Polsce 1989–2004*, red. E. Kossewska, J. Adamowski, Warszawa 2004, s. 103.

11 Ibidem, s. 103.

12 G. Misijuk, *Audycje radiowe i telewizyjne*, [w:] *Kościół prawosławny w Polsce dawniej i dziś*, red. L. Adamczuk, A. Mironowicz, Warszawa 1993, s. 156.

13 J. Charkiewicz, G. Kuprianowicz, op. cit., s. 104.

14 Ibidem.

Regularne transmisje pojawiają się w wigilię Bożego Narodzenia (6 stycznia w godzinach wieczornych) i w święto Wielkanocy (w godzinach popołudniowych). Nabożeństwa te transmitowane są z Katedry św. Mikołaja w Białymstoku.

Radio Orthodoxia

Dekretem arcybiskupa białostockiego i gdańskiego Jakuba z dnia 30 listopada 2001 roku powołane zostało radio diecezji białostocko-gdańskiej o nazwie Radio Orthodoxia. Posiada ono status nadawcy społecznego. Swoją pierwszą audycję na częstotliwości 102,7 FM rozgłośnia wyemitowała 19 grudnia 2001 roku. Celem powstania rozgłośni były katechizacja społeczeństwa, pogłębianie wiedzy o prawosławiu i wiedzy o regionie podlaskim[15]. Redakcję tworzyli wolontariusze – sytuacja ta nie zmieniła się po dzień dzisiejszy. W prace zaangażowany jest 10–15-osobowy zespół złożony głównie z młodych ludzi, zmieniający się na przestrzeni lat.

W 2010 roku Radio Orthodoxia przeprowadziło dwie pierwsze transmisje w czasie rzeczywistym. Pomyślny przebieg tego przedsięwzięcia, a także rozwój techniki i idących za nim możliwości, sprawiły, że transmisje zaczęto powtarzać częściej.

W ramówce rozgłośni znajdują się audycje o charakterze katechizacyjnym jak np. czytanie i wyjaśnianie Pisma Świętego, programy przedstawiające informacje z życia Kościoła prawosławnego, relacje z wydarzeń, formy reportażowe, a także audycje niezwiązane z praktykami religijnymi, jak np. „Koncert życzeń".

Radio Orthodoxia zgodnie z zasadami koncesji nie emituje reklam. Ma charakter nadawcy społecznego, stąd finansowana jest jedynie z dobrowolnych wpłat słuchaczy. Rozgłośnia na bieżąco dostosowuje się do nowych technologii. Posiada stronę internetową, na której umieszczone są wybrane pliki dźwiękowe z zapisami audycji.

1.3. Telewizja

Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny [dalej PAKP] nie posiada swojej oficjalnej stacji telewizyjnej. Korzysta z uprawnień nadanych mu w Ustawie o stosunku do PAKP za pośrednictwem telewizji publicznej. W okresie stałego rozwoju jest również telewizja internetowa portalu Cerkiew.pl obecna w serwisie Youtube.com.

Warto krótko scharakteryzować sytuację stacji telewizyjnych Kościołów w innych krajach. Patriarchat Rumuński posiada stację telewizyjną Trinitas. Została ona utworzona w październiku 2007 roku przez nowo wybranego patriarchę Daniela[16]. Emituje programy całodobowo, w odróżnieniu np. od jej odpowiednika w Serbii. Istniejąca w Serbii stacja telewizyjna Hram (należąca do Serbskiego Kościoła Prawosławnego) emituje audycje od godz. 16. do 20. W pozostałych godzinach nadawane są programy powtórkowe. W Grecji istnieje radio i telewizja pozostające we własności Greckiego Kościoła Prawosławnego[17]. Telewizja działa na zasadach zbliżonych do telewizji Kościoła w Rumunii. Rosyjski Kościół Prawosławny

15 *Radio Orthodoxia – głos prawosławia na falach eteru – rozmowa z ks. Janem Kojło*, „Wiadomości Prawosławnej Diecezji Białostocko-Gdańskiej", nr 4 (37), 2003, s. 13.

16 *Televiziunea Trinitas a Patriarhiei Române*, <http://trinitastv.ro/despre-trinitas.tv> (9.03.2015).

17 Strona radia i telewizji por. <http://tv4e.gr/> (18.03.2015).

(z największą liczbą wiernych wśród wszystkich Kościołów autokefalicznych) nie posiada *stricte* własnej, centralnej stacji telewizyjnej. W dniu 31 stycznia 2005 roku emisję rozpoczął w Rosji kanał telewizyjny Soyuz – najpierw jako lokalna stacja diecezji Jekaterynburga[18]. Jego znaczenie rosło i obecnie kanał odgrywa główną rolę wśród innych prawosławnych stacji na rynku rosyjskim. Posiada wielu korespondentów w różnych częściach Rosji i krajach ościennych. Białoruska redakcja z siedzibą w Mińsku wielokrotnie w ciągu roku przysyła swoich reporterów do relacjonowania ważnych wydarzeń także z Polski. Telewizja otrzymała w 2013 roku Nagrodę im. Księcia Konstantego Ostrogskiego przyznawaną przez „Przegląd Prawosławny"[19]. Popularność stacji wśród polskich odbiorców sprawiła, że jest ona dostępna na niektórych platformach satelitarnych w naszym kraju[20].

Ponadto kraje typowo prawosławne mają prawo do określonego w przepisach korzystania z czasu antenowego telewizji publicznych. Istnieją odpowiednie komórki redakcyjne odpowiedzialne za przygotowanie audycji. Tradycją jest transmitowanie nabożeństw w dniu największych świąt – Bożego Narodzenia i Wielkanocy. Przykładowo w Federacji Rosyjskiej nabożeństwa bożonarodzeniowe i paschalne są zawsze transmitowane na antenie głównego rosyjskiego kanału – Pierwyj kanał. Sytuacja dotyczy także świąt o charakterze lokalnym. Mowa m.in. o dniu pamięci św. Sawy Serbskiego (27 stycznia), będącego w Republice Serbskiej świętem narodowym. Centralne nabożeństwa są transmitowane tego dnia na antenie telewizji publicznej.

Telewizja Polska

Jedyną stacją katolicką w Polsce jest obecnie Telewizja Trwam. Związana jest ona z zakonem redemptorystów[21]. Audycje o tematyce katolickiej pojawiają się także w telewizji publicznej. Za ich realizację odpowiada Redakcja Katolicka Programu 1. TVP. Sztandarowymi programami są niedzielna audycja *Między ziemią a niebem* oraz sobotni program dla dzieci i młodzieży *Ziarno*.

W warunkach Polskiego Kościoła Prawosławnego nie istnieje możliwość utworzenia i utrzymania stacji telewizyjnej. Prawosławni w Polsce korzystają zatem z ustawowej możliwości publikowania audycji na antenie telewizji publicznej oraz z możliwości, jakie w publikowaniu materiałów filmowych dają serwisy internetowe. Za realizację cytowanego wcześniej artykułu Ustawy odpowiada Redakcja Ekumeniczna Programu 2. Telewizji Polskiej. Redakcja powstała 1 lipca 1997 r. na podstawie porozumienia pomiędzy Polską Radą Ekumeniczną i TVP[22]. Celem Redakcji jest „szerzenie idei ekumenizmu i pojednania między religiami, wyznaniami i narodami"[23]. Organ przygotowuje

18 *О канале*, <http://tv-soyuz.ru/aboutchannel> (10.03.2015).

19 D. Wysocka, *Za dawanie świadectwa – Nagrody im. księcia Ostrogskiego przyznane*, <www.cerkiew.pl/index.php?id=702&tx_ttnews%5Btt_news%5D=18445&cHash=1949ccfc0c245a6a47eaa1c743eb8571> (11.03.2015).

20 R. Olchowik, *Soyuz TV zwiększa zasięg o 13E*, <www.satkurier.pl/news/60061/soyuz-tv-zwieksza-zasieg-o-13e.html> (10.03.2015).

21 A. Baczyński, *Telewizja w duszpasterstwie*, [w:] *Media*…, s. 418.

22 *Redakcja Ekumeniczna*, <http://www.tvp.pl/religia/programy-ekumeniczne/programy-redakcji-ekumenicznej/redakcja-ekumeniczna> (9.03.2015).

23 Ibidem.

25-minutowe audycje dotyczące poszczególnych kościołów członkowskich PRE. Dyrektorem redakcji jest obecnie ksiądz Henryk Paprocki.

Na antenie TVP 2 programy o tematyce prawosławnej emitowane są w pierwszy wtorek miesiąca w czasie antenowym Redakcji Ekumenicznej (około 6.30). Ponadto transmitowane są regularnie trzy nabożeństwa w roku[24]: Boże Narodzenie, Wielkanoc i Przemienienie Pańskie (transmisja ze Świętej Góry Grabarki). Transmisje nabożeństw realizuje na zlecenie Redakcji Ekumenicznej Ośrodek Regionalny Telewizji Polskiej w Białymstoku, toteż w regionalnym paśmie antenowym audycje są powtarzane.

Tematyka dotycząca bieżącego życia Kościoła prawosławnego pojawia się na antenie innych kanałów TVP również przy okazji ważnych wydarzeń. Z punktu widzenia czasu antenowego poświęconego Kościołowi prawosławnemu najważniejszym z nich była wizyta patriarchy moskiewskiego i całej Rusi Cyryla w Polsce w dniach 16–19 sierpnia 2012 roku. Znaczna część punktów pobytu zwierzchnika Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego była relacjonowana na żywo na antenie TVP Info, a w roli komentatorów i ekspertów zapraszano wówczas do studia prawosławnych duchownych i dziennikarzy portalu Cerkiew.pl.

Audycja *U źródeł wiary*

Sztandarową audycją związaną z prawosławiem, przygotowywaną przez Regionalny ośrodek Telewizji Polskiej w Białymstoku jest audycja *U źródeł wiary*, która swoją premierę miała 21 grudnia 1997 roku[25]. W 2002 roku ekipa realizująca audycję otrzymała Nagrodę im. Księcia Konstantego Ostrogskiego przyznawaną przez „Przegląd Prawosławny" za wybitne osiągnięcia na rzecz prawosławia i ekumenizmu[26].

Obecnie audycja *U źródeł wiary* emitowana jest w niedzielę o godz. 18.30. Dostępna jest także w Internecie na stronie TVP. Formuła każdego programu jest identyczna – powitanie, 4–5-minutowe kazanie (przygotowane przez wyznaczonego duchownego), 2–3 materiały filmowe: najczęściej relacje z wydarzeń o charakterze religijnym bądź religijno-kulturowym na terenie województwa podlaskiego, ogłoszenia o najbliższych wydarzeniach, przegląd prasy prawosławnej (głównie „Przeglądu Prawosławnego" i „Wiadomości PAKP") oraz często także rozmowa z gościem w studiu. Osobą prowadzącą program jest ks. Andrzej Misiejuk. Czas trwania audycji to około 30 minut.

Kanały Cerkiew.pl na portalu Youtube.com

Przykładem z pogranicza telewizji i Internetu jest działalność telewizyjna portalu Cerkiew.pl. Posiada on obecnie trzy kanały w serwisie Youtube.com. Kanał podstawowy, a także Kuchnia.cerkiew.pl i Cerkiew.pl news to przykład częściowej koncentracji poziomej oraz koncentracji pionowej – w momencie uruchomienia „Cerkiew.pl" miał być portalem, wykorzystującym jako platformę swojego działania jedynie Internet.

---

24 Pierwsza transmisja prawosławnego nabożeństwa na antenie telewizji publicznej odbyła się przy okazji wizyty papieża Jana Pawła II w białostockiej prawosławnej katedrze św. Mikołaja w dniu 5 czerwca 1991 roku.

25 J. Charkiewicz, G. Kuprianowicz, op. cit., s. 105.

26 *„Przegląd Prawosławny" nagradza po raz trzynasty*, <http://info.wiara.pl/doc/143643.Przeglad-Prawoslawny-nagradza-po-raz-trzynasty> (11.03.2015).

Obecnie nie działa, co prawda, na innych płaszczyznach, ale stał się również internetową telewizją – rozwijającą się i posiadającą coraz większą liczbę kanałów.

Kanał Kuchnia.cerkiew.pl jest jedynym z trzech, którego profil nie jest w pełni związany z profilem działalności portalu. Jego celem nie jest bowiem informowanie o wydarzeniach z życia Kościoła, edukacja teologiczna czy ewangelizacja, lecz „próba zachowania przepisów i receptur charakterystycznych dla kuchni prawosławnej, szczególnie z regionu Puszczy Knyszyńskiej”[27], co stanowi przykład konwergencji diagonalnej.

Internet

W dobie dzisiejszej technologii największe jednak znaczenie ogrywa Internet. Prawosławne instytucje przystosowują się do rozwoju mediów, tworząc coraz bogatsze strony internetowe, będące nieraz przykładem konwergencji mediów – odznaczające się szeroką gamą rodzajów i treści przekazu.

Do najbardziej znanych portali związanych z prawosławiem należą poza oficjalną stroną PAKP orthodox.pl również dwa inne portale – oba należące do stowarzyszenia Prawosławna Inicjatywa Orthnet: portal fotograficzny Orthphoto.net oraz serwis Cerkiew.pl.

Serwis rozpoczął swoją działalność szesnaście lat temu. Przez ten okres strona przeszła wiele przemian – zmieniali się tworzący ją ludzie, szata graficzna, a także płaszczyzny działalności serwisu – dziś posiada on swój fanpage na portalu społecznościowym Facebook, wspomniane już kanały filmowe na Youtube, rozwijającą się publicystykę, bogaty zbiór artykułów i tekstów naukowych poświęconych prawosławiu i często aktualizowany dział fotoreportaży. Główną funkcją serwisu jest funkcja informacyjna. Oglądalność serwisu Cerkiew.pl wynosi około półtora tysiąca użytkowników dziennie. Wszyscy członkowie redakcji są wolontariuszami.

Wyzwania

Wykorzystanie mediów przez środowisko prawosławne w Polsce jest stosunkowo duże, choć nie wyczerpuje wszystkich możliwości. Jest to sytuacja dynamiczna, rozwijająca się. Przyczyną niepełnego wykorzystania potencjału jakie daje radio i telewizja, a obecnie zwłaszcza Internet wynika w dużej mierze z kwestii finansowych. PAKP nie dysponuje środkami, pozwalającymi na utworzenie własnej telewizji (chociaż namiastką takowej jest telewizja serwisu Cerkiew.pl). Nie byłby również w stanie utrzymać profesjonalnej agencji informacyjnej. Można zaryzykować twierdzenie, że filar obecnych mediów prawosławnych w Polsce stanowi serwis Cerkiew.pl, będący ewenementem z uwagi na fakt, że wszyscy członkowie jego redakcji są wolontariuszami. Portal wykorzystuje wiele możliwości, działając aktywnie nie tylko jako serwis internetowy, ale również coraz intensywniej jako telewizja internetowa. Wypełnia przy tym lukę dostrzegalną szczególnie dziś, w dobie obrazu.

W niniejszym tekście nakreślony został ogólny obraz mediów audiowizualnych i audycji w tychże mediach, związanych ze środowiskiem Kościoła prawosławnego w Polsce.

27 *Rusza projekt „KUCHNIA” Cerkiew.pl*, <http://www.cerkiew.pl/index.php?id=3737&tx_ttnews%5Bpointer%5D=4&tx_ttnews%5Btt_news%5D=19938&tx_ttnews%5BbackPid%5D=3737&cHash=0af53951196443c0b75ee76cf7c49e59> (11.03.2015).

Obserwacje na temat funkcjonowania wyżej wymienionych mediów zostały zestawione z faktami na temat działalności analogicznych medialnych organów w innych krajach oraz Kościołach w Polsce. Jednoznacznym wnioskiem nasuwającym się w wyniku analizy tematu jest to, że związki wyznaniowe powinny w możliwie najszerszym zakresie wykorzystać potencjał, jakim są we współczesnym świecie media.

Media to doskonałe narzędzie ewangelizacyjne, pozwalające zarówno na informowanie o bieżących wydarzeniach z życia Kościoła, kulturowo-moralne kształtowanie odbiorcy i docelowo również głoszenie Ewangelii. Kościoły nie mogą pozostać obojętne na wyzwanie, jakim są współczesne media.

Obowiązkiem Kościoła jest wykorzystanie wszystkich dostępnych możliwości do ewangelizacji. Warto na koniec zacytować, dotyczące tej powinności słowa księdza Grzegorza Misijuka, jednego z najbardziej związanych z mediami duchownych: „Czasem pytają mnie, czy apostołowie korzystaliby teraz z Internetu, samolotów, rozprzestrzeniając słowo Boże. Myślę, że tak. Trzeba wykorzystywać wszystko, by Bóg nie powiedział: byliście leniwi”[28].

SUMMARY

Paweł Karczewski

Presence of the Orthodox Church in the Media Space

Keywords: media, television, internet, radio, Orthodoxia, Cerkiew.pl

The paper describes the main problems and challenges connected to the presence of the Orthodox Church and religious content in the media space – especially in electronic media (radio, television, internet). The text outlines the general history and current status of activities of the Polish Autocephalous Orthodox Church in the media, with particular emphasis on the role of the laity. Problems and possible ways of solving them are presented, as well as challenges faced by the clergy and lay people who use new forms of evangelization.

28 A. Radziukiewicz, *By Bóg nie powiedział: – Byliście leniwi*, „Przegląd Prawosławny”, nr 3 (225), 2004, s. 14.

Kampanologia

Елена Шатько
Белорусский государственный педагогический университет имени Максима Танка в Минске

Кампанологические изыскания (по материалам архивов и экспедиций в православные храмы Гродненской области Беларуси)

Ключевые слова: колокол, паспортизация, фонд колоколов, православная церковь, музей колоколов

Распространение христианства и существование православных церквей на Гродненщине известно с XI в. Во второй половине XVI и в XVII в. католические ордена основывают здесь свои костелы, монастыри, учебные заведения. На протяжении XVIII в. преобладающее большинство храмов и монастырей края было подначалено униатской иерархии, а в начале XIX в. в Гродно не было уже ни одного православного храма. Возвращение униатов к православию начинается далеко не сразу после Полоцкого Собора 1839 г., а лишь в середине XIX в. В 1900 г. создается Гродненская православная епархия. История сосуществования разных конфессий с XVI в. повлияли на национальную составляющую, культурный и духовный мир населения Гродненской области. С 1921 по 1939 гг. эта территория сначала входила в состав, а позднее граничила с Польшей и Литвой, где католичество являлось государственной религией.

Во все периоды истории колокола то совершенно замолкали, то вновь звучали в храмах разных вероисповедований. С одной стороны политические, конфессиональные, военные события сыграли негативную роль в сохранении движимого колокольного фонда. С другой – государственная принадлежность этой территории Польше с 1921 по 1939 гг. стала одним из факторов значительной сохранности и воспроизводства кампанов в данном регионе по сравнению с сопредельными восточными областями, вошедшими в состав СССР. Вплоть до 1939 г. православные храмы Гродненщины заказывали колокола, которые отливали в польских литейных.

В 2000-е гг. исследователями-кампанолагами Польской академии наук Варшавы проведена паспортизация колоколов католических храмов и монастырей Беларуси. Такая работа предпринята и в Белорусской Православной церкви.

Цель статьи – подведение итогов исследования и паспортизации православного колокольного фонда Гродненской области.

Автором данной статьи осуществлена экспедиционная работа по паспортизации колоколов области. На протяжении 2003–2014 гг. проведен сбор документальной информации о колоколах западной части Беларуси в государственных учреждениях Литовский государственный исторический архив (ЛГИА, Ф. 605, 634), Национальный исторический архив Беларуси (НИАБ, Ф. 124, 126, 136), Национальный исторически архив Беларуси в г. Гродно (ГИАРБ, Ф.478), учреждениях культуры Гродненский государственный музей истории религии, Гродненский государственный историко-археологический музей, Новогрудский историко-краеведческий музей, музей древнебелорусской культуры в государственном научном учреждении Центр исследований белорусской культуры, языка и литературы Национальной академии наук Беларуси. В библиотеках духовных учреждений Беларуси изучались церковные издания XIX–XX вв. К началу XXI в., несмотря на исторические перипетии, войны и пожары, гонения эпохи атеизма, в Гродненской области уцелели ценные колокола XVII – нач. XX., сбереженные большей частью благодаря музейным работникам, а также прихожанам.

Описание и учет всего имущества церкви, в том числе и колоколов, проводили как ученые, музейные сотрудники, так и церковнослужители. Огромное значение для сохранения информации о белорусском колокольном фонде имеет публикация польского исследователя Михала Бренштейна *Очерк колоколов на землях бывшего Великого княжества литовского*[1], изданная в 1924 г. в г. Вильно. Самые старинные фрагменты, найденные на территории Гродненской области, датируются XII веком. В 1930-е гг. в г. Гродно при раскопках Нижней церкви на Замковой горе в г. Гродно были обнаружены археологические находки фрагментов двух колоколов, которые сделаны археологом Юзефом Юзефовичем Иодковским. Исследователь Николай Николаевич Воронин подробно описал их. Обнаруженная часть первого звона, упавшего до пожара 1183 г., имела рельефную „грубовато исполненную надпись из четырех выпуклых букв рабу”[2] [фото 1]. По предположению автора, по краю колокола шла надпись, вероятно, с именем князя Всеволодки – строителя Нижней церкви. Важно отметить, что этот фрагмент и в наши дни является одним из древнейших примеров колокола с рельефной надписью. Это опровергает информацию известного российского колокололитейщика конца XIX в. Николая Ивановича Оловянишникова, который писал, что „лишь в середине XIV в. начали делать надписи на колоколах, приклеивая восковые модели букв к глиняному колоколу”[3]. Второй колокол этой церкви „упал при пожаре 1183 г., его остатки представлены

1 M. Brensztejn, *Zarys dziejów ludwisarstwa na ziemiach b. Wielkiego Księstwa Litewskiego*, Wilno 1924.

2 Н. Н. Воронин, *Древнее Гродно: по материалам археол. раскопок 1932–1949 гг.*, отв. ред. Б. А.Рыбаков, *Материалы и исследования по археологии древнерусских городов*, т. 3 (Материалы и исследования по археологии СССР, № 41), Москва 1954, с. 119.

3 Н. И. Оловянишников, *История колоколов и колокололитейное производство*, Москва 1912, с. 31.

бесформенными слитками расплавившегося металла" (вероятно, колокол был крупный – Е. Ш.), „один из сохранившихся фрагментов весит 27,14 кг"[4].

М. Бренштейн в вышеназванной книге иногда приводит тексты надписей, но редко подробно описывает колокола. Так, он упоминает, что в трудах историка Феодора Ефимовича Нарбута имеются „сведения о колоколе бернардинского монастыря в Новогрудке, который якобы привезли из Венеции в 1385 г."[5]. В этом же издании исследователь приводит надпись на колоколе с указанием фамилии местного мастера XVI в. Так, в 1545 г. для церкви д. Мстибово (недалеко от г. Волковыска) в литейне князя Радзивила в Слуцке священником Федором Тишецким был отлит колокол с надписью латинскими буквами: „Lityj w Mstibowe w Iunie 1545 hoda praceju swiaszczennika Mstibowskago Fiedora Cyszeckaha kosztom i hroszmi cerkownymi"[6] (Отлит в Мстибове в июне 1545 г. трудами священника Мстибовского Федора Тишецкого на средства церкви). Автор не указывает размеры колокола, его вес. Вероятно, что М. Бренштейн имел перед собой только архивный документ и другие параметры не могли быть представлены. По информации в Литовских епархиальных ведомостях в 1579 г., в православную церковь д. Малая Берестовица (Берестовицкий район Гродненской области) жертвуется колокол с надписью: „Благоверная раба Божія Іулита Иванова Саковая къ церкви Св. Димитрія Мало-Берестовіцкой"[7].

Церковнослужители документальное описание характеристик колоколов на землях Северо-Западного края – современной территории Беларуси – начинают только в начале XIX в., когда в клировых ведомостях храмов получают указание фиксировать их количество, вес. Этот процесс начинается после присоединения белорусских земель к России. С середины века составление полного описания церковной утвари по прилагаемой анкете становится систематическим. В 1879 г. в результате проведенного анкетирования из печати вышло *Описание церквей и приходов Минской епархии, составленное по официально затребованным от причтов сведениям*[8]. Всего в вышеназванную епархию входило девять уездов, в том числе Новогрудский, где в 51 храме значились кампаны весом от 5–10 фунтов до 40 пудов. Самый большой набор имелся в церкви св. Александра Невского с. Столовичи Новогрудского уезда, где значилось семь колоколов, из них 5 целых весом 40, 3, 2, 2, 1 пуд и два разбитых по полпуда. Наименьшее количество кампанов – по три в наборе. В двух описаниях имеются указания, кем пожертвованы. Так, в церкви д. Городище того же уезда отмечено, что 5-пудовый колокол „из отличного металла, художественно отчеканен и есть жертва

4 Н. Н. Воронин, op. cit., с. 120.

5 M. Brensztejn, op. cit., s. 10.

6 Ibidem, s. 74.

7 *Возвращение колокола из латинского костела в Православную церковь*, „Литовские епархиальные ведомости" 1864, № 23, с. 883.

8 *Описание церквей и приходов Минской епархии, составленное по официально затребованным от причтов сведениям, прил. к „Минским епархиальным ведомостям" за 1878–1879 гг.*: в 9 ч., Минск 1878–1879, ч. 1–9, 1878.

Августейшей жертвовательницы ее Императорского Величества Государыни Императрицы Марии Александровны”[9], а на другом колоколе весом 10 пудов из д. Дарево, кроме того, что пожертвован Деметрианом и Криштофом Кржывцами, указан год – 1675[10]. Составители предоставили краткую информацию о количестве и весе колоколов, их состоянии (целы или разбиты), местонахождении (на колокольне храма, в отдельно стоящей звоннице или колокольне, подвешены на столбе и др.).

В 1977 г. в г. Гродно был основан Республиканский музей атеизма и истории религии, позднее переименованный в УК „Гродненский государственный музей истории религии”, в котором стали собирать колокола закрывавшихся храмов области. В нем сохраняется 16 колоколов XVIII – нач. XX вв. Именно музейными работниками этого учреждения в 1989 г. организована первая выставка колоколов *Звонкае рэха стагоддзяў*. Кроме своих экспонатов для комплектования мероприятия использовались материалы из „частных коллекций, колокола из музея дневнебелорусской культуры АН БССР, музея общественной мысли Литвы, Сморгонского музея. Гродненский историко-археологический музей предоставил на выставку уникальные фрагменты колокола XII века”[11].

По благословению архиепископа Гродненского и Волковысского Артемия нами осуществлена паспортизация исторически ценных колоколов Гродненщины. Всего обследованы 54 храма, т.е. 12 из 17-ти районов области (Гродненский, Мостовский, Берестовицкий, Зельвенский, Слонимский, Свислочский, Ивьевский, Новогрудский, Дятловский, Кореличский, Сморгонский, Ошмянский)[12].

В ходе исследования, проводившегося в летний период, описывались богослужебные инструменты, которые находились в отдельно стоящих звонницах рядом с действующим храмом, в церкви, либо из-за повреждений стояли в приходском помещении. Нужно отметить, что иногда на звонницах и колокольнях используются колокола, отлитые для костелов (и наоборот), о чем свидетельствуют надписи на них. Это могло стать результатом реэвакуацией колоколов в 1915 г. вглубь империи и последующей ревиндикации. В ¼ церквей в притвор были спущены веревки от колоколов, и тот, кто выполнял звонарское послушание, звонил снизу, не поднимаясь к колоколам. В ряде храмов за многие годы балки, на которых подвешены кампаны, прогнулись либо частично сгнили, лестницы, ведущие к колоколам, в аварийном состоянии либо вообще отсутствуют. По причине этого описание колоколов нередко осуществлялось в довольно сложных условиях,

9 *Описание церквей и приходов Минской епархии*…, с. 39.

10 Ibidem, с. 43.

11 І. Г. Ганчарук, *Звонкае рэха стагоддзяў: З вопыту арганізацыі выставы званоў у БДМГР*, [в:] *Матэрыалы рэспубліканскай навукова-практычнай канферэнцыі „Музей і развіццё гістарычнага краязнаўства”, прысвечанай 70-годдзю Гродзенскага дзяржаўнага гісторыка-археалагічнага музея, 8–9 кастр. 1990 г.*, рэдкал. В. Р. Каламіец і інш., Гродна 1990, с. 41.

12 По информации благочинных епархии в остальных 5-ти районах Гродненской области не было колоколов отлитых до начала XX века. Список храмов, где паспортизированы колокола, прилагается в конце статьи.

часто без посторонней помощи и на высоте 5–10 метров от уровня пола колокольни. В некоторых случаях, дабы не рисковать жизнью, произвести измерения колоколов не удалось, но были сделаны цифровые фото кампанов, надписи на которых расшифрованы нами позднее при обработке материала. Встречались и покрашенные масляной краской, побеленные вместе с потолком колокольни. В процессе работы выявлены некоторые ошибки в эксплуатации: подвешенные колокола соприкасались друг с другом, языки висели выше или ниже бойного кольца, использовалось два языка, колокол разбит, а в него продолжают звонить. На эти и другие проблемы при возможности обращалось внимание настоятелей, прихожан. По окончании экспедиций выслала архиепископу Артемию рекомендации по устранению недостатков.

Таким образом, в Гродненской области нами паспортизировано в музеях и храмах 186 исторических колоколов отлитых до 1939 г., принадлежавших в том числе костелам. Большая часть кампанов (146) не имела на корпусе информации. По форме их корпуса можно предполагать, что они отлиты в XVIII–XIX вв. В этих колоколах были зафиксированы размеры в см (высота с ушами[13], диаметр по низу юбки, высота без ушей или до сковороды) и сведения сохраняются в архиве автора. 40 колоколов XVIII – нач. XX вв., имели надписи, отлитые или вырезанные[14] по кругу колокола, иногда прерывавшиеся иконическими изображениями святых. 16 из них находится в УК Гродненский государственный музей истории религии. Только датированные исторически ценные колокола внесены в таблицу, которая представлена ниже, там же представлены сведения о 8 утраченных инструментах.

Всего в православных храмах двенадцати районов Гродненской области в богослужении используется 186 колоколов XVIII–XIX века, из них восемнадцать – инструменты, отлитые в период с 1922 по 1939 гг. в польских литейных (2 повреждены), 16 кампанов с текстовыми надписями сохраняются в музеях[15].

Проведенная паспортизация колоколов помогла поставить этапную точку в фиксации чудом сохраненного наследия церкви. Начатую работу необходимо продолжить, паспортизировать имеющиеся во всех храмах колокола, в том числе и приобретенные в XXI в., составить информацию в двух экземплярах (для епархии и прихода). Большое значение для сохранения исторических инструментов будет иметь компетентная проверка материально-технического состояния фонда. Вместе со специалистом-кампанологом епархии и звонарем храма следует проверить надежность подвески, правильность удара языка колокола (именно в бойное место), выявить наличие трещин и др., а затем информировать правящего архиерея о необходимых улучшениях.

Вполне вероятно, что на сегодняшний день собранные ранее сведения уже изменились, к сожалению, приходится предполагать, что в худшую сторону.

13 В польских литейных вместо формы „уши” в колоколах отливали „корону”, которая крепилась в качающуюся балку. В православных храмах такие колокола приспосабливали к язычному способу звона.

14 Вырезанные надписи – термин литейщиков, мы бы назвали выгравированные.

15 Четыре колокола не датированы, поэтому не представлены в таблице.

Проведенная паспортизация требует обратить внимание Белорусской Православной церкви и Министерства культуры Республики Беларусь на необходимость более бережного отношения к историческим колоколам. Думается, что все они, являясь памятниками культуры белорусского народа, в случае невозможности реставрации и утраты своих утилитарных функций, могут быть собраны в первом республиканском музее церковных колоколов, с инициативой которого и выступает автор данной статьи. Забота о сохранении уникальных памятников духовного наследия народа – исторических колоколов – станет показателем уровня развития гражданского общества Беларуси.

Таблица исторических колоколов Гродненской области и письменных упоминаний о них

В таблицу сведена информация об исторических колоколах Гродненской области, которые имеют надписи и дату отливки. Это 48 инструментов из выявленных 186-ти. Из этих 48 колоколов 40 сохранились, 8 – утрачены.

Колокола перечислены в хронологическом порядке. Сведения о жертвователях взяты из рукописных источников либо зафиксированы автором с колоколов. В графах указаны год (век) отливки, местоположение и название храма, для которого предназначался колокол. В ряде случаев названы музеи, сохраняющие колокола в своих фондах.

Наиболее интересно содержание графы „надпись на колоколе”. В ней текст приводится соответственно оригиналу современным либо церковнославянским шрифтом, латиницей и взят в кавычки. Особенности расположения текста на инструментах даются в скобках.

В графе „Примечания” указан источник информации о надписи на колоколе, по возможности охарактеризованы состояние, вес, размеры либо источник в котором обнаружено упоминание. В квадратных скобках указано три размера: высота

№	Жертвователь	Местонахождение храма	Год отливки	Надпись на колоколе	Примечание. Упоминание в источнике [размер в см]
1.	Вероятно, князь Всеволодка	г. Гродно, нижняя церковь на Замковой горе	XII в.	РАБУ	Н.Н. Воронин, *Древнее Гродно: по материалам археол. раскопок 1932–1949 гг.*, Москва 1954, с. 119 (*Материалы и исследования по археологии древнерусских городов*, т. 3) (*Материалы и исследования по археологии СССР*; № 41).
2.	Священник Федор Тишецкий	д. Мстибово (недалеко от г. Волковыска)	1545 г.	д. Мстибово (недалеко от г. Волковыска) Lityj w Mstibowe w Iunie 1545 hoda praceju swiaszczennika Mstibowskago Fiedora Cyszeckaha kosztom i hroszmi cerkownymi [Отлит в Мстибове в июне 1545 г. трудами священника Мстибовского Федора Тишецкого на средства церкви].	M. Brensztejn, *Zarys dziejów ludwisarstwa na ziemiach b. Wielkiego Księstwa Litewskiego*, Wilno 1924, с. 74. Отлит в литейне князя Радзивила в Слуцке.
3.	Саковая Иулита Ивановна	д. Малая Берестовица рестовицкого района, храм вмч. Димитрия Солунского	1579 г.	Благоверная раба Божия Иулита Ивановна Саковая к церкви Св. Димитрия Мало-Берестовицкой […].	Возвращение колокола из латинского костела в Православную церковь, „Литов. епарх. Ведомости” 1864, № 23, с. 883.
4.	Не указан	д. Суринка Слонимского района, храм прор. Илии	1702 г.	IN HONOREM SANCTAE TRINITATIS [в честь Святой Троицы] ME FECIT IACOB HESSING REGIOMONTI ANNO DOMINI 1702.	Имеет трещину, не используется [65–56–72]
5.	Не указан	д. Мысса Новогрудского района, храм спения Пресвятойогородицы	1735 г.	Gloria in excelsis Deo Anno 1735 me fudit, 4. Georgius Bernhardus Kinder Regiomonti.	Колокол утрачен, его вес 100 кг итовский государственный исторический архив (Лгиа), Ф. 605, Оп. 8, Д. 1515, Л. 54.

№	Жертвователь	Местонахождение храма	Год отливки	Надпись на колоколе	Примечание. Упоминание в источнике [размер в см]
6.	Не указан	д. Мысса Новогрудского района, храм Успения Пресвятой Богородицы	1747 г.	Na czapie fryz z wici akantowej z inskrypcją: IEZUS ET MARIA SONET IN CORDIBUS NOSTRIS ANNO DNI 1746 APRILIS 16 (NIECH [IMIĘ] JEZUS I MARIA DŹWIĘCZY W NASZYCH SERCACH 1746 16 KWIETNIA), na płaszczu plakiety z wizerunkiem śś. Krzysztofa i Kazimierza, pomiędzy którymi herb Dzieżyc, poniżej napis: PERILLU(STRIS) MAGNIFICI D(OMI)NI IOANNIS DZIEZIC EXCUBITORI LIDENSI CERTISSIMA MUNIFICENTIA ERECTA (UFUNDOWANY NIEZAWODNĄ HOJNOŚCIĄ JAŚNIE WIELMOŻNEGO PANA JANA DZIEŻYCA, STRAŻNIKA LIDZKIEGO	Вес 70 кг, колокол утрачен, ЛГИА, Ф. 605, Оп. 8, Д. 1515, Л. 54.
7.	Не указан	Гродненский государственный музей истории религии, КП 2086	1749 г.	ANNO 1749 DIE PIEA 1BRIS	Приобретен в 1775 г. у частного лица в г. Полоцке, предположительно мастер Апонович.
8.	Не указан	Гродненский государственный музей истории религии, КП 7344	1545 г.	д. Мстибово (недалеко от г. Волковыска) Lityj w Mstibowe w Iunie 1545 hoda praceju swiaszczennika Mstibowskago Fiedora Cyszeckaha kosztom i hroszmi cerkownymi [Отлит в Мстибове в июне 1545 г. трудами священника Мстибовского Федора Тишецкого на средства церкви].	Куплен в 1987 г.
9.	Не указан	д. Мысса Новогрудского района, храм Успения Пресвятой Богородицы	1773 г.	ANNO 1772 SOLI DEO GLORIA.	Вес 40 кг, колокол утрачен (ЛГИА), Ф. 605, Оп. 8, Д. 1515, Л. 54.

№	Жертвователь	Местонахождение храма	Год отливки	Надпись на колоколе	Примечание. Упоминание в источнике [размер в см]
10.	Не указан	Гродненский государственный музей истории религии, КП 85	1773 г.	TEN DZWON LAN W WITEPSKU ROKU 1773 MIESOCA SEPTEMBRA.	Вес 40 кг, колокол утрачен (ЛГИА), Ф. 605, Оп. 8, Д. 1515, Л. 54.
11.	Не указан	д. Дворец Дятловского района, храм не указан	1775 г.	GLORIA IN EXCELSIS DEO ANNO 1775.	Находится в музее древнебелорусской культуры в Центре исследований белорусской культры, языка и литературы Национальной академии наук Беларуси, № 591
12.	Не указан	д. Дворец Дятловского района	1783 г.	KOSZTEM W V.X.W. CLINCZYCA P.D.R.1783.	Музей древнебелорусской культуры…, № 592
13.	Петр и Матусевичи	д. Новоельня Дятловского района, костел		HINRICH BYHRMANN RIGA [...] IMIENIEM OCHRZCZONY SWIETEJ HELENY ZAOFIAROWANA DLA RZKAT KOSCIOLA W NOWOJELNI PRZEZ PIOTRA I KOLEGE MATUSEWICZOW Z RODZINA.	Музей древнебелорусской культуры…, № 590
14.	Зеновко Элиаш	Гродненский государственный музей истории религии, КП 3018	1802 г.	FUNDATOR TEGO DZWONA ELIASZ ZIENOWKO ANNO 1802.	
15.	Родкевичи	г. п. Юратишки Ивьевского района храм свт. Николая	1804 г.	Fundat X. And: Rodkiewiczi R: 1804.	По рассказам, Родкевич – помещица, рано потеряла мужа, вероятно колокол пожертвован в память о нем.

№	Жертвователь	Местонахождение храма	Год отливки	Надпись на колоколе	Примечание. Упоминание в источнике [размер в см]
16.	Влосевич Михаил	Гродненский государственный музей истории религии, КП 206	1814 г.	ROKU 1814 MICHAL WLOSEWICZ FUNDATOR TEGO DZWONA.	Обнаружен в металлоломе в 1979 г.
17.	Наследники Евстафия и Эльжбетты из Язвинских-Пухальских	Гродненский государственный музей истории религии, КП 540	1848 г.	ODLAL WINCENTY WLODKOWSKI W ROZANIE [в верхней части надпись в одну строку]; SPORZADZONY DO KAPLICY SULATYCKIEY KOSZTEM DZIEDZICOW W EUSTOCHEGO Y ELZBIETY Z IAZWINSKICH PUCHALSKICH W ROKU 1848 продолжение в три строки]. DO KAPLICY SULATYCKIEY KOSZTEM DZIEDZICOW W EUSTOCHEGO Y ELZBIETY Z IAZWINSKICH PUCHALSKICH W ROKU 1848 продолжение в три строки].	Доставлен в 1981 г. из костела д. Большие Свиранки, язык колокола утрачен.
18.	Прихожане	д. Большие Жуховичи Кореличского района	1861 г.	ВЫЛИТ В МОСКВЕ НА ЗАВОДЕ ДИМИТРИЯ САМГИНА ВЕСУ 10 ПУД В ПАМЯТЬ 19 ФЕВРАЛЯ 1861 ГОДА ПРИХОЖАНАМИ ВЕЛИКОЙ ЖУХОВИЦКОЙ ЦЕРКВИ.	Колокол в настоящее время звонит в д. Новый Свержень Столбцовского района.
19.	Курпиковы Августин и Фаддей	д. Комотово Гродненского района, храм Преображения Господня	1872 г.	ВЫЛИТ В МОСКВЕ НА ЗАВОДЕ ИМИТРИЯ САМГИНА ВЕСУ 12 ПУД [надпись продолжена на противоположной стороне]; ПРИ СВЯЩЕННИКЕ О. АЛЕКСАНДРЕ НЕКРАСОВЕ ПОЖЕРТВОВАН В ОМОТОВСКУЮ ЦЕРКОВЬ АВГУСТИНОМ И ФАДДЕЕМ КУРПИКОВЫМИ ЗА	Вес 40 кг, колокол утрачен (ЛГИА), Ф. 605, Оп. 8, Д. 1515, Л. 54.

№	Жертвователь	Местонахождение храма	Год отливки	Надпись на колоколе	Примечание. Упоминание в источнике [размер в см]
				УПОКОЙ ВСЕХ ИХ СРОДНИКОВ 1872 ГОДА [изображение лика Пресвятой Богородицы, 2-х медалей: в центре „1865 г", второй – „1870", внутри колокола надпись краской „Комотовской церквиГродно"].	
20.	Прихожане	д. Еремичи Кореличского района, храм Вознесения Господня	1873 г.	ВЫЛИТ СЕЙ КОЛОКОЛ В МОСКВЕ НА ЗАВОДЕ АНДРЕЯ ДМИТРИЕВА САМГИНА ВЕСУ 51 ПУД 32 Ф [рядом 2 клейма, под бойной частью вырезано]; УСЕРДИЕМЪ ПРИХОЖАНАМИ ЕРЕМИЧСКОЙ ЦЕРКВИ 1873 ГОДА АВГУСТА 4 ДНЯ.	[116–99–69]
21.	Прихожане	д. Еремичи Кореличского района, храм Вознесения Господня	1877 г.	В ПАМЯТЬ ПАДЕНИЯ КАРСА И ПЛЕВНЫ В МЦЕ НОЯБРЕ 1877 Г К ДРАГОЦЕННЫМ СТОПАМ ИМПЕРАТОРА АЛЕКСАНДРА ЦАРЯ ОСВОБОДИТЕЛЯ ЛИТ В ЗАВОДЕ Н Д ФИНЛЯНДСКОГО В МОСКВЕ ВЕСУ 10 П.	[65, 5–59–76], имеет трещину
22.	Не указан	Гродненский государственный музей истории религии, КП 4093	1877 г.	IC SCHWENN IN RIGA 1877.	Музей древнебелорусской культуры…, № 590
23.	Ононюк Степан, Савович Марк, прихожане	г. п. Зельва Зельвенского района, храм Святой Троицы	1802 г.	ОТЛИТ В МОСКВЕ НА ЗАВОДЕ ДМИТРИЯ САМГИНА 25 П 14 Ф [по низу юбки колокола не очень аккуратно вырезано] „жэртва крес. д. Омотюсъ Степана Ононюка и изъ д Дэниски Марка Савовича и прихожань 1880 года августа 26 дня".	1/6 часть юбки колокола отсутствует

№	Жертвователь	Местонахождение храма	Год отливки	Надпись на колоколе	Примечание. Упоминание в источнике [размер в см]
24.	Не указан	Гродненский государственный музей истории религии, КП 3254	1884 г.	LAL. A. ZWOLINSKI W WARSZAWIE R. 1884.	Язык колокола утрачен, литейщик Зволинский
25.	Прихожане	д. Лаша Гродненского района, храм свт. Николая Чудотворца	1888 г.	СЕЙ КОЛОКОЛ ВОЗОБНОВЛЕН ПРИХОЖАНАМИ ВАШКЕВИЧСКОЙ ЦЕРКВИ ГРОДНЕНСКОЙ Г 1888 Г МОСКВА ЗАВОДА ФИНЛЯНДСКОГО.	Фрагмент юбки колокола отсутствует [82–72–90]
26.	Братство, прихожане, священник Иосиф Тумилович	д. Турец Кореличского района, храм Покрова Пресвятой Богородицы	1888 г.	60 п. зав[ода] Финляндского, [ниже] ЗАВОД СВИДИНСКИХЪ В ТАРНОПОЛЪ, РАДУЙСЯ БЛАГОДАТНАЯ ГОСПОДЬ С ТОБОЮ СЕЙ КОЛОКОЛЪ ПОЖЕРТВОВАНЪ БРАТСТВОМ ПОКРОВСКОЙ ЦЕРКВИ В 1888 Г. – РАЗБИТ ВОЙСКАМИ ВО ВРЕМЯ ЕВРОПЕЙСКОЙ ВОЙНЫ В 1915 Г. ВНОВЬ СООРУЖЕНЪ ПРИХОЖАНАМИ ТУРЕЦКОЙ ЦЕРКВИ ПРИ НАСТОЯТЕЛЕ ПОКРОВСКОЙ ЦЕРКВИ СВЯЩЕННИКЪ ИОСИФЕ ТУМИЛОВИЧЕ В 1928 Г. ЦС Н. ЦИТОВИЦКОМЪ.	Имеет трещину [125–95]
27.	Священник Иоанн Концевич	д. Сутьково Сморгонского района, храм не восстановлен	1891 г.	Вес 21 пуд 37 фунт Сей колоколъ приобретенъ в Сутьковскую Преображенскую церковь тщанием священника Иоанна Концевича в память исполнившегося 14 апреля 1891 г. 25-летия служения его в иерейском сане.	„Литовские Епархиальные ведомости”, 1891 г.

№	Жертвователь	Местонахождение храма	Год отливки	Надпись на колоколе	Примечание. Упоминание в источнике [размер в см]
28.	Потоиерей Иоанн Кронштадтский	г. Гродно, кафедральный собор св. Софии иконические изображения императора Николая I, Александра I, митрополита Иосифа Семашко, графа М. Н. Муравьева	1897 г.	12 колоколов общей стоимостью „свыше 12 000 руб., в т. ч. 11 039 руб. вырученных от продажи меди -латуни от стреляных гильз, отпущенных Военным Министерством. Старые разбитые колокола были отправлены на завод Финляндского в Москву для переливки на новые". Гроднѣ иждивеніем о. Иоанна Кронштадтского сооруженъ из разбитыхъ, во время пожара 1892 г., колоколов того собора въ лето Господне 1897-е, при епископе Брестском Иосифе". Вес – 633 пуда 10 фунтов (10,3 т). Надпись на втором по размеру колоколе: „[...] в память незабвенных деятелей над укреплением св. Православной веры и русской народности в крае", на корпусе колокола Надпись на большем колоколе: „Въ память столѣтія со дня кончіны Велікой Екатеріны II (1796–1896), возвратившей Россіи ея достояние – Западный край, колоколъ сей к соборному храму Св. Софіи въ гор.	1) Е. Орловский, *Гродненская старина*, Гродно 1910. с. 322; 2) Освящение колоколов, *Гродненского Софийского собора,* ЛЕВ, 1897, № 49, с. 487–488.
29.	Епископ Паисий (Виноградов)	Свято Успенский Жировичский монастырь	1906–1907 гг.	„прекрасный большой колокол"	Антоний (Мельников), архим., *Жировичский монастырь в истории Западнорусских епархий:* дисс. магистра богосл. в 3 ч., архим. Антоний (Мельников), Одесса 1963, ч. 2, с. 137.

№	Жертвователь	Местонахождение храма	Год отливки	Надпись на колоколе	Примечание. Упоминание в источнике [размер в см]
30.	Не указан	Гродненский государственный музей истории религии, КП 3294	3. 1908 г., 4.	ANTONI TRAUTMAN W KALISZU. ROKU 1908.	В колоколе утрачен язык
31.	Прихожане	Не указан	1888 г.	СЕЙ КОЛОКОЛ ВОЗОБНОВЛЕН ПРИХОЖАНАМИ ВАШКЕВИЧСКОЙ ЦЕРКВИ ГРОДНЕНСКОЙ Г 1888 Г МОСКВА ЗАВОДА ФИНЛЯНДСКОГО.	Фрагмент юбки колокола отсутствует [82–72–90]
32.	Не указан	Гродненский государственный музей истории религии, КП 4094	1913 г.	ZELWA 1913 R.	[32, 5– 38, 5]
33.	Не указан	Гродненский государственный музей истории религии, КП 1038	1922 г.	В ПАМЯТЬ Р.Б. ЮЛИИ NB ЛЕВИЦКОЙ ODLEWNIA DZWONOW F.LOTT M. DZIARSKI i S(półka) W PUSTELN[IKU] POD WARSZAWĄ УМ В.Г. ЛУГАНСКЕ ЕКГ. 5/1 1922.	[36, 5– 42, 5]
34.	Не указан	д. Лунно Мостовского района, храм Рождества Иоанна Предтечи	1925 г.	1925 ГОДА; [Под фризом колокола], ЖЕРТВА ПРИХОЖАН ЛУННЕСКОЙ ЦЕРКВИ [под вторым фризом]	[28–33–42]
35.	Не указан	г. Гродно храм св. Владимира	1926 г.	ЗАВОД БР[атьев]. УСАЧЕВЫХ Г ВАЛДАЙ 1926 Г.	[29–26–32]
36.	Прихожане, священник протоиер. Аристарх	д. Кевлы Сморгонского района, храм иконы Божией Матери *Всех скорбящих Радость*	1928 г.	1928 Г. 24 ОКТЯБРЯ 10 П. 18 Ф. ЖЕРТВА ПРИХОЖАН ДЛЯ ЦИЦИНСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ ЧНЕНСКОГО УЕЗДА ВИЛЕНСКОЙ	Колокол имеет трещину, ранее деревня называлась Цицино [67, 5–63].

№	Жертвователь	Местонахождение храма	Год отливки	Надпись на колоколе	Примечание. Упоминание в источнике [размер в см]
	Билев, церк. староста Корелы Осип			ГУБЕРНИИ ПРИ СЛУЖЕНИИ ПРОТОИЕРЕЯ АРИСТАРХА БИЛЕВА И ЦЕРКОВНОГО СТАРОСТЫ ОСИПА КОРЕЛАГО.	
37.	Прихожане, протоиерей Владимир Юзвюк, казначей Александр Ягмин	д. Гольшаны Ошмянского района, Храм вмч. Георгия Победоносца	1928 г.	БЛАГОСЛОВЕНИЕМ ГОСПОДА БОГА СОЗДАН КОЛОКОЛ СЕЙ ДЛЯ ГОЛЬШАНСКОЙ СВЯТО–ГЕОРГИЕВСКОЙ ЦЕРКВИ СТАРАНИЕМ ПРОТ[оиерея]. ВЛАДИМИРА ЮЗВЮКА И СКАРБЕННИКА АЛЕКСАНДРА ЯГМИНА А КОШТОМ ПРИХОЖАН ХРАМА 1928 ГОДА 26 НОЯБРЯ З ЛІЯРНІ БРАТІВ ФЕЛЬЧІНСКІХ В ПЕРЕМЫШЛІ.	[90–90]
38.	Олейник Павел, Щаюк Сидор, Александр, и Василий	д. Суринка Гродненского района, Храм прор. Илии	1929 г.	ПРІОБРЕТЕНЫ СТАРАНІЕМ СИДОРА ШЧАЮКА ПАВЛА ОЛЕЙНИКА АЛЕКСАНДРА ШЧАЮКА И ВАСИЛІЯ ШЧАЮКА 1929.	[47–46–55]
39.		г. п. Юратишки Ивьевского района, храм свт. Николая Чудотворца	1929 г.	ВОЛЫНСКАЯ ЕПАРХИЯ 1929; 254 ЛИТО НА ДАНГЦИГСКОЙ ВЕРФТИ ВЬ ДАНЦИГЕ ВЕСЬ 180 КГ.	[89–59–71]
40.	Прихожане	г. п. Козловщина Дятловского района, Свято-Успенская церковь	1930 г.	ПРІОБРЕТЕН НА ПОЖЕРТВОВАНІЯ ПРИХОЖАН В 1930 Г. КОЗЛОВЩИНСКОЙ СВЯТО-УСПЕНСКОЙ ЦЕРКВИ Г. РОВНО А. ПЕТРУНЯК ЛИТЕЙНЯ-КОЛОКОЛОВ.	

№	Жертвователь	Местонахождение храма	Год отливки	Надпись на колоколе	Примечание. Упоминание в источнике [размер в см]
41.	Садовничий Александр, прихожане	д. Малая Берестовица Берестовичкого района, храм вмч. Димитрия Солунского	1930 г.	ЖЕРТВА АЛЕКСАНДРА САДОВНИЧАГО И УСЕРДНЫХ ПРИХОЖАН М Б ЦЕРКВИ 1930 [ниже изображение Господа Вседержителя].	[39–42–35]
42.	Прихожане	д. Вертилишки Гродненского района, храм блгв. кн. Александра Невского	1930 г.	ТЩАНИЕМ ПРИХОЖАН ВЕРЦЕЛИНСКОЙ ВЯТОРОНЕВСКОЙ ЦЕРКВИ 1930 Г; ODLEWNIA J. KRUSZEWSKIEGO w WENGROWIE Z SIEDLECKIEJ.	[83–64–73]
43.	Прихожане	д. Свислочь Свислочского района, храм Воздвижения Креста Господня	1931 г.	Приобретенъ прихожанами Свислочской церкви 8 сент. 1931 г. [надпись вырезана].	
44.	Макарчик Петр Антонович	г. п. Козловщина Дятловского района, Свято-Успенская церковь	1930–1939 г.	ДАР ПРИХОЖАНИНА КОЗЛОВЩИНСКОЙ СВЯТО-УСПЕНСКОЙ ЦЕРКВИ ПЕТРА АНТОНОВИЧА МАКАРЧИКА.	Колокол с трещиной, запаян [36–31–38].
45.	Прихожане, братство, Елена, Алексий, Онуфрий, Иосиф, протоиерей Ананий Сагайдаковский, ктитор Иоанн Ярмолович	Кафедральный собор Покрова Пресвятой Богородицы г. Гродно	1935 г.	СВЯТ СВЯТ СВЯТ ГОСПОДЬ БОГ-САВАОФ КОЛОКОЛЪ СЕЙ ОТЛИТЪ НА ПОЖЕРТВОВАНІЯ ГРОДНЕНСКАГО СОФІЙСКАГО ПРАВОСЛАВНОГО, БРАТСТВА ЖИТЕЛЕЙ Г. ГРОДНО И. ЕПАРХІИ И НАДОБРООХОТНЫЯ ЛЕПТЫ Р. Б. ЕЛЕНЫ, АЛЕКСІЯ ОНУФРІЯ, ІОСИФА И ПРИХОЖАН СОБОРА 1935 ГОДА В 1-Й ДЕНЬ ОКТЯБРЯ ПРИ СВЯЩЕННЕЙШЕМ ЕПИСКОПЕ АНТОНИИ СТАРАНІЕМ МИТРОФОРНОГО ПРОТОИЕРЕЯ	Внутри колокола надпись масляной краской „Последний звон колакол 1972 г.” Вероятно, в 1972 г. звон был запрещен [132–103–132].

№	Жертвователь	Местонахождение храма	Год отливки	Надпись на колоколе	Примечание. Упоминание в источнике [размер в см]
				АНАНИИ САГАЙДАКОВСКАГО И СОБОРНАГО КТИТОРА ІОАННА ЯРМОЛОВИЧА	
46.	Прихожане	д. Вензовец Дятловского района, храм свв. апп. Петра и Павла	1934 г.	Жертва прихожан Девятковической церкви 1934 [надпись вырезана].	[90–90]
47.	Прихожане, священник М. Левончук	д. Крево Сморгонского района, храм св. блгв. кн. Александра Невского	1936 г.	СООРУЖЕНЬ НА ЛИЧНЫЯ СРЕДСТВА ПРИХОЖАНЬ КРЕВСКОЙ СВ АЛЕКСАНДРО-НЕВСКОЙ ЦЕРКВИ ПРИ СВЯЩЕННИКЕ М ЛЕВОНЧУК; [с другой стороны указан год – 1936].	[82–82]
48.	Прихожане	д. Белавичи Мостовского района, храм Покрова Пресвятой Богородицы	1937 г.	ВОЛЫНСКАЯ ЕПАРХИЯ 1929; 254 ЛИТО НА ДАНГЦИГСКОЙ ВЕРФТИ ВЬ ДАНЦИГЕ ВЕСЬ 180 КГ.	[89–59–71]
49.	Левицкий Антоний	д. Николаево Ивьевского района, храм Покрова Пресвятой Богородицы	1937 г.	СВЯТ СВЯТ СВЯТ ГОСПОДЬ САВАОФ ИСПОЛНЬ НЕБО И ЗЕМЛЯ СЛАВЫ ТВОЕЯ, ПОЖЕРТВОВАН АНТОНИЕМ ЛЕВИЦКИМ ПРИ СВЯЩЕННИКЕ 1937 ГОДА.	[58–47–60]
50.	Священник Аполинарий Костенчик	д. Михневичи Сморгонского района, храм Покрова Пресвятой Богородицы	1939 г.	СООРУЖЕН СТАРАНИЕМ СВЯЩЕННИКА АПОЛИНАРИЯ КОСТЕНЧИКА Р. Б. 1939.	[67–63]

от низа юбки до сковороды, диаметр по низу колокола и высота от низа юбки до ушей (иногда имеется только два размера высота от низа до ушей и диаметр).

Список храмов, где паспортизированы колокола

Гродненский район

г. Гродно – Свято-Рождество-Богородицкий женский монастырь (1751, восст. 1992)
г. Гродно – кафедральный собор Покрова Пресвятой Богородицы (1907)
г. Гродно – храм прп. Марфы (1848, восст. 1992)
д. Коптеевка – храм Успения Пресвятой Богородицы (1891)
д. Индура – храм блгв. кн. Александра Невского (1881)
д. Лаша – храм свт. Николая Чудотворца (1862)
д. Озеры – храм Святого Духа (1867)
д. Жидомля – храм Благовещения Пресвятой Богородицы (1743)
д. Комотово – храм Преображения Господня (1847)
г. Скидель – храм Архангела Михаила (1851)
д. Головачи – храм Воздвижения Креста Господня (1881)
д. Вертелишки – храм блгв. кн. Александра Невского (1854)
д. Поречье – храм Казанской иконы Божией Матери (1901)

Мостовский район

д. Дубно – храм свт. Николая Чудотворца (1850)
д. Белавичи – храм Покрова Пресвятой Богородицы (1822)
д. Пески – храм свт. Николая Чудотворца (1878)
д. Самуйловичи – храм свт. Николая Чудотворца (1801)
д. Лунно – храм Рождества Иоанна Предтечи (1889)

Берестовицкий район

д. Олекшицы – храм Покрова Пресвятой Богородицы (1871)
д. Малая Берестовица – храм вмч. Димитрия Солунского (1866)
д. Большая Берестовица – храм свт. Николая Чудотворца (1990)

Зельвенский район

г. п. Зельва – храм Святой Троицы (1910)
д. Деречин – храм Преображения Господня (1865)
д. Сынковичи – храм Архангела Михаила (1407)

Слонимский район

г. Слоним – собор Святой Троицы (1645)
д. Мижевичи – храм Рождества Пресвятой Богородицы (1864)
д. Клепачи – храм прор. Илии (1865)
д. Суринка – храм прор. Илии (1863)
д. Мизгири – храм апп. Петра и Павла (1886)
д. Жировичи – Свято-Успенский мужской монастырь (1470)

Свислочский район
г. Свислочь – храм Воздвижения Креста Господня (1941)
г. п. Порозово – храм Святой Троицы (1872)
д. Новый Двор – храм Архангела Михаила (1994)
д. Доброволя – храм Успения Пресвятой Богородицы (1861)

Ивьевский район
г. п. Юратишки – храм свт. Николая Чудотворца (1532)
д. Миколаево – храм Покрова Пресвятой Богородицы (1926)
д. Морино – храм Святой Троицы (1865)
д. Бакшты – храм вмч. и целит. Пантелеимона (1995)

Новогрудский район
г. Новогрудок – кафедральный собор свт. Николая Чудотворца (1780)
д. Вселюб – храм Архангела Михаила (1840)
д. Вензовец – храм апп. Петра и Павла (1875)

Дятловский район
г. Дятлово – храм Преображения Господня (XVIII в.)
д. Горка – храм вмч. Георгия Победоносца (1900)
д. Дворец – храм Покрова Пресвятой Богородицы (1865)
г. п. Козловщина – храм Успения Пресвятой Богородицы (1928)

Кореличский район
г. Кореличи – храм апп. Петра и Павла (1866)
д. Турец – храм Покрова Пресвятой Богородицы (1888)
д. Еремичи – храм Вознесения Господня (1867)
д. Заречье – храм апп. Петра и Павла (1858)
г. п. Мир – храм Святой Троицы (1533–1550)

Сморгонский район
г. Сморгонь – храм Преображения Господня (2009)
д. Кевлы – храм иконы Божией Матери *Всех скорбящих Радость* (2009)
д. Крево – храм блгв. кн. Александра Невского (1854)
д. Михневичи – храм Покрова Пресвятой Богородицы

Ошмянский район
д. Гольшаны – храм вмч. Георгия Победоносца (1901)

SUMMARY

Helena Shatko

Campanology Research (based on historical materials from archives collected during visits to Orthodox churches around Grodno oblast of Belarus)

K**ey words:** bell, certification, bell fund, Orthodox church, church bell museum

The article is written based on the historic materials and research carried out during visits to Orthodox churches around Grodno oblast with the aim of certification of the preserved bells. Attached is the table of liturgical instruments that have preserved inscriptions of their single or numerous benefactors, fragments of artifacts and written records. In conclusion the author advances the initiative of founding the first museum of bell in the Republic of Belarus.

Вера Кондрашина
Звенигородский историко-архитектурный
и художественный музей, Звенигород, Россия

Дешифровка криптографического письма на большом Благовестном колоколе Саввино-Сторожевского монастыря середины XVII века в историко-культурном контексте

Ключевые слова: большой Благовестный колокол Саввино-Сторожевского монастыря, криптографическая надпись, расшифровка тайнописи

В кампанологии давно проснулся интерес к тайнописи, составленной царем Алексеем Михайловичем для двух Благовестников звенигородского Саввино-Сторожевского монастыря под Звенигородом. Если одна надпись, предназначенная для колокола 1652–1653 годов, сохранилась лишь в бумагах царя в приказе Тайных дел[1], то другая была помещена на 35-тонном Благовестнике, отлитом в 1667–1668 годах государевым пушечным и колокольным мастером Александром Григорьевым. Этот колокол, погибший в период немецкого наступления на Москву в 1941 году, был признан одним из самых благозвучных в мировой колокололитейной практике. В музейных собраниях есть несколько его фрагментов с тайным письмом. Статья посвящена рассмотрению дешифровки криптографической надписи в историко-культурном контексте, в хронологической последовательности, с привлечением не введенных ранее в научный оборот источников.

Первый этап дешифровки колокольной надписи пришелся на век просвещенного абсолютизма Екатерины II и деятельности выдающегося церковного иерарха митрополита Платона. Особое значение в истории изучения тайнописи имели снятые с нее копии. Самую раннюю копию нам удалось обнаружить в Научно-исследовательском отделе рукописей Российской государственной библиотеки[2]. Ценность ее заключается в том, что она восполнила лакуну в истории изучения тайнописи и стала точкой отсчета в этом процессе. Таким образом, мы узнали, что криптографическая надпись звенигородского колокола впервые была скопирована 26 ноября 1776 года наместником Саввинского монастыря иеромонахом Иеронимом. Выходец из малороссийских дворян, Иероним Загоровский (1741–1804), получил образование

1 Российский государственный архив древних актов (РГАДА), Фонд 27, Приказ Тайных дел., Опись 1, Д. 76.

2 Научно-исследовательский отдел рукописей Российской государственной библиотеки (НИОР РГБ), Фонд 218, Картон 749, Ед. хр. 20.

в Киевской академии, принял монашество в Киево-Печерской лавре, где с 1770 года состоял проповедником. По земельным делам Лавры он оказался в Москве, где был замечен митрополитом. Именно Платон стал инициатором расшифровки тайнописи на колоколе Саввино-Сторожевского монастыря. Обители он оказывал особое покровительство, намереваясь открыть в ней духовную семинарию, а иеромонаха Иеронима (управлял монастырем с мая 1775 по 28 марта 1779 г.) сделать ее префектом. В 1775 года Платон приветствовал в монастыре императрицу Екатерину II, обсудив с государыней не только открытие духовного учебного заведения, но и грандиозный проект перестройки монастыря в духе европейского классицизма, порученный французскому архитектору на русской службе Николаю Леграну.

К изучению тайнописи монастырского колокола, по инициативе митрополита Платона, был привлечен историограф и государственный советник Герхард Фридрих Миллер, получивший указание сверить текст Иеронима с надписью на колоколе. В июле 1778 г. он посетил Можайск, Рузу и Звенигород, что отражено в его знаменитых „портфелях”[3] Историограф лично встречался с наместником Иеронимом, а также, поднявшись на звонницу, сверил копии и оттиски тайнописи с ее оригиналом. Свой отчет он отправил для публикации в Академию наук в Санкт-Петербург.

В 1781 году указом Императрицы Екатерины II Звенигороду был дан герб, представлявший собой щит, разделенный на две части: верхнюю – Московский герб (Георгий Победоносец) и нижнюю, где в голубом поле был изображен Большой Благовестный колокол Саввино-Сторожевского монастыря. В описании герба было отмечено, что колокол вылит из меди и подписан по краю „неизвестными ныне литерами”[4].

Через три года в петербургском академическом журнале[5] появилась посвященная колоколу публикация на немецком языке библиотекаря Академии наук Бакмейстера. Он же снял начертания букв и выгравировал небольшое число экземпляров надписи (таким образом, она стала доступна читателям для изучения). Бакмейстер сравнивал звенигородский и знаменитый колокол в Эрфурте, утверждая, что звенигородский вдвое тяжелей. Исследователь сообщил также, что в ту пору никто не в состоянии был ни расшифровать, ни прокомментировать нижних строк колокольной надписи.

В эпоху Наполеоновских войн, Отечественной войны 1812 г. и Заграничных походов в обществе проснулся особый интерес к отечественным древностям и неразгаданной тайнописи Большого колокола. Центром ее изучения становится так называемый „Румянцевский кружок”. В этот период значительные усилия в дешифровке были предприняты Константином Федоровичем Калайдовичем. Он был не только историком и палеографом, но и замечательным филологом. Одним из первых он исследовал звуковой строй, грамматическую систему и лексику белорусского языка,

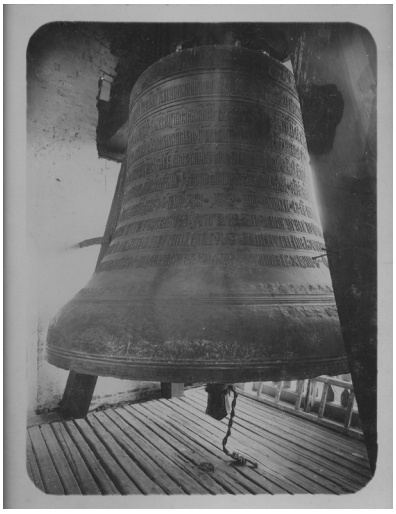
3 Российский государственный архив древних актов (РГАДА.), Фонд 199. Г.Ф. Миллер, Опись 1, Д. 362. Опись 2. Д.783.

4 В. А. Кондрашина, *Герб Звенигорода и Большой Благовестный колокол Саввино-Сторожевского монастыря*, Звенигород 2002.

5 Russisch Bibliothek zur Kentnis des gegenwartigen Zustandes des Literatur in Russland. B.IX. Stuck I–III. 1784, c. 210.

став автором краткого словаря и лингвистического исследования *О белорусском наречии*[6].

В августе 1809 года Калайдович посетил монастырь и сделал свой список с тайнописи, а в 1811 году в журнале „Русский вестник”[7] опубликовал статью, отметив, что часть надписи, помимо 6 верхних строк чистого и хорошего русского письма, начертана письмом неизвестным, дав его характеристику. Он отмечал, что тайнопись состоит из букв, похожих на греческие и латинские, „более или менее изуродованные”, а также литер, заимствованных из других языков и иероглифических знаков. Часть последней строки написана славянскими буквами, весьма мало искаженными, „которых смысла никаким образом узнать не можно”[8] Далее приведем текст Константина Федоровича:



Большой Благовестный колокол Саввино-Сторожевского монастыря. Дар монастырю царя Алексея Михайловича. Колокол отлит в 1667–1668 гг. государевым пушечным и колокольным мастером Александром Григорьевым. Погиб в 1941 г. Фотография П.К. Остроумова (Москва). Конец XIX в. Из собрания галереи „Феофания”

> Сей колокол более прочих и висит посреди колокольни, в него звонят по большим праздникам; он отлит чисто из обыкновенной колокольной меди, и по приличию в некоторых местах изображены на нем герб Российский орел и другие фигуры. Вокруг колокола начертаны две надписи: первая вверху, в 6 строках состоящая, изображена чистым и хорошим русским письмом, из которой видно, что сей колокол слит повелением царя Алексея Михайловича в 1667 г. 25 сентября, и что в нем весу 2125 пуд и 10 гривенок. А вторая снизу, в трех строках состоящая, начертана также чистыми, но совсем неизвестными письменами. Славные мужи Миллер и Бакмейстер давно обратили на нее внимание […] Засим известными буквами внизу изображено по-русски: лил мастер Александр Григорьев. Сего мастера известен нам другой колокол, находящийся в Симоновом московском монастыре, весом в 300 пуд, слитый в 1665 г., из надписи которого видно, что Александр Григорьев был государевым мастером.

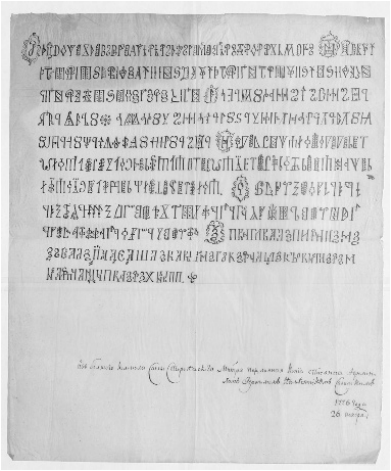
Калайдович предлагал разобрать тайнопись стенографическим способом, не сомневаясь, что она имела смысл, а не была просто шуткой колокольного мастера, как считал его оппонент, некто Саларев. Продолжить исследование Калайдовичу помешала „Гроза двенадцатого года”. Он вступил в Московское ополчение. Московский

---

6 К. Ф. Калайдович, *О бѣлорусскомъ нарѣчіи*, [в:] *Труды Общества любителей россійской словесности при Императорскомъ Московскомъ университетѣ*, ч. 1, Москва 1822.

7 К. Ф. Калайдович, *Историческіе замѣчанія о древности Звенигорода и надписи въ Саввинскомъ Сторожевскомъ монастырѣ*, „Русскій вѣстникъ” на 1811-й годъ, ч. XIV (4), 1811, с. 103–115.

8 Ibidem.



Копия криптографической надписи на Большом Благовестном колоколе Саввино-Сторожевского монастыря под Звенигородом, снятая 26 ноября 1776 года иеромонахом онимом. РГБ. Ф.218. К.749. Ед.хр.20

дом Калайдовичей вместе с богатейшей библиотекой сгорел в пожаре 1812 года.

В послевоенные годы Калайдович близко сошелся с вице-канцлером графом Николаем Петровичем Румянцевым, основателем знаменитого древлехранилища – Румянцевского музея и библиотеки, и историком Николаем Михайловичем Карамзиным, бывавшим в Звенигороде и интересовавшимся звенигородской историей. Граф Румянцев в 1817 году финансировал экспедицию К. Ф. Калайдовича и сотрудника Московского архива МИД П.М. Строева в подмосковные монастыри. Основная работа была проведена Павлом Михайловичем Строевым. Не без иронии Калайдович отмечал, что его друг и коллега был одновременно начальником, секретарем и писарем этой экспедиции[9]. От архивов Саввинского монастыря канцлер ожидал многого. Условием их изучения была полная конфиденциальность. В итоге граф Румянцев оправил П. М. Строеву благодарственное письмо, отметив, что тот в полной мере оправдал его доверие. Однако, Калайдович полагал, что звенигородские разыскания оказались бесплодными, и сетовал, что его коллега не снял вернейшим способом колокольную надпись, поскольку все три существовавшие списка, в том числе и его собственный, по его словам, никуда не годились[10].

Криптографическая надпись на звенигородском колоколе была дешифрована только в 1822 году, спустя 45 лет после снятия с нее первой копии архимандритом Иеронимом. Открытие совсем в духе времени – в сентябре того же 1822 года французский востоковед, основатель египтологии Жак-Франсуа Шампольон (1790–1832) завершил дешифровку египетской иероглифической письменности. Удивительное совпадение – тем же 1822 годом датировано единственное посвященное Саввино-Сторожевскому монастырю стихотворение Александра Сергеевича Пушкина: „На тихих берегах Москвы/ Церквей, венчанные крестами,/ Сияют ветхие главы/над монастырскими стенами./ Кругом простерлись по холмам/вовек не рубленые рощи,–/ Издавна почивают там/ Угодника святые мощи”. Большую часть загадки колокольной надписи удалось разгадать дилетанту – штаб-ротмистру Михаилу Сергеевичу Скуридину[11]. Правда, большую литературу он любил и хорошо знал. В 1819–1820 годах Скуридин общался с молодым Пушкиным в Петербурге в доме Всеволожского („Зеленая лампа”), куда

9 К. Ф. Калайдович, *Письма къ Строеву П. М. 1817–1818 гг. Научно-исследовательский отдел рукописей Российской государственной библиотеки (НИОР РГБ)*, Фонд 291, Папка 2249, Ед. хр.19.

10 Н. Барсуков, *Жизнь и труды П.М. Строева*, Санктпетербургъ 1878, с. 36.

11 И. И. Срезневский, *Замѣчанія о русскомъ тайнописаніи*, Санктпетербургъ 1871, с. 6.

ввели его армейские сослуживцы. Он был подписчиком многих литературных журналов, состоял в переписке с поэтом Василием Андреевичем Жуковским, сам печатался в „Северной пчеле". Нам посчастливилось найти сведения о Скуридине в рукописном отделе Российской государственной библиотеки, где хранятся письма его к Гоголю, стиль и язык которых свидетельствуют о ярком литературном таланте профессионального военного. В письме его к Н. В. Гоголю от 25 июля 1850 г. читаем:

> Черкнуть Вам, Николай Васильевич, только стоило мне словечко доброе, а мне очима своима такую благодать узрети и – стало на душе светлее. Что это за диковина: вот так и тянет к благочестивому. А сам грешен окаянный и неисправимый? […] Да отчего же душою к Вам влекусь? Кто объяснит эту несообразность? Не я. Разве Вы. Ученым и книги в руки. Я ж пока твержу с Шекспиром: много есть в мире такого, что и не снилось нашим мудрецам…
> Может быть на смертном одре, если не разом скосит, очнусь и я, прозрю и повторю слова умирающего Великого Петра: верую, Господи, помози моему неверию…
> Мне сдается, так нас и судить будут: вас, ясновидящих – строго; меня, слепорожденного – милосердо… В народе ходит молва, что Вы и 2-ю часть мертвых душ кончили. Нетерпеливо ждут выпуска в свет… Потешьте, душенька: повернитесь попроворнее…Спрощевайте! Храни Вас Бог. Как Вы приедете в Питер, по обещанию Вашему, с мертвыми душами, и окажется, что уже и моя душа мертва, то помяните меня словами скропанной мною для себя эпитафии: Повесой жил, повесой умер: он из повес был первый нумер[12].

Несмотря известный ныне полный послужной список штаб-ротмистра, Скуридин и по сей день остается фигурой загадочной. Он разобрал 2-ю, 3-ю, 4-ю и 5-ю строки тайного письма, а его командир – генерал-лейтенант князь Павел Петрович Лопухин дешифровал шестую строку. Важно отметить, что оба они были участниками Отечественной войны 1812 года и Заграничных походов, и отличились во многих сражениях.

Первая строка тайнописи была дешифрована хранителем рукописей Публичной библиотеки в Санкт-Петербурге Александром Ивановичем Ермолаевым (1780–1828), который занимался как теорией, так и историей тайнописи[13]. Ранняя смерть не позволила ему завершить сохранившееся в Национальной библиотеке (СПб) исследование о криптографических надписях, которое открывается примерами из Библии. Чрезвычайно ценным был его собственноручный список, поскольку, помимо занятий археографией и археологией, он был профессиональным художником, обучавшимся в Императорской Академии художеств. Ермолаев входил в Румянцевский кружок. Он много путешествовал, собрав немало древних рукописей. Именно в опубликованном письме Ермолаева коллеге Александру Христофоровичу Востокову от 26 января 1822 года сообщался факт дешифровки колокольной надписи М. Скуридиным, князем П. Лопухиным и им самим[14].

---

12 НИОР РГБ, Фонд 74, Картон 8, Ед. хр. 63, л. 1–3.

13 Российская Национальная библиотека, Фонд 1381; А. И. Ермолаев, Ед. хр. 18 [Тайнописание]. Статья [не окончена], Автограф. [1810-е], 4 л., Ед. хр. 19. [Тайнописание], Материалы к работе, Автограф., Б.д. , 24 л.

14 Письмо опубликовано в кн. И. И. Срезневский, *Замѣчанія*..., с. 6.

При этом Ермолаев отмечал наличие в тайнописи 6 самостоятельных строк, каждой – со своим ключом, которые при литье заняли три строки на поверхности колокола. Ермолаев чрезвычайно высоко оценил криптографическую надпись на монастырском колоколе, и определили ее как творение царя Алексея Михайловича. Он первым задался вопросом о том, что побудило царя к ее употреблению. Предположил, что видимая всем, она могла быть как средством против колдовства и чародейства, так и личной молитвой „раба Христова царя Алексея".

Самое важное в тексте расшифрованной надписи – посвящение царем Алексеем Михайловичем своего подарка колокола-гиганта Благовестника своей любимой резиденции Саввино-Сторожевскому монастырю, по словам царя, „от любви своея душевныя и от сердечного желания".

Наконец, приведем полный текст расшифрованной тайнописи:

> Изволением Преблагаго и Прещедраго Бога нашего, и заступлением милостивыя заступницы Пресвятыя Владычицы нашея Богородицы, и за молитв отца нашего и милостиваго заступника преподобнаго Саввы чудотворца, и по обещанию, и по велению раба Христова царя Алексия, и от любви своея душевныя и от сердечнаго желания, слит сей колокол в дом Пресвятыя Богородицы, честнаго и славнаго Ея Рождества и великаго и преподобнаго отца нашего Саввы чудотворца, что в Звенигороде нарицаемый Сторожевский[15].

SUMMARY

Vera Kondrashina

Deciphering of the Cryptographic Letter on The Big Noble Bell of The Savvino-Storozhevsky Monastery of the Mid – 17th-century in Historical-Cultural Context

Key words: the Big Noble Bell of the Savvino-Storozhevsky Monastery, cryptographic message, deciphering of a secret code

The report illustrates the history of deciphering of the message cast on an epic artefact – the Big Noble Bell of the Savvino – Storozhevsky Monastery in 1667–1668. Through introduction of the earliest secret code into the scientific language the author bridged the gap in the history of cryptography. Review of the material in the historical and cultural context enables the author to talk about a few key milestones in deciphering secret code, its relation to Rumyantsevsky club, one of the founders of the Belarusian philology by K. F. Kalaidovich.

15 С. Смирнов, *Историческое описаніе Саввина Сторожевскаго монастыря*, Изд. второе исп. и доп. Москва 1860. Репринтное издание. Издательский отдел Саввино-Сторожевского ставропигиального мужского монастыря, 2007, с. 50.

Либертас Климка
Литовский эдукологический университет, Литва

Мифология колокола (по балтийскому материалу)

Ключевые слова: колокол, литовский фольклор, народные верования, сказания

Колокол – символическая связь между небом и землей; благовестом он призывает на молитву, на духовное сосредоточение. Ликующе и восторженно колокола звучат, отмечая важнейшие годовые церковные праздники, ингресы высочайших духовных лиц, государственные памятные даты. Во время похорон удары колокола – словно шаги траурной процессии, они монотонно и торжественно гласят: „Душа в небо, тело – в землю...". Как известно, в колокол звонят и во время пожара, наводнения, и в случае нападения врага, – любого большого несчастья[1]. В католических костёлах Литвы принято звонить колоколами трижды в день, напоминая о молитве Ангел Господа Бога. Как следует из работы историка религии проф. Альфонса Мотузаса Практика народной набожности в Литве, эта традиция была введена в 1636 году епископом Юрием Тышкевичом (1595–1656)[2].

Вообще волшебные звуки колокола знаменуют сакральное время, обращая мысли верующих от обыденности к вечности. Звон церковными колоколами – сложное и многоплановое культурное явление, включающее множество духовных аспираций. В материальном смысле колокола – ценные памятники технологии, истории, искусства и даже письменности[3].

Знаменитый литовский писатель и философ Вилюс Видунас (Vilius Storosta-Vydūnas, 1868–1953) о значении звуков колокола оставил такое образное высказывание: „Когда раздается звук колокола деревенского костёла, пахарь в поле останавливает свою лошадку, выпрямляет спину, перекрещивается; его мысли обращаются к Богу [...] И даже дети тогда оставляют свои забавы [...]" (перевод с литовского автором статьи)[4].

---

1 H. Thurston, *Bells*, [в:] *The Catholic Encyclopedia*, т. II, London 2003, с. 36.
2 A. Motuzas, *Katalikų liaudies pamaldumo praktikos Lietuvoje*, Kaunas 2004, с. 21.
3 M. Brensztejn, *Zarys dziejów ludwisarstwa na ziemiach b. Wielkiego Księstwa Litewskiego*, Wilno 1924, с. 9.
4 V. Vydūnas, *Žmonijos kelias*, Raštai, t. 2, Vilnius 1991, с. 94.

Религиозная функция колокола известна ещё из дохристианских времен[5]. Издавна люди верили, что металлический звук имеет магическую силу рассеять чары, отпугнуть демонов. В народных верованиях одна из важнейших функций колокола – рассеять грозовые тучи, спасать от удара грома, останавливать распространение эпидемий. Для этих целей применялся особенный способ звона – ударяя только в одну сторону колокола. Как известно, обычный способ звона в западноевропейских костёлах – раскачиванием колокола.

В литовском фольклоре звук колокола сопоставляется с громом. Особенно это ясно видно из загадок; там один из синонимов языческого бога Перкунаса (славянского Перуна) – Дундулис, слово от звукоподражания[6]. О семантической связи грома с ударами колокола говорится и в историографических источниках. Например, так утверждает автор XVI в. Иоан Ласицкий в своей знаменитой книжке по балтийской мифологии О жмудских богах, называя божество Варпулисом, от литовского слова „варпас" – колокол[7].

О мифологической значимости колокола, его роли в жизни общества свидетельствует множество поговорок в народной речи. К примеру: „Чёрный петух на заборе сидит, его хвост до земли, голос до небес", „Заржал конек с конопляным хвостом на высокой горе", „Цингу-лингу на высокой горе, голова из серебра, хвост из конопли", „На горе железный волк с пробитой головой, а хвост у него из конопли; он очень жалобно воет, людей из округи зовёт". Конечно, в дословном переводе невозможно передать красоту звучания речи... Кстати, образ волка, закованного в доспехи – из известной легенды об основании столицы Литвы Вильнюса.

Очень интересные заметки о народных верованиях, связанных с колокольным звоном, оставил историк, лютеранский священник Пауль Эйнхорн (Paul Einhorn, ?–1655), который жил и трудился душеспасением на земле племени куршей (это территория между Литвой и Латвией). В своей книжке Порицание язычества и ничтожных предрассудков, изданной в 1627 году, он записал такой текст:

> Странными выглядят те особенности и свойства, которыми местные люди наделяют костёльные колокола. Если с кем-либо приключается какое-то несчастье или просто беда, он может в ближайшее воскресенье или в день церковного праздника, когда звонят колоколами, стоя у звонницы высказать громко, что же с ним произошло. Люди верят, что это как-то помогает избавиться от последствий беды. А если воры у хозяина что-то украли, такое оглашение у звонницы помогает выявить виновника. Мало того, если кому-то предъявлено обвинение в злодеянии, а он невиновен, может оправдываясь стоя под колоколами клятвенно подтвердить свою непричастность к преступлению.

5 M. Kovačič, *The Bell and Its Symbolic Role in Slovenia*, „Tautosakos darbai", № XXXII, 2006, c. 108.

6 J. Balys, *Perkūnas lietuvių liaudies tikėjimuose*, „Tautosakos darbai", № III, 1937, c. 192.

7 J. Lasicii, *De diis samagitarum caeterorumque sarmatarum et falsorum christianorum*, Vilnius 1969, c. 21, 41–42.

> Имеется и плохая сторона обычая: если кто-то имеет злобу на соседа, может во время звона послать ему проклятие[8].

Следует заметить, что обычай клятвы под колоколом в средневековье был известен также и в других европейских странах.

В наше время этнографы похожие деяния и веру в их успех зафиксировали в южной части Литвы[9]. Якобы можно отомстить своему обидчику таким образом: во время звона к канату колокола надо привязать мешочек с несколькими монетами, тогда мысленно послать плохое пожелание или даже порчу, болезнь тому, на кого имеется обида. В северной части Литвы жители деревень ещё помнят бытовавший обычай оглашать пропажу или воровство, стоя у звонницы, во время звона.

В прежние времена каждый церковный приход на Литве не жалел средств на приобретение хорошего колокола, чтобы его звук был бы слышим как можно дальше. А над соседями можно и посмеяться, подражая звукам ихнего колокола. Краевед Вилюс Калвайтис (1848–1914) немало таких подражаний собрал в конце XIX в. в западной части Литвы; они опубликованы в 1910 г. в его книжке Клеть литовских имен[10]. Звуки колоколов передразниваются, например, такими словами: „Лапти, сапоги!", „Тряпки, лохмотья!", „Днём спи, ночью рыбачь!", „Режь хлеба, налей борща, побольше, побольше!" Но и серьёзную заповедь в звуках колокола можно услышать: „Станьте, братья, на стражу родины", „Бог своей рукой небо над Литвой открывает".

Нередко крестьяне и дома у себя имели небольшой колокольчик, освящённый в костёле. Этнографы зафиксировали несколько разных случаев его применений. Повсеместно и почти до наших дней в деревнях бытовал обычай обходить хозяйство, позванивая колокольчиком при приближении грозного облака грозы. В северо-восточной части Литвы в день св. Франсиска (4-ого октября) с колокольчиком обходили озимые поля, чтобы в будущем году предохранить их от града[11]. Пчеловоды верили, что рой пчёл далеко не улетит, услышав звон такого колокольчика. И еще одна исключительная функция колокольчика: в некоторых местностях им звонили у смертного одра, якобы отгоняя злых духов от умирающего и облегчая ему путь в потусторонний мир. В этом случае колокольчик называли „легкой смерти"[12]. Люди верили, что душа человека после его смерти отделяется от тела только тогда, когда зазвонят костёльные колокола[13].

---

8 P. Einhorn, *Wiedwerlegunge der Abgotterey und nichtigen Aberglaubens. Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai*. III, Vilnius 2003, c. 590–591. Перевод с немецкого автором статьи.

9 N. Marcinkevičienė, *Blogio linkėjimai pasitelkus dievą: šaltiniai ir komentarai*, „Liaudies kultūra", 2006, Nr. 6 (111), c. 84.

10 V. Kalvaitis, *Prūsijos lietuvių dainos*, Tilžė 1905 (Факсимильное издание, Vilnius 1998), c. 524–526.

11 A. Vyšniauskaitė, *Mūsų metai ir šventės*, Kaunas 1993, c. 116.

12 A. Vyšniauskaitė, P. Kalnius, R. Paukštytė-Šaknienė, *Lietuvių šeima ir papročiai*, Vilnius 2008, c. 485.

13 J. Balys, *Mirtis ir laidotuvės. Lietuvių liaudies tradicijos*, Silver Spring 1981, c. 41.

В народных сказаниях звуки колоколов слышны из под земли замковых гор; они отзываются костёльным колоколам в воскресный полдень[14]. Также очень популярный сюжет других сказаний – утонувшие в озёрах или реках колокола, когда их везли на плотах или по льду. Возможно, это отзвуки исторических событий, – ведь колокола снимались с башен, чтобы их металл использовать как сырье для военной амуниции[15]. Или же эти сказания отражают когда-то бывшее противостояние между религиозными конфессиями – католической и протестантской. Поэтому и спасти их, выудить из глубин якобы могут только духовные лица, с применением церковных обрядов.

Символика колокола широко использовалась на историческом пути национального самосознания. „Варпас" – журнал, основанный в 1889 году лидером народного возрождения Винцасом Кудиркой (V. Kudirka, 1858–1899) и выпускаемый его сподвижниками до 1906 г. Под этим же названием в городе Шауляй в 1908 году было основано общество культуры, сыгравшее видимую роль при восстановлении независимости Литвы. Мотив колокола не раз в своих произведениях использовал гениальный литовский художник и композитор Микалоюс Константинас Чюрленис (1875–1911). В городе Каунас на башне музея Витаутаса Великого имеется колокол Свободы, отлит в США в 1918 г. на средства выходцев из края. Его звуки раздаются 16 февраля, в день независимости Литвы, в этом году отмечаемой в сотый раз.

SUMMARY

Libertas Klimka

Mythology of the Bells (on the Baltic material)

Key words: Church bells in Lithuania, Lithuanian folklore, mythology, tales, customs, imitation of bell tolling.

The church bells are valuable monuments of technology, arts and history. Lithuanian folk traditions are related to the faith in the miraculous power of the bells' sound. In the villagers' beliefs, such bell ringing functions are discussed, like: dispersing stormy clouds, protection against lightning strike, preventing epidemic proliferation. Sources of such beliefs reach back to mediaeval culture and relics of the Baltic tribes' mythologies. Topic of the national legends relates to bell submerged in the lakes' depths and those lost in the mounds – these tales are possibly reflections of actual historical events.

14 B. Kerbelytė, *Lietuvių liaudies padavimai*, Vilnius 1970, c. 158–159.

15 *Lietuvių liaudies padavimai, sud. Norbertas Vėlius*, Vilnius 2010, c. 186–192.

Krzysztof Maciej Kowalski
Uniwersytet Gdański

Prałat Florian Oberchristl i jego fundamentalna książka o kampanologii diecezji Linz z 1941 roku

Słowa kluczowe: kampanologia, dzwony, inskrypcje, Austria

Celem niniejszego artykułu jest przybliżenie polskiemu czytelnikowi sylwetki austriackiego kampanologa Floriana Oberchristla (4 V 1876 – 11 IX 1951), kanonika katedralnego diecezji Linz, i jego fundamentalnej książki o tamtejszych dzwonach.

Florian Oberchristl jako historyk sztuki dał się poznać z takich opracowań jak: *Der gotische Flügelaltar und die Kirche von Kefermarkt* (1904), *Der Linzer Dom* (1948) i *Der Kefermarkter Flügelalter* (1949). W latach 1922–1927 działał jako wydawca i redaktor czasopisma „Christliche Kunstblätter". W swojej twórczości koncentrował się głównie na artefaktach kampanologicznych własnej diecezji, leżącej w granicach Górnej Austrii (Oberösterreich).

Oberchristl zasłynął przede wszystkim pracami z zakresu kampanologii historycznej, spośród których na pierwszy plan wysuwa się fundamentalna, niemal osiemsetstronicowa (784 ss.) książka *Glockenkunde der Diözese Linz*, wydana w Linzu w 1941 roku (il. 1). Należy jednak pamiętać o jego mniejszych pracach kampanologicznych: 1. *Zur Glockenablieferung*. „Linzer Volksblatt", 1916, nr 236, 242; 2. *600jähriges Jubiläum der St. Florianer Glocken*, „Christliche Kunstblätter", 1915; 3. *Glocken*, „Heimatgaue", 1923, 91, 382; 4. *Glockenwanderungen*, „Heimatgaue", 1925, 57; 5. *Die Glocken der Stadtpfarrkirche zu Linz*, „Linzer Volksblatt" 1924, nr 93; 6. *Glockenkunde der Pfarre Aigen*, „Mühlviertler Beiträge", H. 12, 105; 7. *Glockenkunde der Pfarre Weyer*, Beilage zur „Steyrer Zeitung", 17 Jänner 1932; 8. *Von unseren Türmen und Glocken*, „Österreichischer Volkskalender" 1935), 143 (Mit Verzeichnis der ältesten Glocken des Landes – z wykazem najstarszych dzwonów na terenie kraju [Górnej Austrii]); 9. *Der Krieg und die Glocken*, „Linzer Volksblatt", Beilage 1917, nr 19; 10. *Von der Kirchenglocken* [in:] Pesendorfer, *Oberösterreich im Weltkriege*, 225; 11. *Glockenstudien*, „Christliche Kunstblätter", 1918.

Manuskrypt księgi kampanologicznej został ukończony w 1937 roku. Powstawał przez 20 lat w wolnym czasie autora. Na stronie tytułowej znalazła się informacja, że praca została przygotowana na zlecenie Ordynariatu diecezji Linz. Diecezja Linz składała się z 39 dekanatów i ok. 470 parafii.

Pierwsza części pracy obejmuje obszerny trzystronicowy spis treści, następnie spis wspólny nazwisk, miejscowości i rzeczy, oraz poprawki (strony oznaczone rzymskimi

cyframi). Część zasadniczą książki (strony oznaczone arabskimi cyframi) otwiera wykaz skrótów, dołączony do pierwszego rozdziału.

Pobieżny nawet przegląd *Kampanologii diecezji Linz* wskazuje, że autor zdecydował się na nadanie jej niemal kryptologicznego charakteru, używając licznych skrótów, by osiągnąć zwartość tekstu i oszczędzić papier. Wśród skrótów można wymienić: G (Gießer, Guß; odlewnik, odlew), Gl (Glocke; dzwon), K (Kirche; kościół), Pfr (Pfarrer; proboszcz). Następnie skróty typu: Is (Inschrift auf Glocke, napis na dzwonie), Kb (Kronbogen, an denen die Glocke aufgehängt ist; kabłąki korony, na których dzwon jest zawieszony). Wreszcie skróty bardziej rozbudowane, m.in. SD (Schlag-Dicke, Dicke der Glocke am Schlag; grubość dzwonu w miejscu uderzenia), czy S (Schlag der Glocke, die Stelle, wo der Schwengel auschlägt; uderzenie w dzwon, miejsce w które uderza serce). Bez zastosowania skrótów objętość tej publikacji, wynosząca 736 stron i 48 tablic z ilustracjami, znacznie by wzrosła. Praca została opatrzona bogatym wykazem literatury przedmiotu.

We wprowadzeniu (oznaczonym jako rozdział drugi) F. Oberchristl przedstawił cztery zagadnienia: [1] *I. Glocken-Aktion vom 27. September 1916 bis 25. Mai 1917*, [2] *II. Glocken-Aktion vom 29. November 1917 bis 12. April 1918*, [3] *Glocken-Ablieferung*, [4] *Stifte und die inkorporierten Pfarren*, związane z akcjami dzwonów przeznaczonych na cele wojenne, pierwszą od 27 września 1916 roku do 25 maja 1917 roku i drugą od 29 listopada 1917 roku do 12 kwietnia 1918 roku, przelewaniem dzwonów i fundacjami oraz parafiami inkorporowanymi.

Najobszerniejsza jest trzecia część pracy, czyli *Dzwony kościelne według parafii ułożonych alfabetycznie* (*Die Kirchenglocken nach den Pfarren alphabetisch geordnet*). W tym ponad 600-stronicowym rozdziale znalazły się opisy wszystkich przebadanych dzwonów i ich historie (s. 20–624).

Na początku opisu każdej miejscowości znajduje się data najstarszej wzmianki o niej. Przykładowo, dla Kirchbergu im Mühlkreis, dek. Altenfelden był to rok 1256, parafię założono zaś w 1411 roku. Jako pierwszy z 10 opracowanych dzwonów z Kirchbergu znalazł się Zwölferin – o dolnej średnicy 105 cm, wadze 600 kg, tonie fis i dacie odlewu 1699 (il. 2). Na szyi dzwonu został umieszczony napis: „Joannes Pihlippus (!) S(acri) R(omani) I(mperii): princeps Eps (episcopus) Passav(iensis) Comes de Lamberg, anno MDCXCIX". Następne cztery dzwony miały imiona: Ave Glocke, Die Kleine Glocke, Sterbe Glocke i Wandlungs-Glocke i były podobnie opisane. Te same informacje zamieścił Oberchristl w opisie następnych pięciu dzwonów, które wykonano już po pierwszej wojnie światowej, w latach 1921 i 1927. Zwölferin był największym dzwonem – rozbrzmiewał w kościołach przeważnie o 7.00, 12.00 i 17.00 (w lecie o 18.30).

W rozdziale czwartym, poświęconym ludwisarzom i ich dziełom (*Die Glockengießer und ihre Werke*), zamieszczono trzy listy z alfabetycznym spisem 164 ludwisarzy, uwzględniając 33 miejscowości, w których pracowali, oraz wykaz 6 rzemieślników, których miejsce pracy nie było znane.

Część piąta o dzwonach i wieżach *(Von Glocken und Türmen*) składa się z następujących podrozdziałów: [1] *Glockenguß* (odlew dzwonów); [2] *Die Glockenspeise*

(Glockenmetall; spiż); [3] Die *Vorbereitungsarbeit* (praca przygotowawcza); [4] *Die Form* (forma); [5] *Der Schmuck* (ozdoba); [6] *Verzierung* (dekoracja); [7] *Die Inschriften* (napisy); [8] *Bilder und Friese* (obrazy i fryzy); [9] *Die Kronbögen* (kabłąki korony); [10] *Die Glockenschwengel* (serce dzwonu); [11] *Das Gewicht, große Geläute, große jetzige Glocken* (waga, wielkie zespoły dzwonów, wielkie współczesne dzwony); [12] *Stimmung* (strój muzyczny); [13] *Spender, Kosten* (składki, koszty); [14] *Glockenprüfung* (muzykologiczne przesłuchanie dzwonu); [15] *Glockenweihe* (poświęcenie dzwonu): [16] *Die Behausung der Glocken* (przechowywanie dzwonów)[1]; [17] *Die Glockenstube* (izba dzwonu); [18] *Der Glockenstuhl* (jarzmo dzwonu); [19] *Glockenseile* (sznury dzwonów, którym autor poświęcił stosunkowo dużo miejsca – zwrócił uwagę, że są za długie i niedopasowane do wagi dzwonów); [20] *Glockenrecht* (prawo dzwonów); [21] *Elektrische Läutwerke* (napędy elektryczne); [22] *Turm-Uhr* (zegar wieżowy).

Szósty rozdział pracy zawiera opracowanie napisów nadzwonnych (*Glocken-Inschriften*), a wraz z nim wiele szczegółowych zagadnień. W pierwszym podrozdziale tej części (*Allgemeines zu den Glocken-Inschriften*) są to m.in. w sekcji:

[2] *Worttrennungszeichen* (dywizory, przerywniki), takie jak: krzyż, krzyż ukośny, krzyż kotwiczny, krzyż w okręgu, rozeta, gwiazdka, gwiazdy: pięcioramienna, sześcioramienna i ośmioramienna, moneta, łuk i strzała, wieniec, tarcza z lilią, koniczyna, kwiaty i zwierzęta: sarna, jeleń, psy, lis, lew. Mistrz Jorg w funkcji przerywników umieszczał także takie przedstawienia jak *Chusta św. Weroniki*, wizerunki św. Jerzego i św. Krzysztofa;

[3] *Eingravierte Inschriften* (inskrypcje wyryte) – należały do rzadkości (m.in. wyryte określenia wagi dzwonu oraz dwukrotne zastosowanie farby w napisie i obrazie, wykonane być może przez ludwisarza);

[4] *Schreibfehler* (błędy w tekście). Oberchristl podkreśla, że pomyłki rzadko zdarzają się w napisach nadzwonnych – jako nieliczne przypadki wskazuje następujące napisy: „Gutdedige Birgrschaft in Aldham" (Altheim); „Cerprost" (Zechpropst, Sankt Georgen b. O.); „Drinidas", powinno być „Trinitas" (Weng); „Gudeter" (Guttäter – Wernstein) najdłuższy przykład, to: „[...] bitren Dott die ganse Welt erleset [...]; leid statt läutet" – Stiftskirche St. Florian;

[5] *Abkürzungen* (skróty). Do głównych skrótów w inskrypcjach nadzwonnych autor zaliczał opuszczenia liter w datacjach zapisanych w rzymskiej chronologii, a więc daty pozbawione litery m – oznaczającej tysiąc: ccci = 1431 (Mauthausen);

[6] *Inschriften-Rätsel* (zagadki w napisach). Ciekawe, że Oberchristl za główne zagadki inskrypcyjne uważał inicjały fundatorów dzwonów, którzy po latach zostali zapomniani. Uważał za nie także pojedyncze litery okalające herby szlacheckie;

1 W tym miejscu jako przykład objaśnienia jednego z punktów zostały podane wysokości kościołów w diecezji Linz: od 8 m we Friedburgu, do kilku naprawdę wysokich, ponad sześćdziesięciometrowych wież: 61 m: Nußbach, 62 m: Frankenburg, 63 m: Gampern, 64 m: Eberstalzell, 64½ m: Pöstlingber, 64: Sankt Wolfang, 65; Zell a.Pr.; 67 m: Freistadt, Grieskirchen; 68 m: Bad Ischl, St.Georgen i. A., Kallham; 70 m – Wels, Stadtpfarrkirche; 71 m: Kirchdorf a. Kr., 72 m: Eferding, Eggelsberg, Garsten (Türme); 73 m: Ried i. I.; 78 m: Schwanenstadt; 79½: Vöcklamarkt; 80 m: Stiftskirche St. Florian (2 Türme), Steyr, Stadtpfarrkirche; 96 m: Braunau; 134, 80 m: Linz, Dom.

[7] *Is über die Bestimmung der Kirchen Glocken* (napisy wyjaśniające przeznaczenie dzwonów). W tej części poświęconej przeznaczeniu dzwonów Oberchristl wyróżnił interesującą kategorię napisów monologicznych: „En ego campana non signo tibi vana, ignem, guerram vel festum seu funus honestum" („Oto ja dzwon, oznajmiam ci nie to, co bez znaczenia, lecz pożar, wojnę albo święto czy też ceremonię pogrzebu") (Mattighofen 1450); „Funera plango, fulgura frango, Sabbata pango" („Pogrzeby opłakuję, pioruny łamię, święta sławię") (Haslach); „Nuntio festa preces populis et nubila findo. Fatha canens lethi [a] plebe reposco preces" („Oznajmiam święta, modlitwy ludziom i rozdzielam chmury. Zwiastując nieszczęście śmierci, domagam się modlitw od ludu") (St. Wolfgang 1770); „Vivos voco, mortuos plango, fulgura frango" („Zwołuję żyjących, zmarłych opłakuję, błyskawice łamię") (Frankenmarkt); „Vox ego sum vitae, voco vos orate, venite" (Jestem głosem życia, wzywam was, módlcie się, przybywajcie") (Puchenau); „Zu Gottes Ehre läut't man mich // Die Lebenden berufe ich.// Blitz und Donner vertreibe ich" („Na chwałę Boga się dzwoni, wołam żyjących, przepędzam błyskawicę i burzę" (St. Agatha); „Zu Gottes Ehre floss ich, // Die Lebendige berufe ich, Die Toten begleiche [begleite ?] ich. Donner und Blitz vertreibe ich" („Na chwałę Boga zostałem odlany, żywych zwołuję, umarłych odprowadzam, burzę i błyskawicę przepędzam"). (Braunau 1753).

Drugi podpunkt szóstej części to opracowanie napisów specjalnych na dzwonach (*Spezielle-Glockeninschriften*). Poniżej zostaną one pokrótce omówione.

[1] Tekst o znaczeniu kabalistycznym: AGLA (kilkakrotnie). W wyrazie AGLA mieszczą się właściwie cztery wyrazy: „Atha Gibbor Leolam Adonai", które w języku niemieckim brzmią: „Du bist stark in Einigkeit, Herr", a w polskim – „Ty, Panie, jesteś potężny na zawsze". Oberchristl bardzo słusznie wskazał na podobieństwo dzwonów i pierścieni oraz urządzeń przeciwpożarowych jako nośników tego tekstu.

[2] „Ananisapta" na dzwonie w Dimbach, dzwon wielki z 1505 roku o średnicy 113 cm i wadze 1013 kg. Napis majuskułowy na szyi: „IHS SANTA MARIA ANNA MARIA GRACIA ANNO DOMINI 1505 SANTA MARIA ORA PRO NOBIS", napis majuskułowy na płaszczu: „+ CASPAR + WALTHASAR[!] + MELCHIOR, O SANCTE JOHANNES ORA + TETRAGRAMATHON ANANISAPTA SANCTE DEUS SANCTE FORTIS SANCTE ET IN MORTALIS MISERERE NOBIS" – (tablica 11, nr 1 i nr 6 inskrypcja na szyi i plakieta św. Jana Ewangelisty z herbem i plakiety z Madonną z tarczą herbową);

[3] *Tetragrammaton* (powyżej przykład);

[4] *Geschichtliche Daten* (Informacje historyczne). Inskrypcja na największym dzwonie nr 1 w Sierning informuje o przerażającej epidemii ospy (Blattern-Epidemie) w 1887 roku (neogotyckie litery na szyi: „Gegossen von J. M. Peteler im Steyr 1889" i na płaszczu: „In honorem St. Sebastiani et in memoriam horribilis morbi variolarum temporis 1887 devoti parochiani Siernigenses voluntariis collectis me extruxerunt" („Na chwałę św. Sebastiana i na pamiątkę epidemii ospy w 1887 wierni parafianie miejscowości Sierning sprawili mnie dzięki wolnym datkom");

[5] *Marien-Inschriften* (inskrypcje maryjne). Ten rodzaj inskrypcji należy do najbardziej rozpowszechnionych w diecezji. Najwięcej dzwonów, bowiem ponad 75, otrzymało

inskrypcję z tekstem *Pozdrowienia Anielskiego*: „Ave Maria, gratia plena Dominus tecum", wiele z zawołaniem – „Maria hilf aus aller Not" („Mario, pomóż nam w biedzie").

[6] *Floriani-Inschriften* (inskrypcje św. Floriana). Św. Florian jest patronem Górnej Austrii. Na terenie diecezji Linz zachowało się ponad 50 dzwonów o tym imieniu, z inskrypcją przeważnie: „H. Florian, bitte für uns" („Św. Florianie, wstaw się za nami") lub „Bitt für uns hl. Florian, daß uns das Feuer nicht schaden kann" („Módl się za nami św. Florianie, żeby pożar nam nie zaszkodził");

[7] *Inschriften auf den Zügen-und Sterbe Gl* (dzwony na czas konania i śmierci);

[8] *Inschriften auf Wetterglocken* (inskrypcje na dzwonach chroniących przed burzami"), na dzwonach przede wszystkim z XVIII wieku: „Von Blitz und Ungewitter erlöse uns, o Herr – A fulgure et tempestate libera nos Domine" („Przed piorunem i burzą, chroń nas Panie").

Trzecią część szóstego rozdziału (*Übersetzung lateinischer Is, die wiederholt auf Gl vorkommen*) zajmują tłumaczenia łacińskich inskrypcji, które przywoływano na dzwonach. Niestety, nie zostały wskazane dzwony, na których występowały łacińskie sentencje i inne inskrypcje! Oto trzy wybrane przykłady, poświęcone Krzyżowi: „Crux ave, spes unica – Kreuz, sei gegrüßt, einzige Hoffnung" („Bądź pozdrowiony Krzyżu, jedyna nadziejo"); „Crux, protege nos – Kreuz, beschütze uns" („Krzyżu, chroń nas"); „Crux salva nos – Kreuz, rette uns" („Krzyżu, ratuj nas").

W części siódmej (VII. *Glockenbilder*), na temat obrazów na dzwonach, poruszono następujące zagadnienia:

[1] *Allgemeines über Glocken-Bilder* (ogólnie o obrazach, scenach na dzwonach);

[2] *Christus-Bilder auf Glocken* (wizerunki Chrystusa na dzwonach);

[3] *Bilder der Heiligen auf Glocken in alphabetischer Reihung*. (wizerunki świętych na dzwonach w porządku alfabetycznym). Na tej liście uwzględniono około 170 świętych na plakietach nadzwonnych, m.in. patroni kraju: Maximilian, Florian, Severin, Leopold, Koloman, Adalbero, Berthold von Garsten. Oto kilka imion nie spotykanych w Polsce: Emma, Erhard, Gebhard, Gotthard, Hypolyt, Remigius, Pankratius, Thimo, Ubald, (często jako biskupi), Zölestin (jako papież). Niestety dotarcie do dzwonów z imionami okazuje się bardzo pracochłonne, ponieważ autor nie wykazał ich w indeksie;

[4] *Vaterunser* („Ojcze nasz"); *leibliche Werke der Barmherzigkeit* (uczynki miłosierdzia względem ciała); Symbole (symbole); *Krieger-Glocken* (dzwony poświęcone poległym żołnierzom); *historische Persönlichkeiten* (historyczne osobistości). Znane są tylko cztery postaci historyczne: cesarz Karol V i Izabella (Königswiesen 1549), papież Pius X i biskup Rudigier;

[5] *Wappen von Stiften, Adeligen, Städten und Märkten* (herby fundatorów, szlachty, miast i miasteczek).

Ósmą część pracy (*Glocken-Namen*) stanowi opracowanie nazw dzwonów:

[1] *Glocken-Namen in der Glocken selbst* (napisy, w których dzwon w 1. osobie l. poj. podaje „sam" swoją nazwę), np. „Cordula hais [sic!] ich" („Mam na imię Cordula"): Zell bei Zellhof; „Krieger Glocke hat man mich genannt" („Zowią mnie dzwonem [poległych] żołnierzy"): Neukirchen a. W;"„Ich bin die Maria Glock" („Mam na imię Maria"): Wartberg ob der Aist;

[2] *Glocken-Namen nach den Heiligen (Titel), denen die Glocken geweiht sind (alphab. gereiht)* (nazwy dzwonów według świętych, którymi ochrzczono dzwony, w porządku alfabetycznym);

[3] *Kirchliche Glocken-Namen nach der Bestimmung der Glocken* (nazwy kościelnych dzwonów według ich przeznaczenia);

[4] *Namen der einzelnen Glocken bei ganzen Geläuten* (nazwy pojedynczych dzwonów w całych zespołach), np. Siebener-Geläute (Siedmiokrotny dźwięk): Jubiläums (Jubileusz), Ave, Elfer (Jedenastka), Wandlungs (Podniesienie), Große Meß (Wielka msza), Kleine Meß (Mała msza), Zügen Gl. (Dzwon konających) (Weyer);

[5] *Verschiedene bürgerliche Glocken-Namen* (różne mieszczańskie nazwy dzwonów;

[6] *Glocken-Namen nach den Spendern* (imiona dzwonów wybrane przez ofiarodawców).

Dziewiąta część pracy (*Die Glocken im Dienste. Bestimmung der Kirchen-Glocken; die Läut-Ordnung; die Läuter der Glocken*) podejmuje problem dzwonów w służbie, ich przeznaczenia, porządku dzwonienia i brzmienia. Poniższy tekst, poświęcony IX części pracy, został zaczerpnięty z artykułu autora *Dzwony w świetle pruskiego prawa kościelnego*:

> Dzwony poświęcone służyły [według klasyfikacji F. Oberchristla] kościołowi katolickiemu przynajmniej w sześciu następujących okolicznościach:
> [1] Jako instrumenty przeznaczone do codziennego dzwonienia (*das tägliche Glocken-Läuten*): a. dzwonienie modlitewne (*Gebet-Läuten*) oznaczające przede wszystkim Pozdrowienie Anielskie; b. dzwonienie za zbłąkane dusze przebywające w czyśćcu (*Armen-seelen-Läuten*); c. dzwonienie oznaczające Ofiarowanie (*Zeichen-Läuten*); d. dzwonienie w czasie *Sanctus* (*Sanctus-Läuten*); e. dzwonienie w czasie wielkiego i małego podniesienia (*Wandlungs-Läuten*); f) dzwonienie chórowe (*Chor-Läuten*), związane przede wszystkim z odmawianiem modlitw w kościołach klasztornych; g) dzwonienie związane z upamiętnieniem Jana Husa (*Hus-Läuten*); h) dzwonienie z powodu modlitwy przeciwko Turkom (*Türkengebet-Läuten*), wprowadzone przez papieża Kaliksta III w 1456 roku.
> [2] Dzwonienie na pamiątkę Wielkiego Czwartku i Wielkiego Piątku (tzw. *Angst- und Scheidungs-Läuten*); pierwsze z nich odbywało się w każdy czwartek w godzinach wieczornych, a drugie w piątek, najczęściej o godzinie dziewiątej albo o jedenastej.
> [3] Dzwonienie w niedziele i dni świąteczne: a) dzwonienie w czasie Ofiarowania (*Zeichen-Läuten*), Sanctus (*Sanctus-Läuten*) oraz Podniesienia (*Wandlungs-Läuten*); b) dzwonienie zbiorowe – bajrowanie (*Zusammen-Läuten*); c) dzwonienie w czasie mszy świętej, względnie w czasie pełnienia urzędu [kazania?] (*Läuten während der heiligen Messe, beziehungsweise des Amtes*); d) dzwonienie na nieszpory (*Vesper-Läuten*).
> [4] Dzwonienie w związku ze specjalnymi okolicznościami (*verschiedene kirchliche Anlässe im Laufe des Jahres*), oznaczające m.in. początek Roku Kościelnego, procesję na święto Matki Bożej Gromnicznej i Niedzielę Palmową.
> [5] Dzwonienie z powodu uroczystości kościelnych poza Rokiem Liturgicznym (*Läuten außergewöhlichen Kirchenfesten*), takich jak prymicje kapłańskie i Pierwsza Komunia.
> [6] Dzwonienie związane z modlitwami w okresie dożynek i burzy (*Feldfruchtengebet und Wetter-Läuten*). O ile to pierwsze dzwonienie było upowszechnione dopiero w XIX wieku,

o tyle dzwonienie przeciw burzom (*Wetter-Läuten)* funkcjonuje od wielu stuleci (pisma Wilhelma Durandusa +1296).

Dzwony odgrywały bardzo ważną rolę w życiu rodziny. Brzmienie dzwonów jednak rzadko dotyczyło okoliczności chrztu i zawarcia małżeństwa, związane było głównie ze śmiercią, nazywaną często: *Heimgang in die Ewigkeit* (droga do wieczności). W związku z tym, że było to powszechne doświadczenie w życiu każdej społeczności religijnej, powstało kilka kategorii dzwonów użytkowanych w związku z tą okolicznością. Dzwon określany jako Zügen-Glocke znany był od XVII wieku i związany z agonią. W tym stuleciu powstawały, zwłaszcza w Austrii, specjalnie bractwa – *Zügen-Glocken-Stiftungen* (fundacje dzwonów związanych z agonią). Dzwony, określane jako *Sterbeglocke i Totenglocke* (dzwony zmarłych) używane były od czasów św. Bedy Czcigodnego (+735 r.). Również w związku z tą kategorią dzwonów pojawiły się Sterbeglocken-Stiftungen (fundacje dzwonów pogrzebowych). Szczególną odmianą Sterbeglocken były dzwony nazwane Krieger-Glocken, poświęcone poległym na wojnie żołnierzom. Zasady ich użycia według rozporządzeń lokalnych było bardzo zróżnicowane. Mogły np. rozbrzmiewać przez kwadrans pierwszego dnia każdego miesiąca w czasie wieczornego dzwonienia modlitewnego. W dzień Wszystkich Świętych w wyznaczonych godzinach przypominały o śmierci poległych – np. od pierwszej do drugiej po południu w trzech etapach po pięć minut. Podczas *requiem* dźwięk dzwonu przeznaczony był dla uczestników wojny, od podniesienia do komunii. Przy dzwonieniu z okazji pogrzebu, zwanym *Leichengeläut* lub *Begräbnislauten*, panowało „barwne" wręcz zróżnicowanie, odnosiło się ono bowiem do kilku ważnych etapów uroczystości: wyprowadzenia zwłok z domu, wprowadzenia ciała do kościoła (obowiązywało przy tym dzwonienie kilku dzwonów), czasu podniesienia, drogi na cmentarz, wreszcie pochówku. Z odejściem do wieczności należy także łączyć małe dzwonki (*Verseh- und Speisse-Glocken*), używane przez kapłana podczas drogi do chorego w celu udzielenia mu ostatniego namaszczenia. Tradycja klękania i odmawiania modlitwy na dźwięk tego dzwonka jest bardzo dawna (koniec XVI wieku).

Dzwony kościelne wykorzystywano do ostrzegania przed niebezpieczeństwem lub pełniły funkcję codziennej, dźwiękowej informacji. Do pierwszej kategorii sygnałów należało dzwonienie z powodu trwogi przed szturmem obcych wojsk lub przed pożarami, a także w przypadku szczególnych zjawisk czy wydarzeń. Druga kategoria obejmowała dzwonienie, oznaczające początek i koniec jarmarków, czas przerwy obiadowej oraz koniec pracy.

Dzwonienie na trwogę (*Sturm-Läuten*) z powodu natarcia obcych wojsk znane było już w XVI wieku. Na terytorium niemieckim i austriackim bicie w dzwony z tej okazji miało miejsce głównie w okresie wojen napoleońskich. Pojedyncze dzwony otrzymywały również nazwę dzwonów bijących na trwogę (*Sturm-Glocken*).

Dzwonienie alarmowe z powodu pożarów (*Feuer-Läuten*) w większych miastach było zazwyczaj regulowane tzw. ordynacją pożarową (*Feuerordnung*). Parafie zróżnicowanie traktowały tę kwestię. Bicie w dzwony rozpoczynano jednym wybranym dzwonem, przeważnie największym bądź średnim, następnie starano się dać maksymalnie głośny dźwięk wszystkich dzwonów. Warto tu dodać, że czasem dzwonom pożarowym (*Feuer-Glocken*) nadawano imię świętego Floriana, który był także patronem straży pożarnej oraz orędownikiem na czas pożogi. Do szczególnych rodzajów dzwonienia należało z całą pewnością tzw. *Nebel-Läuten* („dzwonienie mgłowe"), informowanie o mgle, które w niektórych miejscowościach rozbrzmiewało

codziennie w okresie letnim o godzinie trzeciej nad ranem, albo jeszcze wcześniej, przez cały kwadrans (przy biciu we wszystkie dzwony). Ten obyczaj wykształcił się w wieku dziewiętnastym. Znacznie starszy, bo odnotowany w Munderfing w 1622 roku, i zarazem wyjątkowy, był dźwięk sygnalizujący początek polowania na wilki, zagrażające tej miejscowości.

Starym zwyczajem było dzwonienie na początek i na koniec jarmarku. Brzmienie dzwonów kościelnych było w tym przypadku łączone także z uroczystym, rozlegającym się z ratusza, dźwiękiem trąb i kotłów.

Poprzez tzw. *Elf-Uhr-Läuten* sygnalizowano czas pory obiadowej. Dzwony, które były do tego wykorzystywane nazywano: *Elf-Uhr*, *Elfer lub Elfi Glocke*. Podobnie powszechne było tzw. *Feierabend-Läuten* dzwonienie – którym ogłaszano koniec pracy, najczęściej następował on o godzinie drugiej po południu, rzadziej o trzeciej.

Warto także zwrócić uwagę na obowiązek milczenia dzwonów w pewnych okolicznościach. Przede wszystkim było ono nakazane w ostatnich dniach Wielkiego Tygodnia, od Wielkiego Czwartku do Glorii w Wielką Sobotę, jako symbol męczeństwa i śmierci Zbawiciela świata. Oprócz tego dzwony milczały w czasach wojennych, głównie w trakcie wojny trzydziestoletniej oraz wojen napoleońskich. Powodem milczenia dzwonów był także czas rozmaitych epidemii. Zakaz używania dzwonów mógł być również spowodowany interdyktem biskupim, skierowanym przeciwko proboszczowi źle sprawującemu obowiązki duszpasterskie[2].

W dziesiątej części pracy znalazło się omówienie starych dzwonów (*Alte Glocken*). [1] *Verbreitung der Glocken. Nachweis von Glocken bis 1400* (*Rozpowszechnianie i rejestr dzwonów do 1400 roku*); [2] *Verzeichnis der nachweisbaren Glocken von 1400–1599* (*Spis wykazanych dzwonów z lat 1400–1599*).

Jedenasta część dotyczy przelewania dzwonów podczas I wojny światowej (*Glocken-Ablieferung im Weltkriege*). Obok innych szczegółów Oberchristl podał: *Verzeichnis der abgelieferten Gl. mit über 1500 kg Gewicht* (spis najcięższych przelanych dzwonów, o wadze ponad 1500 kg). Wykaz obejmuje 53 dzwony: od dzwonu z Gmunden o wadze 1506 kg, poprzez m.in. dzwon w Linz (St. Ignatius) o wadze 2937 kg, do dzwonu z Mondsee o wadze 4364 kg.

W dwunastej części (*Neuanschaffung von Glocken*) Oberchristl zajął się nowym zastosowaniem dzwonów: [1] *Verschiedene Anlässe zur Glockenanschaffung* (różne przyczyny nowego zastosowania) [2] *Glockenanschaffung nach dem Weltkriege* (przysposobienie dzwonów po I wojnie światowej).

W trzynastej części (*Glocken-Sagen. Glockenwanderungen*) zostały omówione sagi o dzwonach i wędrówki dzwonów:

[1] *Glocken-Sagen*, to część zawierająca streszczenia około dziesięciu bardzo krótkich opowieści;

[2] *Glocken-Wanderungen*. Najstarszą znaną wzmianką jest opis wędrówki dzwonu z Pragi do Freistadt w 1512 roku, następny opis z 1839 dotyczy dzwonów, które do

2 K. M. Kowalski, *Dzwony w świetle pruskiego prawa kościelnego*, [w:] *Tubae Dei. Studia kampanologiczne*, Gdańsk 2006, s. 29–33.

Schärding przybyły z Innsbrucku drogą wodną, wodami rzeki Inn. Najwięcej dzwonów, które miały służyć ojczyźnie, bowiem około 2000, przeniesiono w 1916 roku do miasta Linz.

Czternasta część pracy to wykaz ilustracji (*Verzeichnis der Abbildungen*).

Na końcu książki Oberchristl zamieścił 48 tablic (48 Bild-Tafeln) z fotografiami dzwonów i ich fragmentów. Kilkaset zdjęć prezentuje estampaże, odrysy, zdjęcia pojedynczych dzwonów i ich grup, fotografie napisów i plakiet z wizerunkami świętych i wyobrażeń heraldycznych. Dla przykładu, na tablicy 1: Aurachkirchen – pismo lustrzane (Spiegelschrift): „mirabile misterium declaratur [..]". Napis w pozytywowej odbitce i tak jak w oryginale (il. 3); na tablicy 2: kościół klasztorny św. Floriana koło Linzu, dwie pieczęcie: *Sigillum Hainrici praepositi dom S. Floriani* i *Conventus Domus S. Floriani* (il. 4). Na tablicy 3 pod numerem 6 znalazł się napis z wieloma błędami w języku niemieckim (Laakirchen, kaplica cmentarna): „di glocken ist grmacht cu di ceit das sich der parhov angehebt cu lokirch mccclxxxiii" (il. 5). Na tablicy 4 pod nr 4 (Meggenhofen) został umieszczony napis: „Caspar, Melchior, Waltazar"; (XV w. kapitała wczesnorenesansowa), a pod nr 7 (St. Blasien, około 1350): „CASPAR + BALTYSHAR + MELCHAR" (il. 6); na tabl. 21 jest napis: „VERWVM [!] DOMINI IN ATERNVM MDLCCCIII" (il. 7), na tabl. 28 napis: „FITLER" – Na dzwonie *FITLER* z Linzu (prawdopodobnie odnosi się do nazwiska Fiedler czyli Skrzypek) z 1642, obok inskrypcji odnajdujemy maski na pałąkach korony i piękne plakiety na płaszczu (il. 8). Jako przykład zbiorowej fotografii dzwonów można wskazać tablicę 7 (il. 9), a jako przykład zbioru odrysów napisów na dzwonach – tablicę 23 (il. 10).

Podstawowym celem zaprezentowanego opracowania jest wskazanie wielowątkowej tematyki książki Floriana Oberchristla. *Glockenkunde der Diözese Linz* to z pewnością dzieło życia prałata. Mimo nieco skomplikowanego układu pracy i jej poszczególnych elementów doświadczony, a zarazem cierpliwy czytelnik może wydobyć z tej publikacji ogromną liczbę istotnych dla kampanologii austriackiej i światowej informacji na temat dawnych dzwonów powstałych od średniowiecza do XX wieku. Należy podkreślić, że kampanolog z Linzu nie poprzestaje na dokładnej analizie dawnych: średniowiecznych i nowożytnych dzwonów, równie szczegółowo opisuje stalowe dzwony z okresu międzywojennego.

SUMMARY

Krzysztof Maciej Kowalski

Prelate Florian Oberchristl and His Fundamental Book About Campanology in Diocese of Linz (1941)

Keywords: campanology, bells, inscriptions, Austria

In this announcement the author presents the very interesting book of Austrian campanologist Florian Oberchristl (1876–1951). The book *Glockenkunde der Diözese Linz*

published in 1941 is an excellent source of knowledge for not only Polish readers. It contains 784 pages of plot and 48 plates with photographies. In the opinion of the author of this announcement, explorer and enthusiast being, this is the fundamental book written by Oberchristl. This work took him about 20 years. There are fourteen chapters in this work, devoted not only to the tone but also to the structure of the bells. Florian Oberchristl was really outstanding expert in the field of explaining inscriptions of the old bells for the Austrian campanology as well as the world campanology. We can find in his book a lot information about old bells, medieval and modern, also these steel in 20th century. This is perfectly written, valuable work of posterity

Наталья В. Тарарацкая
Преподаватель Регентско-певческих курсов при Московском Даниловом монастыре

Фестивали колокольных звонов в Московском Даниловом монастыре

Ключевые слова: колокольные звоны, фестивали, колокольня Данилова монастыря, сохранение традиций

С конца восьмидесятых годов XX века в России стали проводить фестивали колокольных звонов. Часто они проводились во время торжественных мероприятий и церковных праздников. Так, в честь 1000-летия Крещения Руси в 1988 году, в музее „Малые Корелы" Архангельской области был проведен первый фестиваль колокольных звонов. Через год (1989), в Ростове Великом прошел второй фестиваль. Количество фестивалей с каждым годом возрастало, и к началу XXI столетия они стали уже традиционными.

Сегодня фестивали колокольных звонов проходят в храмах и монастырях Москвы, Санкт-Петербурга, Ростова Великого, Ярославля, Суздаля, Вологды, Иркутска, и многих других городов. Они обычно посвящены большим церковным праздникам. Со всех уголков страны и зарубежья на них съезжаются как известные, маститые звонари, так и молодые, начинающие.

Охватывая большое количество людей – исполнителей и слушателей, фестивали колокольных звонов являются наиболее доступным способом передачи звонарского опыта, когда обобщаются различные местные традиции и открываются новые возможности колокола. Это важно для многих обителей, в том числе, для Московского Данилова монастыря.

С другой стороны, колокольные звоны являются настоящей музыкой, в которой раскрываются богатые возможности колоколов, как особых музыкальных инструментов.

Проведение фестивалей делает возможным знакомство с колокольным искусством через совершение большого количества различных звонов во внебогослужебное время, что позволяет слушателям приобщиться к многообразию колокольных звонов как части национальной культуры и сравнить различные звонарские традиции.

Во время фестивалей часто устанавливаются дополнительные наземные звонницы, на которых опытными звонарями проводятся мастер-классы, и всем желающим разрешается позвонить в колокола. Таким образом, участие в колокольном звоне становится общедоступным.

Приведем таблицу основных фестивалей колокольных звонов в России.

Фестивали колокольных звонов

Год проведения первого фестиваля	Название фестиваля, Место проведения
1988	В Архангельском музее деревянного зодчества „Малые Корелы", посвящен 1000-летию Крещения Руси
1989	В Ростове Великом
	„Благовест Волыни" в Луцке
1992	„Преображение" в Ярославле
1994	„Фестиваль звонарей в Прибайкалье" в Иркутске; „Звонильная неделя" Санкт-Петербургского Пасхального фестиваля
1998	В музее-заповеднике „Кижи" в Карелии
1999	В Великом Новгороде, в честь его 1140-летия
2001	Спасо-Евфимиев монастырь, г. Суздаль; „Звонильная неделя" Московского Пасхального фестиваля
2002	„Алексеевские перезвоны", фестиваль колокольного звона в Алексеевске
2003	„Звонарь Земли". Международный конкурс колокольного звона в Кишиневе (Республика Молдова)
2004	„Колокольные звоны в Высокопетровском монастыре", Москва
2005	„Каменск-Уральский – колокольная столица"; „Златозарные звоны" в Великом Новгороде; „Хрустальные звоны" в Каргополе Архангельской области; Пасхальный фестиваль звонарского искусства Сибири, Новосибирск
2006	„Звоны России" в Усолье Пермского края; Международный конкурс колокольного звона в Духовной Академии в г. Супрасле (Республика Польша)
2008	„Колокола любви" в День семьи, любви и верности в усадьбе Царицыно, Москва
2009	Всероссийский фестиваль колокольного звона в Елабуге (Республика Татарстан)

2010	„Даниловские колокола” в московском Даниловом монастыре; Международный конкурс колокольного звона в Духовной Академии в г. Супрасле (Республика Польша)
2011	„Ростовское действо”, Государственный музей-заповедник „Ростовский кремль”; „Пасхальный перезвон” в Ростове-на-Дону
2013	„Звонное лето” в Великом Устюге
2014	Всероссийский фестиваль духовной музыки и колокольных звонов „Лето Господне”, г. Суздаль
2015	„Байкальский благовест”, фестиваль колокольного звона со сплавом по реке Иркут в г. Иркутске
2016	„Колокольный звон — музыка небес”, фестиваль колокольного звона в г. Ташкент (Узбекистан); „Солигорские звоны”, фестиваль колокольного звона в г. Солигорске (Республика Беларусь); „Енисейский перезвон!”, фестиваль колокольного звона в Енисейске
2017	„Колокола Сибири”, фестиваль звонарей Красноярского края; Фестиваль колокольного звона в Новокузнецке

Самым масштабным и известным на сегодняшний день является Московский Пасхальный фестиваль, созданный в 2002 году по инициативе Художественного руководителя, директора Мариинского театра Валерия Гергиева, при поддержке Правительства Москвы и по благословению Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Посвященный Светлому Христову Воскресению, Московский Пасхальный фестиваль также отмечает Победу в Великой Отечественной войне, поэтому он начинается на Пасху, а заканчивается в День Победы 9 мая. Продолжительность Пасхального фестиваля всегда разная, в зависимости от даты Пасхи. Являясь крупнейшим музыкальным форумом России, фестиваль охватывает десятки городов, в нем участвуют несколько тысяч музыкантов из разных стран мира. В программу Пасхального фестиваля входит как симфоническая, хоровая, камерная, так и колокольная программа – так называемая „Звонильная неделя”, которая привлекает в Москву лучших мастеров звонарского искусства. Московский Данилов монастырь регулярно принимает участие в этом фестивале.

Колокольные звоны нередко становятся составной частью различных культурных мероприятий. Так, с 1991 года в Ярославском государственном историко-архитектурном и художественном музее-заповеднике, расположенном на территории Спасо-Преображенского монастыря, ежегодно в августе проходит Международный фестиваль искусств „Преображение”, который длится в течение нескольких дней. Название мероприятия отражает не только время его проведения – в честь

православного праздника Преображения Господня, но и идею приобщения народов России к национальным традициям через синтез классической и современной музыки, изобразительного искусства, театральных представлений и колокольного звона. Центральное место в программе фестиваля занимают колокольные звоны, исполняемые на Большой и Малой звоннице Спасо-Преображенского монастыря.

Необычностью проведения в зимнее время отличается фестиваль колокольного искусства „Хрустальные звоны", который проходит в Каргополе Архангельской области с 2005 года и приурочен к православному празднику Крещения Господня. В программу фестиваля, помимо колокольных звонов, включены художественная и фото-выставки, конкурс ледовых скульптур, концерты различных творческих коллективов. Кульминацией фестиваля является ночное Великое водоосвящение на реке Онеге и колокольный концерт.

Большой интерес представляет проведение Международного фестиваля средневековой монастырской культуры „Ростовское действо" в Государственном музее-заповеднике „Ростовский кремль" с 2011 года, который включает в себя знакомство с местными традициями и монастырским бытом в виде мастер-классов, выставок, образцы древнерусского певческого искусства, а также колокольные звоны и мастер-классы звонарей, приехавших из различных городов России.

Широкую известность получил фестиваль „Даниловские колокола", который проводится в Московском Даниловом монастыре ежегодно с 2010 года в последнее воскресенье сентября, поскольку именно в сентябре 2008 года были возвращены из Америки исторические колокола Данилова монастыря[1]. Этот фестиваль занимает особое место среди московских церковных фестивалей колокольного звона, поскольку колокольный ансамбль Даниловой обители является единственным в Москве, полностью сохранившимся после революции 1917 года. Название отражает не только место проведения этого праздника, но и значимость различных традиций церковного звона для современной культуры, их использование в звонах на исторических колоколах Даниловой обители. Данилов монастырь, как один из центральных в столице России, и в области церковного колокольного звона остается тем центром, куда съезжаются мастера колокольного искусства со всей страны и зарубежья. С каждым годом география участников-звонарей фестиваля расширяется, охватывая различные регионы России – от Москвы до Тюмени, а также из зарубежных стран. На Даниловской колокольне исполняются как традиционные звоны: псковские, ростовские, Троице-Сергиевой Лавры, так и звоны местных традиций. Так, колокольня Данилова монастыря становится синтезом различных традиций.

Звонная композиция фестивалей „Даниловские колокола" обычно складывается по определенному принципу: в первой части программы звучат исторически сложившиеся традиционные звоны, во второй – звоны местных традиций,

1 После закрытия Данилова монастыря в 1930 году восемнадцать монастырских колоколов были выкуплены у советских властей американским меценатом Чарльзом Крейном по цене металла и подарены Гарвардскому университету, где находились вплоть до 2008 года, когда были возвращены в Данилов монастырь взамен на копии.

сложившиеся с возрождением храмов и монастырей по всей России.

В последней части программы фестиваля – ритмо-мелодические звоны Даниловой обители, традиция исполнения которых восходит к началу XX века, и в на-ши дни получила большое развитие благодаря деятельности старшего звонаря Данилова монастыря иеродиакона Романа (Огрызкова). Среди даниловских звонных композиций: Пасхальный трезвон „Христос воскресе", Воздвиженский „Кресту Твоему", „Слава в вышних Богу" знаменного распева и другие.

В завершение звонной программы обычно исполняется мощный, торжественный звон „во вся", вкотором могут принять участие большинство исполнителейзвонарей, выражая тем самым идею соборности всей Русской Православной Церкви.

Колокольня Московского Данилова монастыря

30 сентября 2018 года в Даниловом монастыре прошел IX фестиваль колокольных звонов, посвященный 10-летию возвращения монастырских колоколов из США. Помимо звонарей из России, на Даниловской колокольне показывали свое мастерство гости из Беларуси, Украины, Казахстана, Латвии, Германии, Италии и Франции. На монастырской площади во время фестиваля была представлена фотовыставка „Возвращение Даниловских колоколов", освещающая весь долгий процесс возвращения исторической реликвии.

В настоящее время фестивали колокольных звонов – один из основных способов передачи, развития и сохранения звонных традиций. И колокольня Московского Данилова монастыря, оказавшись в центре концертно-фестивальной колокольной жизни России, является ярким тому примером.

Звонарь Данилова монастыря иеродиакон Роман Огрызков

Участники фестиваля „Даниловские колокола”, 27.09.2016. Все фото автора

SUMMARY

Natalia Tararatskaya

Festivals of Bells in the Danilov Monastery

Keywords: bells, festivals, bell tower of Danilov monastery, preservation of traditions

The article deals with the issues related to bells used for out of service practice. Festivals of bells dedicated to Church holidays are held in different cities of Russia. They contribute to the preservation and development of ringing traditions, sharing of musical ringing experience. On the other hand, such concerts reveal the rich possibilities of bells as special musical instruments. The bell tower of the Moscow Danilov monastery is one of the leading venues for bell ringing festivals.

Евгений Климин
Детская Музыкальная школа г. Одинцово, Россия

Результаты работы независимой экспертной комиссии по оценке колоколов, отлитых в 2012 году для Санкт-Петербургского собора Исаакия Далматского

Ключевые слова: оценка колоколов, исторические колокола, акт комиссии, фирма „Вера”

В 2012 году для Санкт-Петербургского Исаакиевского собора – одного из известнейших памятников мировой храмовой архитектуры – был отлит набор колоколов общим весом порядка 22 тонн. Собор уже многие десятилетия имеет статус музея, но в последние годы в нем также проходят богослужения. Данный колокольный набор является заменой историческим колоколам храма, которые были утрачены в ходе советской антирелигиозной кампании. Конкурс на право выполнения литейных работ выиграла воронежская фирма „Вера” – один из крупнейших колокололитейных заводов в современной России. По приказу руководства музея для оценки колоколов была собрана независимая экспертная комиссия. Инициатором и составителем комиссии выступал Сергей Алексеевич Старостенков, вице-президент Ассоциации колокольного искусства России. В состав комиссии вошли: Виктор Юрьевич Пирайнен – кампанолог-металловед, доктор технических наук, профессор Санкт-Петербургского Горного университета; Владимир Степанович Кайчук – руководитель школы звонарского искусства при Владимирском соборе, иконописец-реставратор; Евгений Андреевич Климин – аспирант Российского института истории искусств, исследователь акустических свойств русских колоколов дореволюционного литья.

Изучив колокола, комиссия пришла к заключению, что они не могут быть рекомендованы для Исаакиевского собора, за исключением большого благовестника и нескольких малых – зазвонных. Основные разночтения возникли в вопросах веса колоколов, т.к. отмечены существенные отклонения от технического задания, и их звучания. Кроме того требование к соблюдению традиционных литейных технологий, указанное в техническом задании, выполнено лишь частично. Несмотря на отрицательное заключение комиссии, спустя некоторое время колокольный набор в полном объеме был размещен на колокольнях Исаакиевского собора.

По итогам работы Комиссии ее участниками был составлен акт, который публикуется в качестве приложения к статье. Наиболее объемный, девятый пункт

документа касается звучания изученных комиссией колоколов. Его содержание в значительной степени опирается на диссертационное исследование автора[1].

В случае повреждения или утраты исторических колоколов, наиболее сложной задачей является реставрация их аутентичного звучания. Важность этой задачи трудно переоценить, ибо звук – конечная цель, ради которой колокол отливается. Так, при реставрации знаменитого Эрфуртского колокола Мария Глориоса работы велись с ориентацией на акустические исследования, по счастью роведенные Андре Лером прежде, чем колокол из-за повреждений потерял голос[2]. Для подавляющего большинства русских колоколов, утраченных в годы советской власти, такие материалы отсутствуют. Если же они все же имеются, то не могут рассматриваться в качестве надежных источников. Так, работы Аристарха Израилева, который впервые провел акустические исследования русских колоколов еще во второй половине XIX века, содержат серьезные просчеты в методологии измерений[3]. Материалы из наследия Константина Константиновича Сараджева[4] являются результатом в высшей степени своеобразного творческого восприятия и не поддаются однозначной интерпретации. Уникальные аудиозаписи колоколов новгородского Юрьева монастыря, сделанные в 1932 г. незадолго до их уничтожения, не запечатлели наиболее значимые спектральные тоны из-за технического несовершенства фонографа[5]. Что касается исторических колоколов Исаакиевского собора, то, как и в большинстве подобных случаев, данные об их звучании, по всей видимости, полностью отсутствуют.

При отсутствии точных акустических данных, если ставится задача реставрации звучания исторических колоколен, она осуществляется на основе общих принципов. В первую очередь это касается построения геометрических пропорций по образцу того или иного исторического колокола. Соблюдение геометрических пропорций обеспечивает определенное частотное соотношение тонов звукового спектра, что в западной кампанологии рассматривается в качестве ключевого аспекта, определяющего качество звучания. Так в вышеупомянутых акустических исследованиях Эрфуртского колокола для него приводятся данные о геометрическом профиле и частотах десяти нижних спектральных тонов.

В России наиболее тщательные исследования подобного рода проводились при литье колоколов для заново отстроенного храма Христа Спасителя в Москве. При этом производители пошли достаточно необычным путем. Основываясь на данных

---

1 Е. А. Климин, *Исторический звукоидеал русских колоколов XVI – начала XX века: дис. канд. иск. 17.00.09*, Москва 2016 г.

2 A. Lehr, *Een klankanalyse van de 16de eeuwse Van Wou-klokken in de Domtoren van Utrecht*, Asten 1980, 24 p.

3 Е. А. Климин, *Акустические исследования протоиерея Аристарха Израилева в контексте проблемы старения колоколов*, [в:] *Колокола и колокольцики: альманах*, гл. ред. Н. С. Каровская, С. А. Старостенков; М-во культуры РФ; ГМЗ „Ростовский кремль", вып. 1, Ростов Великий 2006, с. 151–194

4 Л. Д. *Благовещенская, Звуковые спектры московских колоколов*, [в:] *Памятники культуры: новые открытия: Письменность. Искусство. Археология, АН СССР. Науч. совет по истории мировой культуры*, Москва 1977, с. 35–52.

5 Ibidem.

акустических измерений дореволюционного московского колокола, они разработали оригинальную геометрическую модель. Благодаря использованию методов математического моделирования, она, отличаясь от первоисточника по пропорциям, в то же время воспроизводит характерное для него частотное соотношение спектральных тонов[6]. Другие производители избирают более простое с точки зрения проектирования колоколов решение, полностью копируя геометрию того или иного исторического образца. При этом, как правило, берется форма только одного колокола, которая становится основой для серийного производства и используется во всех случаях, независимо от исторических особенностей конкретных колоколен. К примеру, фирма „Вера" на протяжении длительного периода льет колокола на основе профиля вращения, характерного для ремесленной династии Моториных, и при выполнении работ для Исаакиевского собора не принимался в расчет тот факт, что эти литейщики работали за полтора столетия до того, как собор был построен. Тем не менее, в данном случае это не стало существенным упущением, так как и в XIX веке в России были распространены колокола с аналогичным соотношением спектральных тонов.

Однако, помимо частотного соотношения нижних тонов спектра, для традиционного благозвучия русских колоколов принципиальное значение имеет ряд других факторов. Речь идет об общей окраске звучания, переливах тембра по мере затухания звука, характере атаки, биениях и др. Это связано со спецификой русских звонов, где, в отличие от Европы, в колоколах ценится не точная звуковысотная настройка, а богатство и своеобразие тембра[7]. Исходя из этого в упомянутой диссертации *Исторический звукоидеал русских колоколов XVI – начала XX века* предлагается многосторонний подход к анализу звучания. При этом определение аутентичных критериев благозвучия опирается как на акустические исследования уцелевших исторических колоколов, так и на высказывания носителей традиции, а так же работы дореволюционных специалистов, заставших традицию русских звонов в пору ее расцвета. Исходя из такого, многопланового, представления о благозвучии, комиссия отметила у колоколов два существенных недостатка.

Первый из них – чрезмерно яркое, металлическое звучание. Подобное свойство в целом характерно для колоколов фирмы „Вера", что отмечается звонарями не только в случае с данным набором. О негативном влиянии на звук колокола высоких металлических призвуков написано еще в середине XIX века в работе неизвестного автора, опубликованной под инициалами Н. Р.[8]. В акте, составленном комиссией, эта особенность звучания рассматривается с применением современных средств спектрального анализа (см. Приложение). Аналогичное сопоставление

6 Аб. Н. Нюнин, *Колокола храма Христа Спасителя,* „Русское возрождение", независимый русский национальный православный журнал, 1998 (II), No 72, с. 144–166.

7 В. Н. Ильин, *Эстетический и богословско-литургический смысл колокольного звона*, „Музыка колоколов", сб. исследований и материалов, Российский ин-т истории искусств, отв. ред. и сост. А. Б. Никаноров, Санкт-Петербург 1999, с. 228–231.

8 Н. Р., *О колоколах и колокольном искусстве*, „Московские ведомости", 1850, № 50, с. 578–579.

сонограмм старинного и современного колоколов (на примере других образцов) присутствует в рукописи диссертации[9], но материал еще не опубликован.

Опыт показывает, что литье колоколов по традиционной технологии с медленным остыванием металла в глиняной форме является решением данной проблемы. Необходимость использования такой технологии была указана в техническом задании. На тот момент в России только одно колокольное производство имело значительный опыт в использовании подобных традиционных технологий. В связи с этим высказывалось мнение, что в данном случае имело место лоббирование интересов конкретного предприятия. В то же время, позиция комиссии заключается в том, что освоение литья по традиционным технологиям для особо значимых исторических храмов по силам и другим крупным заводам, о чем сказано в заключении акта. Принятие этой позиции литейщиками, безусловно, могло бы способствовать возрождению аутентичного звучания исторических колоколен и повышению благозвучия русских звонов на современном этапе их развития. Кроме того, после исследования колоколов и составления акта на совместном заседании экспертной комиссии и дирекции Исаакиевского собора В. Ю. Пирайнен высказал рекомендации по коррекции данного недостатка для уже отлитых колоколов за счет нагрева и остывания в термостате. Также он выразил готовность консультировать производителя при осуществлении данных работ.

Второй недостаток колоколов, отлитых фирмой „Вера" для Исаакиевского собора – хорошо различимые на слух частые биения. Данная проблема рассматривалась русскими кампанологами начиная со второй половины XIX века, в том числе в работах протоиерея Аристарха Израилева[10] и Владимира Николаевича Ильина[11]. Анализируя оценочные высказывания дореволюционных исследователей и звучание памятников традиционного литья, можно сделать вывод, что редкие биения – естественное свойство русских колоколов, в целом способствующее их благозвучию. Тогда как более частые, подобные тем, что имеются в звучании колоколов, отлитых для Исаакиевского собора, в прошлом рассматривались как негативное качество[12].

Вероятный источник биений в случае с данными колоколами – особенности декора. Согласно техническому заданию, колокольный декор на большей части колоколов представлен четырьмя крупными иконами, расположенными под углом 90º. Группой японских исследователей на основе метода конечно-элементного

---

9 Е. А. Климин, *Исторический звукоидеал русских колоколов XVI – начала XX века*, дис. канд. иск. 17.00.09, Москва 2016.

10 А. А. Израилев, *Ростовские колокола и звоны*, [в:] *Музыка колоколов, сб. исследований и материалов*, отв. ред. и сост. А. Б. Никаноров, Санкт-Петербург 1999, с. 152–173.

11 В. Н. Ильин, *Эстетический и богословско-литургический смысл колокольного звона*, [в:] *Музыка колоколов...*, с. 228–231.

12 Е. А. Климин, *Биения в звучании колоколов: мнения русских исследо- вателей конца XIX – начала XX вв.,* [в:] *Актуальные проблемы когнитивной музыкологии,* тез. и материалы международной научно-теоретической конф. (Санкт-Петербург, 6 июня 2012 г.), отв. ред. и сост. И. В. Мациевский; редкол. Ю. Е. Бойко [и др.], Санкт-Петербург 2012, с. 60–61.

моделирования установлено, что именно такое расположение утолщений на теле колокола создает наибольший риск возникновения частых биений[13]. По словам дирекции фирмы „Вера", в распоряжении предприятия на момент литья колоколов для Исаакиевского собора имелось программное обеспечение, позволяющее выполнять расчеты методом конечных элементов. Использование его на стадии проектирования колоколов позволило бы заранее предвидеть эту проблему и просчитать пути ее решения. Однако, как сообщил акустик производства Олег Бадерников, подобные расчеты в отношении данных колоколов не проводились.

Также следует отметить, что как в техническом задании, так и в работе комиссии не предъявлялось специальных требований к звуковысотному строю колоколов. Это связано в первую очередь со спецификой русских звонов. Так как традиционные русские наборы колоколов не предназначались для вызванивания мелодий, то вопрос точного звуковысотного соотношения в данном случае не является первостепенным для благозвучия. Установлено также, что благозвучие русского колокольного набора не зависит от того, составлен ли он по звукам мажорной (минорной) гаммы, либо же весьма далек от каких либо ладов европейской мажоро-минорной системы[14]. Анализируя звуковысотное соотношение колоколов в сохранившихся исторических наборах, невозможно выявить общих закономерностей. Вероятнее всего, в прошлом оно было уникальным для каждой колокольни, и формировалось скорее эмпирически, нежели на основании неких теоретических правил. Как указывалось выше, информация о звучании исторических колоколов Исаакиевского собора отсутствует. Соответственно, при составлении технического задания не было исторических оснований, исходя из которых можно было бы указать точные звуковысотные параметры. В то же время, комиссия отметила, что на практике колокола, отлитые фирмой „Вера", хорошо сочетаются между собой по звучанию. Тем не менее, этот и некоторые другие положительные моменты, отмеченные в Акте, не могут компенсировать недостатков и не позволяют говорить об аутентичном звучании колокольного набора.

В результате советской антиколокольной кампании уничтожены сотни тысяч бесценных исторических памятников. Но, что кажется еще более болезненным, оказалось потеряно само представление о благозвучии русских звонов. Над совершенствованием его веками работали мастера-литейщики, ибо в прошлом оно имело уникальную национальную специфику. В настоящее время многие исторические колокольни вновь обретают колокола, но чаще всего, это не ведет к воскрешению былого благозвучия. Подобное связано отнюдь не с отсутствием научных данных и недостаточно интенсивной работой исследователей – данные существуют и на

13 T. Nakanishi, T. Miura, T. Masaeda, A. Yarai, *Vibration Analysis of a Temple Bell by Finite Element Method*, Proc. of Forum Acusticum, Sevilla: Sociedad Española de Acústica, 2002 <www.sea-acustica.es/fileadmin/publicaciones/Sevilla02_num06007.pdf>

14 Е. А. Климин, *О настройке колокольных наборов в рамках европейской ладовой системы*, [в:] *Колокол: из прошлого в будущее*, материалы науч.-практ. конф. X Пасхального фестиваля звонарского искусства Сибири (Новосибирск, 23–24 мая 2014), редкол. Л. Д. Благовещенская [и др.], Новосибирск 2014, с. 11–14.

их основании успешно ведутся исследования. Наиболее серьезная проблема в данном случае связана с внедрением результатов исследований в производственную практику. Итоги деятельности комиссии по оценке колоколов, отлитых для Исаакиевского собора – яркий тому пример.

Несмотря на то, что комиссия была собрана по приказу руководства музея, а составленный ею акт имеет статус юридического документа, приведенное в акте заключение и устные рекомендации были полностью проигнорированы. После закрытого совещания изготовителя и заказчика, руководство музея приняло решение разместить отлитый колокольный набор на колокольнях Исаакиевского собора полностью и без каких-либо доработок (за исключением добавления еще нескольких малых колоколов). Несомненно, одна из причин такого решения заключается в том, что освоение литья по традиционным технологиям, термическая обработка колоколов и другие эксперименты с целью достичь аутентичного звучания требуют немалых материальных затрат, тогда как в конкурсе, согласно условиям, победило предприятие, готовое выполнить заказ по наименьшей цене.

Приложение

Акт внешнего осмотра, взвешивания, прослушивания и оценки качества колоколов, отлитых для Исаакиевского собора Санкт-Петербурга на заводе „Вера" в г. Воронеже (Россия), составленный В. Ю. Пирайненом, В. С. Кайчуком, Е. А. Климиным, при участии С. А. Старостенкова

г. Воронеж 19–26.11.2012
г. Санкт-Петербург

Мы, нижеподписавшиеся представители Заказчика, члены экспертной комиссии, действующей на основании приказа № 143 от 29 октября 2012 г.: Пирайнен Виктор Юрьевич, Кайчук Владимир Степанович, Климин Евгений Андреевич составили настоящий Акт о следующем:

1. Количество колоколов

На заводе „Вера" для Исаакиевского собора отлито 13 колоколов. Один из этих колоколов, самый маленький, отобран и добавлен к основному набору членами комиссии из имевшихся в наличии на заводе.

2. Короны (верх колоколов)

Короны колоколов изготовлены согласно техническому заданию. Короны двух больших колоколов выполнены по специальному проекту с учетом сохранившейся конструкции подвески.

3. Требования к языкам.

Языки по размерам и форме отвечают требованиям технического задания.

4. Декоративное оформление колоколов

Иконные изображения на колоколах 1 и 2 соответствуют техническому заданию. Изображения следаны на высоком художественном уровне. Однако члены комиссии обращают внимание на отсутствие нимбов и надписей с именами святых, что нарушает иконописные каноны. Впрочем, на старинных русских колоколах встречаются изображения святых без указания их имен.

5. Колокольные надписи

Литые надписи выполнены на колоколах №№ 1–9 согласно техническому заданию. Веса колоколов должны быть выгравированы на „плато" после контрольного взвешивания.

6. Веса колоколов

Колокола взвешивались на крановых электронных весах грузоподъемностью 20 т. (погрешность весов 1%) (номера 1–5) и на напольных электронных заводских весах (номера 6–13). В процессе взвешивания возникли разногласия между экспертной комиссией и Исполнителем. Исполнитель настоял на взвешивании колоколов вместе с языками (кроме колоколов 3 и 13), тогда как общепринятой нормой как в русском так и западном колокололитейном деле считается указание веса колоколов без языка, а вес языка указывается отдельно. Исполнитель (в лице директора и главного инженера фирмы „Вера") отказался снять языки при взвешивании, объясняя это сложностью системы их подвески. Вес языков в прилагаемой таблице указан согласно данным, полученным от Исполнителя. Также не были взвешены тросы, посредством которых крепились на крановых весах колокола 1–5: Исполнитель отказался взвесить их, ссылаясь на то, что существует опасность поцарапать колокола при съемке троса. В прилагаемой таблице вес колоколов (кроме колоколов 3 и 13) приводится исходя из данных взвешивания за вычетом веса языка и приблизительного веса троса. В связи с этим комиссия настаивает на том, чтобы при разгрузке или монтаже провести контрольное взвешивание колоколов и языков. Только после этого можно будет выгравировать точный вес на плато.

№ колокола	Вес согласно техническому заданию (кг.)	Вес отлитых колоколов (кг.)*	Вес языков (кг.)**
1	10000	9522	238
2	5250	5942.5	157.5
3	3400	2800	107.5
4	1630	1840	60
5	900	755	45
6	400	389.5	16
7	200	226.5	12
8	110	106.2	4.8
9	42	61	3

10	24	26.75	1.25
11	14	26.25	1.25
12		18.6	0.9
13		10	0.5

* Вычислен путем вычитания веса языка из данных взвешивания.

** По данным, полученным от главного инженера фирмы.

Хотя члены комиссии пока не могут точно определить веса большей части колоколов набора, можно с большой долей уверенности сказать, что эти веса в основном не соответствуют техническому заданию. Вес главного благовестника, к примеру, отличается от указанного в техническом задании почти на 500 кг. Причиной этого является либо ошибка в расчетах при проектировании колоколов, либо же использование стандартных шаблонов, по которым отливаются типовые колокола фирмы.

7. Металл колоколов

В качестве исходных шихтовых материалов использовались чистые медь и олово, согласно представленных сертификатов.

Выплавка сплава производилась в медеплавильных печах барабанного типа различной емкости. Выплавка сплава для колокола № 1 производилась в подовой медеплавильной печи емкостью 40 тонн. При этом заливка каждого из колоколов №№ 1–4 велась с отдельной плавки, а колоколов №№ 5–12 – с одной.

Разливка сплава производилась из ковшей чайникового типа футерованных шамотом и прогретых перед заливкой до температуры 200–250 C^{o} с помощью газовой горелки. Расчет шихты осуществлялся из соотношения 80/20, соответственно количества меди и олова, с учетом угара – 10 %.

Для последующего составления паспортов колоколов от каждого из них были отобраны пробы для определения фактического химического состава. При этом пробы от колоколов № 1 и № 2 отбирались как из верхней части колокола, так и из нижней, в зоне ударного пояса.

8. Технология литья

Модели колоколов изготавливались из дерева твердых пород, шпатлевались и красились эпоксидными эмалями. Художественный орнамент, надписи и образа оформлялись с помощью модельных составов на основе пчелинного воска.

Изготовление форм осуществлялось на основе сочетания традиционных и современных приемов формовки „по шаблону" с вертикальным расположением „балвана". В качестве основного материала формы использовался шамот (огнеупорная глина), в качестве связующего – этилсиликат. Формовочная смесь приготавливалась в барабанных смесителях и заливалась в металлические опоки, где затвердевала и высушивалась посредством выжигания связующего.

Перед заливкой все формы продувались с использованием эжектора.

Не смотря на фактическое отклонение от технического задания, в части изготовления колоколов по „традиционной технологии с использованием песка, глины и квасного сусла", исполнителем достигнут положительный результат и получены

отливки высокого качества, как по чистоте поверхности, так и по плотности металла, о чем свидетельствуют особенности звучания колоколов. Кроме того, необходимо отметить, что использованние современного метода изготовления форм (шоу-процесс) позволяет полностью исключить образование ужимин и утяжин в отливках, часто неизбежных при отливке крупных колоколов по традиционным старым технологиям „в землю".

9. Звучание колоколов

Деятельность фирмы „Вера" началась еще в конце 1980-х гг. в условиях, когда после полувекового запрета на колокольные звоны ремесленные традиции в области литья церковных колоколов были полностью утрачены. Сравнивая первые колокола фирмы с теми, что отливаются на предприятии в последние годы, нельзя не отметить серьезную работу в стремлении добиться традиционного благозвучия, однако на данный момент сотрудникам фирмы предстоит приложить еще немало усилий в этом направлении. Рассматриваемый колокольный набор может оцениваться как достаточно хороший образец современного литья и мог бы быть рекомендован для нового, недавно отстроенного храма.

Однако говоря о колоколах, которым надлежит звонить в Исаакиевском соборе Санкт-Петербурга, следует учесть, что во-первых это центральный храм Северной столицы, одна из главных доминант звукового ландшафта города. Следовательно, его колокола должны обладать особым благозвучием, на которое равнялись бы звоны других соборов и церквей. Во-вторых, это один из знаменитейших памятников архитектуры середины XIX в., а значит колокола, отлитые для него взамен утраченных, должны по своему звучанию соответствовать памятникам колокольного литья того времени.

По данным главного акустика предприятия, последние годы фирма „Вера" отливает колокола, опираясь на геометрические пропорции, характерные для литья династии Моториных, работавшей в Москве во второй половине XVII – начале XVIII вв. Это подтверждается анализом спектральной структуры звука колоколов. Моторинские колокола являются образцом классического для отечественной традиции звучания, которое было свойственно русским колоколам, отливавшимся вплоть до начала XX в. Таким образом по геометрическим параметрам колокола рассматриваемого набора соответствуют историческим образцам, благодаря чему в определенной мере достигается сходство с аутентичным звучанием. Известно, что от формы колокола зависит частотное соотношение его обертонов, которое является одним из основных акустических параметров, отражающихся на звуковых качествах. Однако, помимо соотношения обертонов по частоте, для звучания колокола (как и любого другого музыкального инструмента) крайне важно, как они соотносятся друг с другом по амплитуде, а также время их затухания. Опыт показывает, что если у колокола средние и высокие обертоны обладают относительно небольшой амплитудой и затухают достаточно быстро, то они придают атаке звука необходимую четкость. Если же амплитуда и длительность их чересчур велика, то в звучании появляется резкий, вплоть до болезненного, скрежещущий металлический оттенок.

Именно этим нежелательным свойством обладают колокола рассматриваемого набора начиная с четвертого по весу и более легкие. Слышимый в их тембре неприятный металлический призвук соотносится с данными спектрального анализа, которые показывают значительную, в сравнении с дореволюционным литьем, протяженность средних и высоких обертонов, их больший диапазон и плотность звукового спектра в этой частотной области (см. рис. 1). Практика показывает, что такие колокола могут вызывать болезненные ощущения, особенно если слушать их вблизи. Это связано с тем, что в диапазоне порядка 0.8 – 4 кГц, куда по большей части приходятся эти обертоны, расположена зона наибольшей чувствительности человеческого слуха.

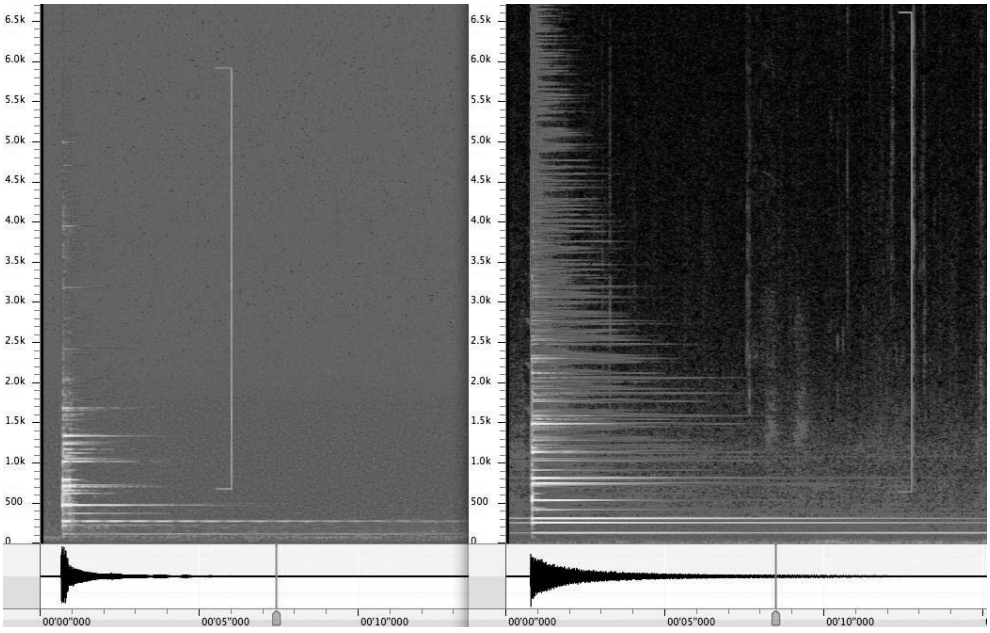


Рис. 1. Сонограммы звучания двух колоколов весом порядка 1800 кг. Слева – колокол 1822 г. из набора санкт-петербургского Петропавловского собора. Справа колокол фирмы „Вера", четвертый из рассматриваемого набора. Квадратными скобками отмечены частотные зоны, включающие средние и высокие обертоны

Следует отметить, что у малых колоколов (начиная с 8 по весу) этот недостаток не столь принципиален, так как может быть скорректирован умелым звонарем. У средних же это свойство проявляется при ударе практически любой силы. Соответственно, звонарь как-либо на него повлиять не может.

В меньшей степени этот недостаток выражен у второго и третьего по весу колоколов набора. При этом колокол № 3 обладает несомненно ценным свойством

– это высокий амплитудный уровень двух нижних обертонов (рис. 2.). Благодаря сильным басовым тонам он звучит особенно солидно, весомо. Кроме того, согласно законам физики (низкие частоты менее интенсивно поглощаются атмосферой) и ряду экспериментальных наблюдений звук колоколов с сильными нижними обертонами разносится на большее расстояние. К сожалению, уровень третьего обертона, отстоящего от второго на малую терцию, заметно ниже в сравнении с классическими дореволюционными образцами. Из-за этого устойчивое звучание, формирующееся примерно через 10 секунд после удара, лишено благородного минорного оттенка, характерного для подавляющего большинства дореволюционных колоколов подобного веса.

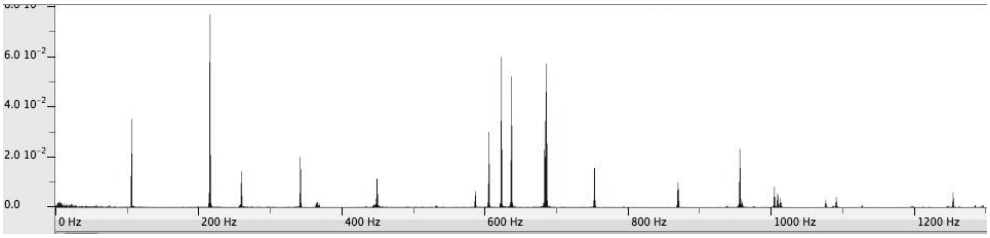


Рис. 2. Спектрограмма звука колокола № 3, взятая в момент удара

Звучание второго по весу колокола в наборе также характеризуется высоким уровнем нижних обертонов, в том числе и третьего, благодаря чему его звучание может считаться весьма близким к аутентичному. К сожалению, во втором обертоне колокола присутствуют частые – порядка 4 Гц – биения, которые отчетливо слышны на протяжении практически всего звучания колокола от удара до полного затухания (рис. 3, 4). Биения небольшой частоты (менее 2 Гц) характерны для русских колоколов и во многих случаях порождают приятные переливы тембра. Однако более частые биения, безусловно, являются недостатком колокола, о чем еще в XIX в. писал первый исследователь акустики русских колоколов о. Аристарх Израилев.

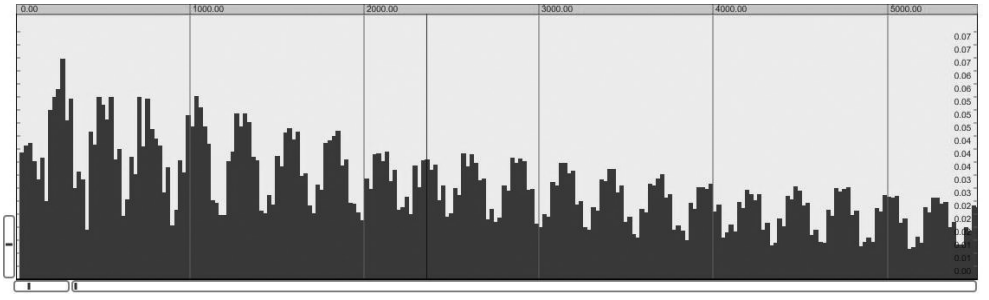


Рис.3. График затухания второго обертона колокола № 2

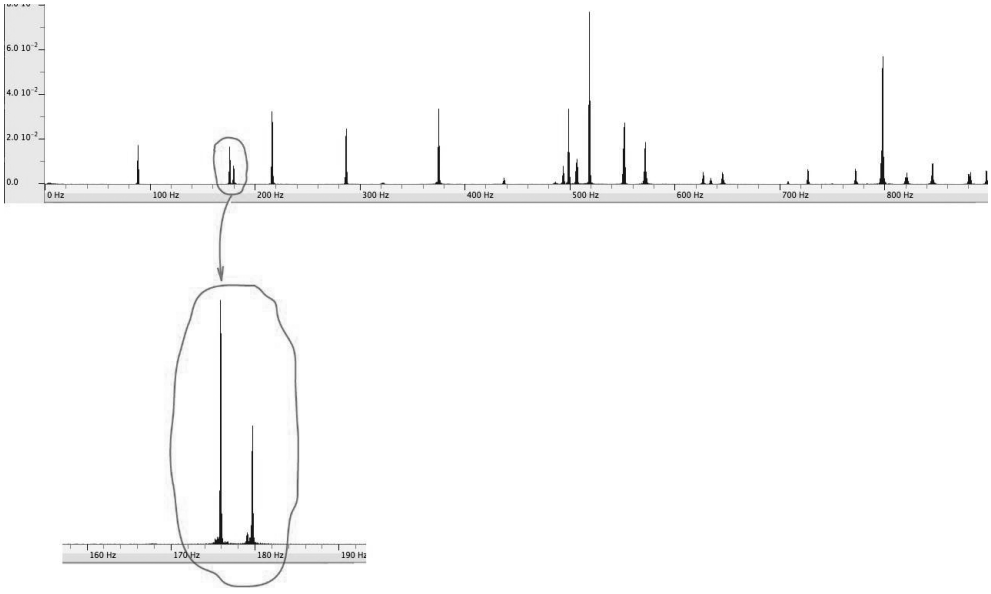


Рис. 4. Спектрограмма звучания колокола № 2. Овалом обведены две тесно расположенные частоты, составляющие в сумме второй обертон. Когда в звуковом спектре одновременно присутствуют колебания, близкие по частоте, то между ними возникают биения

Что же касается большого колокола весом порядка 9500 кг., он заслуживает самых высоких оценок как с точки зрения благозвучия так и традиционного характера звучания. Колокол обладает достойным своего веса глубоким басистым голосом, четкой атакой и в то же время приятным шелестящим оттенком тембра. Этот колокол, безусловно, достоин того, чтобы звонить с колокольни Исаакиевского собора.

Колокола хорошо сочетаются друг с другом. В целом данный набор можно рассматривать как одну из лучших работ данного предприятия. Однако общее звучание этого набора черезчур яркое, металлическое, звенящее, что особенно ощущается в тех звонах, в которых не участвует большой благовестник. Благодаря деятельности фирмы „Вера” и ряда других производств такая тембровая окраска звонов становится традиционной для нашего времени, в прошлом же звоны были более мягкими, бархатистыми по тембру. Опыт исследования старинных и современных колоколов показывает, что резкое металлическое звучание свойственно в первую очередь колоколам, которые отливаются по современным технологиям (изготовление литейной форм в стальных опоках), следствием чего является более быстрое затвердевание металла. Напротив, литье традиционное литье „в землю” дает мягкий, глубокий звук. Такое звучание является основным и наиболее ценным свойством русских колоколов XIX в. и более ранних. Следует отметить, что в настоящее время в нашей стране существуют прецеденты литья „копий” старинных

колоколов, которые воспроизводят аутентичное звучание. Особое благозвучие подобных колоколов отмечают как эксперты-кампанологи и опытные звонари, так и простые слушатели. Такое звучание достигается, с одной стороны, точным повторением геометрии старых образцов, с другой же – использованием традиционных ремесленных приемов формовки и литья. Хотелось бы, чтобы подобным образом были отлит и звон Исаакиевского собора, так как только в этом случае возможно было бы говорить о подлинно реставрации памятника, опирающейся на музыковедческие и исторические данные.Таким образом из всех колоколов, отлитых фирмой „Вера" только большой благовестник весом порядка 9500 кг. может оцениваться по своему звучанию как соответствующий традициям XIX в. Также возможно использование в наборе малых колоколов (начиная с 8-го по весу). Средние же колокола не могут считаться аутентичными по звучанию и уступают с точки зрения благозвучия русским колоколам XVIII–XIX вв.

В заключении комиссия отметила, что когда речь идет об изготовлении колоколов для памятников русской архитектуры, необходимо строго следовать традиционным литейным технологиям, которым славятся русские колокола, имеющие особое благозвучие. Подобная задача, безусловно, по силам как фирме „Вера", так и другим колокололитейным заводам.

SUMMARY

Evgeny Klimin

Working Results of Blue Ribbon Commission Established for Valuation of the Bells Cast in 2012 for St. Isaac's Cathedral in S.-Petersburg

Keywords: valuation of bells, historic bells, commission act, Vera co.

The article illustrates results of commission activity in valuation of the bells cast in 2012 for St. Isaac's Cathedral as a substitution for those lost during the Soviet era. Apart from the weight, decorative arrangement, manufacturing technology one of the key problems raised by the experts is the acoustics and special nature of the national euphonia. Enclosed is the act detailing balance of the work done and igniting a special interest as a scientific research of its own.

Лариса Д. Благовещенская
Новосибирск

Колокола в салонной музыке

Ключевые слова: колокол, звон, домашнее музицирование, салонный стиль

Понятия „массовая культура", „попса" появились в XX веке. Однако, незамысловатая музыка для широкого круга слушателей и исполнителей, часто невысокого художественного уровня существовала всегда. Другое дело, что она, как правило, жила не дольше своего времени. Такова салонная музыка XIX – начала XX века. Она тесно связана с музыкальной педагогикой тех лет. Начальное музыкальное образование осуществлялось путем частных уроков с упором на гаммы, упражнения типа Шарла Ганона и инструктивные этюды. Те, кто это выдерживал, переходили к сонатинам Клементи и Бетховена и популярной салонной музыке.

Тема колоколов и звона широко разрабатывалась композиторами академической музыки, отражалась в народной, но в настоящей публикации затронуто ее претворение именно в салонном направлении как проявление массового сознания. Салонная музыка рассматривается без ее высотных проявлений (Фридерик Шопен и др.).

„Играть на фортепьянах" когда-то было модно и, как теперь говорят, престижно. А посему салонная музыка создавалась как для слушания, так и для исполнения; и для обеих задач требовалась доступность. Кстати заметим, что лет сто и более тому назад для барышни, воспитанной на Ганоне и бесчисленных этюдах, доступность носила несколько иной характер, нежели сейчас: технически она была более развита, чем некоторые современные выпускники музыкальных школ (точнее – тогда было распространено более узкое понятие „беглость", а не „техника"), но к глубине замысла, глубине звука, слышанию гармоний подход был значительно либеральней. Произведения этого плана написаны для фортепиано в две и четыре руки и для голоса с фортепиано.

Колокольный звон до революции 1917 года был общедоступным слуховым впечатлением. Традиционное народное творчество к концу XIX века постепенно уходит из слухового опыта значительной части народонаселения, так как весомая его часть сосредоточивается в городах, академическая же музыка – никогда не являлась всеобщим достоянием. В церковь напротив – ходили практически все. И даже те немногие, кто пренебрегал заботой о своей душе,

ежедневно слышали колокольный звон, который не мог не отразиться в произведениях для общедоступного музицирования. Подлинную же классическую музыку, основанную на богатстве колокольных звучаний, играть трудно. И не только из-за аккордовой техники, но и по причине сложных, временами даже жестких гармоний.

В домашнем музицировании городского и усадебного населения преобладали танцевальные жанры и сентиментальная лирика. И то, и другое слабо увязывалось с колокольным звоном. Но в то время, когда представители „высокого" искусства исполняли Звоны Великого Устюга Ляпунова, Светлый праздник Рахманинова или Кампанеллу Паганини-Листа, массовый потребитель получал в изобилии „колокольные гавоты" (Fr. Lehner, G. Scharf, J. Stumpf), вальсы (Fr. Behr, E. Frohmuth), польки (Л. Книна, F. Bendel, E. Ketterer, C. Sobanski, H. Weyts, T. Wydzga) и другие танцевальные жанры, а также „колокольные ноктюрны" (L. Léfébure-Wely, A. Löshhorn), песни без слов (E. Bach), романсы (M. Dietrich). Конечно, не обойден был и модный в ту пору жанр этюда (J. Ascher, K. Taubert). Помимо перечисленного упомянем кампанеллу (со времен Паганини она стала жанром, а не только названием) (J. Egghard, F. Spindler, K. Taubert), интермеццо (F. Michaelis), фантазию (H. Ravina), рондино[1] (A. Дюбюк), экспромт (A. Dreyschock), багатель (G. Bachmaun) и ныне совершенно забытую мелодекламацию (Е. Вильбушевич, С. Волков-Давыдов).

Кажущееся разнообразие заглавий этой музыки – лишь средство привлечь внимание к товару путем добавления эпитетов, и отнюдь не свидетельствует о желании раскрыть отличие, допустим, свадебного звона от монастырского или пасхального. Когда произведений не один десяток (автору известно их более сотни), названия Колокол, Колокольчик и Звон уже не помогут удержаться на рынке. Вот и появляются Рождественские колокола (Fr. Behr), Сельские (V, Delacour, J. Filtsch), Майские (R. Eilenberg), Праздничные (C. Gänschals, op. 170), Весенние (его же, op. 10), Горные (его же, op. 236) и т.д. Конечно, чрезвычайно часто встречается Вечерний звон[2] (E. Bach, R. Eilenberg, G. Lang, E. Melling, Ф. Эспен). К колоколам обращаются с целью акцентировать русский (к сожалению, лишь – псевдо) колорит (S. Smith, Русская песня, op. 31), но встречается обращение к звону и других народов (китайскому – M. Oesten, аргентинскому – H .Weyth, тирольскому – Th. Oesten), разумеется, столь же условно.

Как видим, большинство композиторов западного происхождения. Причем, даже тогда, когда ноты изданы на русском языке, зачастую дается перевод названия

---

1 Сама форма рондо была очень распространена в бытовой музыке: больше узнаваемого материала (рефрен) и меньше объема, необходимого для выучивания. А от оптимального соотношения узнаваемого и нового по В. Медушевскому и зависит восприятие и усвоение.

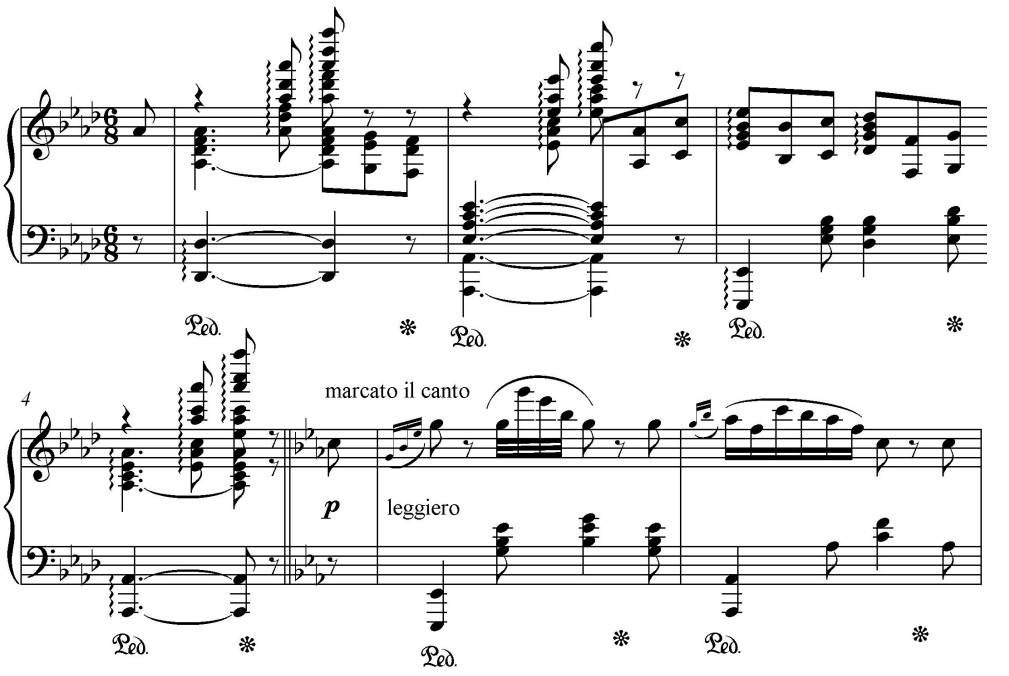
2 О причинах популярности этой „вечной темы" автор уже писала: *Колокола: „Вечные сюжеты"*, [в:] *Материалы научно-теоретической конференции*, Новосибирск 2007, с. 235–238; eadem, *„Вечерний звон": оригиналы и обработки*, [в:] *Православный звон: прошлое, настоящее, будущее*, Москва 2015, с. 140–146.

на французский или немецкий согласно моде того времени. Когда это котильоны или мазурки, дело понятное, но с колокольной тематикой – не увязывается. Практически все перечисленные имена сейчас прочно забыты, хотя работали в данном направлении и композиторы „среднего звена", если можно так выразиться, то есть оставившие свой след в истории музыки (Иосиф Геништа, Александр Дюбюк, Фридрих Кулау, Теодор Лешетицкий).

При изображении колокольных звучаний и подражаниях звону в салонной музыке используются органные пункты, ритмическое и фактурное расслоение, штрих стаккато, высокий „звонкий" регистр и практически не задействованы средства гармонии, ограничивающейся в основном трезвучиями и доминантсептаккордами в традиционном расположении, которые не отражают тембровое богатство колоколов.

Бывает, что пьеса совершенно не имеет отношения к колокольному звону. Например, Grenville Wilson, Les clochettes du traineau. Merry Bells. Morceau de Salon. Op. 11, которая представляет собой песенную мелодию с простейшим аккомпанементом и орнаментальным развитием. С большой натяжкой с колокольчиками саней можно увязать лишь арпеджато и фигурации, появляющиеся в процессе развития, а также октавные ответы в правой руке в конце.

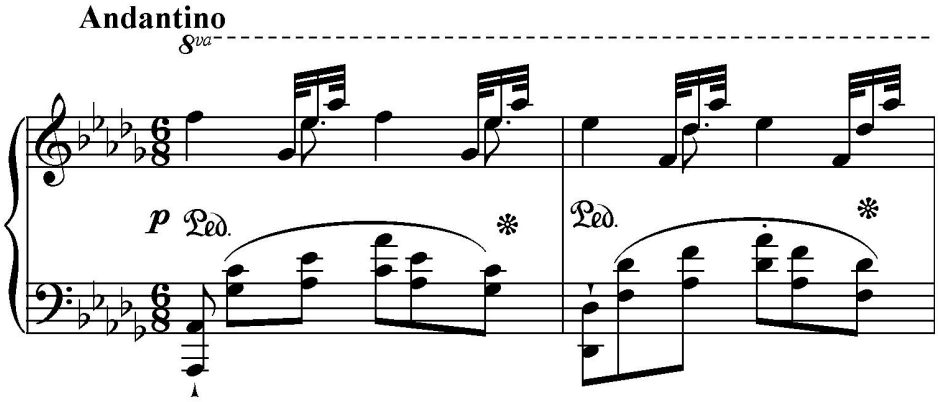
Пример 1



Но такие моменты типичны для всей салонной музыки, и создается впечатление, что к рядовой пьесе просто поставлено модное заглавие.

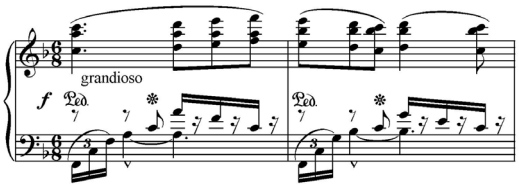
В ноктюрне Louis Léfébure-Wely Les cloches du Monastere, op. 54, одного из наиболее известных в России произведений композитора, тема колоколов проводится постоянно, но чисто условным языком шаблонных салонных пьес того времени. То есть, если в предыдущем случае название практически не увязано с содержанием, то здесь все время присутствует псевдоколокольность. Слово „монастырь" в заглавии добавлено, чтобы хоть как-то выделиться в общем потоке всевозможных „колоколов". Изящная незамысловатая лирическая миниатюра никак не увязывается со строгим монастырским жизненным укладом. Тем более, мы не услышим в ней специфически монастырского звона. Да этого и не требовалось: девушки, для которых предназначалась музыка, нередко совершали паломничество в монастырь не с целью молитвы, а просто развеяться, пообщаться (псевдомолитва, псевдопаломничество, жизнь без особых духовных запросов и псевдомузыка). Из проявлений псевдоколокольности в данной пьесе приведем раскачивающийся остинатный ритм в высоком регистре в начале сочинения:

Пример 2



Этот материал проводится четырежды и при последнем проведении повторен дважды, но при ближайшем рассмотрении перед нами банальный танцевальный оборот. В пьесе есть два органных пункта (ми и ля). К чести автора скажем, что их длительности теоретически оправданы: звук колокола среднего регистра тянется дольше (-ми), а высокого – короче (-ля). С натяжкой к проявлениям колокольности можно отнести остинатную ритмическую фигуру шестнадцатых с паузами (тт. 15–21):

Пример 3

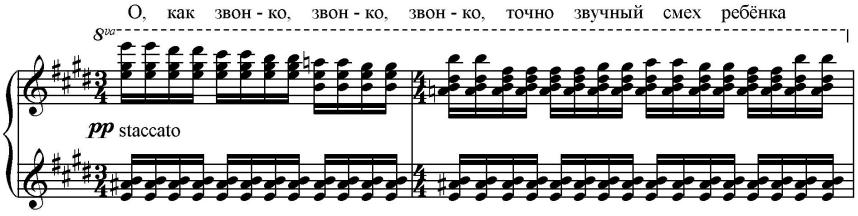


В Русской песне ор. 31 колокольность не заявлена в названии, но раскачивающиеся регистровые переброски во вступительном Maestoso, не несущем, впрочем, как и вся пьеса, никакого русского колорита, композитор явно использует как проявления звоновости.

В жанре мелодекламации за основу бралась зачастую поэзия высокого качества, принадлежащая перу известных авторов, но музыкальное сопровождение писалось в банально-салонном стиле той поры. Так и Колокольчики и колокола Евгения Вильбушевича[3] обращены к тексту Эдгара Аллана По в переводе Константина Бальмонта[4], как и у Сергея Рахманинова. Но если последний создал глубокое произведение, то Вильбушевич такую задачу и не ставил.

Из четырех разделов поэмы Э. А. По автор мелодекламации взял только два крайних, да и то не полностью: в первом опущены четыре последних стиха, а во втором (в оригинале – четвертом) – пять стихов из середины. В результате непонятно, о чем же „сани, убегая, говорят", а в последнем разделе стих после пробела рифмуется с опущенным. Получилось обращение к теме, как творению модного поэта, без глубокого проникновения в содержание. Последнее подтверждается и колокольными звучаниями у фортепиано. В первом разделе Allegro moderato звон колокольчиков изображается лишь тремоло в высоком регистре. В середине его как особое достижение отметим усложнение аккордов неаккордовыми звуками и опорой на тритон.

Пример 4

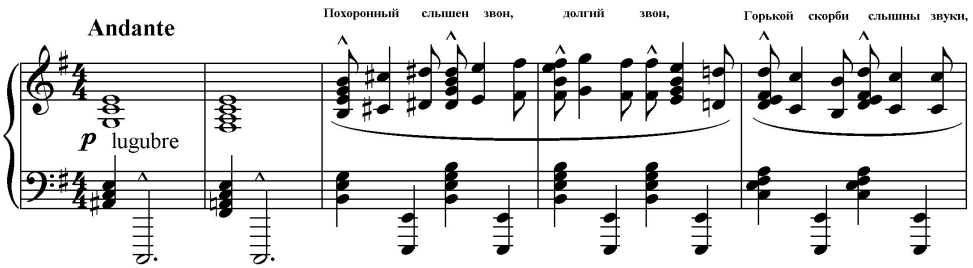


3 Благодарю Н. П. Яковлеву за любезное предоставление нот этого произведения.

4 Мелодекламация посвящена драматическому актеру Владимиру Н. Давыдову (настоящая фамилия – Горелов), для которого, видимо, и была написана.

Andante начинается непосредственным подражанием звону (хотя и не уставному заупокойному) с тритонами и тоническим органным пунктом (после двух ударов на VI):

Пример 5



Конечно, на словах „и рыдая, вспоминаем" автор не обходится без традиционных сентиментальных перемещений аккорда. Как видим, если у G. Wilson с трудом приходилось искать связь с названием, то у Вальбушевича колокол узнается, хотя и изображен без особых творческих находок.

Итак, обращение к теме звона и передача колокольных звучаний в условной, упрощенной и даже примитивной форме свидетельствует о значимости звона в слуховом опыте обывателя, перешедшей в моду без глубокого осмысления. Если говорить не о музыке, а о самосознании, то нечто похожее происходит и в наши дни, когда после стольких лет забвения колокольный звон в значительной степени стал модой, а не объектом глубокого интереса и серьезного изучения.

Благодарю за помощь в работе сотрудника Сибирского центра колокольного искусства Александра Перова.

SUMMARY

Larysa D. Błagoweszczenskaja

The Bells in Music of Salon

Key words: bell, ringing, home making music, salon music

This article is about the phonations of bells in light music for domestic utilization (XIX – beginning XX c.).

Sprawozdanie z działalności Akademii Supraskiej sierpień 2017 – lipiec 2018

I.
Projekty i wydarzenia zrealizowane przez Akademię Supraską

* 23 lipca – 02 sierpnia 2017

Warsztaty plastyczno-ikonograficzne dla dzieci i młodzieży

Warsztaty były skierowane do dzieci i młodzieży w wieku od 9 do 14 roku życia i odbyły się w dniach od 26 lipca do 6 sierpnia 2017 roku. Codziennie na obozowiczów czekało wiele atrakcji. Dzieci zwiedziły m.in. Muzeum Ikon, poszerzając swą wiedzę o sztuce sakralnej, oraz Muzeum Sztuki Drukarskiej i Papiernictwa, gdzie miały możliwość wczuć się w rolę piętnastowiecznych drukarzy, a także poznać tajniki produkcji papieru. Nie mogło również zabraknąć wizyty w siedzibie Parku Krajobrazowego Puszczy Knyszyńskiej, gdzie oglądaliśmy najnowszą ekspozycję, obrazującą puszczańskie życie zwierząt i owadów. Uczestnicy warsztatów pojechali na wycieczkę Szlakiem Rękodzieła Ludowego, gdzie zapoznali się z ginącymi zawodami. W przerwie między zajęciami ikonograficznymi znalazła się chwila na wspólne wyjście na kręgle. Każdego dnia odbywały się zajęcia integracyjne, podczas których dzieci rywalizowały w konkurencjach sportowych, spędzały upalne popołudnia na plaży miejskiej w Supraślu, korzystały z siłowni na świeżym powietrzu, jeździły na gokartach. Wśród wielu atrakcji nie zapomnieliśmy o duchowym wymiarze pobytu w Supraślu. Każdy dzień zaczynał się i kończył wspólną modlitwą. Codziennie obozowicze uczestniczyli w Boskiej Liturgii, podczas której regularnie przystępowano do sakramentu spowiedzi oraz Św. Eucharystii. Nieodzownym elementem pozostaje Akatyst przed Ikoną Hodegitrii Supraskiej. Na zakończenie warsztatów młodzież otrzymała drobne upominki oraz płytki ze zdjęciami z pobytu w Supraślu, obejrzała wystawę prezentującą ich ikony.

Koordynator: ks. Jarosław Jóźwik

Liczba uczestników – 30 osób

* 10 – 11 sierpnia 2017

Święto Supraskiej Ikony

Jak co roku Akademia Supraska pomagała Monasterowi Zwiastowania NMP przy organizacji Święta. W Domu Pielgrzyma Akademii Supraskiej byli goszczeni hierarchowie, kapłani, zaproszeni goście oraz pielgrzymi, którzy licznie przybyli na święto.

Koordynator: ks. Jarosław Jóźwik

Liczba uczestników – 100 osób

* 29 – 31 sierpnia 2017

Międzynarodowa Konferencja Akademii Supraskiej – *Asymilacja i odrzucenie – Swój czy obcy?*

Konferencja Akademii Supraskiej tym razem poświęcona była *Asymilacji czy odrzuceniu.* Cerkiew Prawosławna w Polsce jest usytuowana na styku wpływów Wschodu i Zachodu. Ludność zamieszkująca te tereny wielokrotnie poddawana była próbom wpływania na jej postawę, tradycję, zwyczaje liturgiczne i narodowe. Jako przykład można podać unię brzeską, która na skutek polityki królewskiej zmieniła podejście do tradycji religijnej ludności zamieszkującej wschodnią część I Rzeczypospolitej. W ciągu XVII–XIX wieków podobne działania widać praktycznie w całej Europie, co było związane ze skomplikowaną sytuacją polityczną, w jakiej znalazła się znaczna część Słowian po utracie niepodległości Bułgarii i Serbii na rzecz Imperium Otomańskiego bądź zamieszkując terytoria, nad którymi panowali katoliccy władcy (Wenecja, Austria, Królestwo Polskie i Wielkie Księstwo Litewskie). Jedynym prawosławnym suwerenem był car moskiewski, ale także do jego państwa dotarły wpływy Zachodu. W tych warunkach Cerkiew Prawosławna poddawana była ciągłemu oddziaływaniu obcych kultur i próbom narzucenia obcych tradycji, jednocześnie podejmując wiele działań, na rzecz zachowania własnej tożsamości. Najważniejszą kwestią było trwanie przy odwiecznych prawdach dogmatycznych. Historia najnowsza też nie jest wolna od takiej walki. Szczególne wyzwania niosą ze sobą globalizacja oraz relatywizm religijny. Nasza konferencja pozwoliła spojrzeć na procesy zachodzące w dzisiejszej Europie oczami historyków, socjologów, politologów oraz specjalistów innych dziedzin nauki. Materiały pokonferencyjne są rozsyłane do najważniejszych ośrodków naukowych w kraju, stając się dobrym materiałem do dalszych badań nad problemem tożsamości i asymilacji ludności.

29 sierpnia w Cerkwi Monasteru Zwiastowania Najświętszej Marii Panny w Supraślu, została odprawiona panichida za duszę zmarłego przed dwoma laty Fundatora Fundacji OIKONOMOS oraz Przewodniczącego Bractwa św. św. Cyryla i Metodego, **prof. Andrzeja Łapko**. Nabożeństwu przewodził Arcybiskup Białostocki i Gdański Jakub w asyście licznie zgromadzonego duchowieństwa oraz osób związanych z Fundacją OIKONOMOS

Koordynator: ks. Jarosław Jóźwik

Liczba uczestników – bezpośrednich: 25, pośrednich: 30

* 15 – 17 września 2017

My, którzy Cherubinów przedstawiamy…

W ramach projektu dofinansowanego przez Urząd Marszałkowski Województwa Podlaskiego opracowana została animacja 3D do pieśni *My, którzy Cherubinów przedstawiamy*...", która była wyświetlona na zabytkowych budynkach Klasztoru Zwiastowania Najświętszej Marii Panny w Supraślu, na części obejmującej Pałac Archimandrytów.

Tekst tytułowej pieśni, śpiewanej podczas Liturgii prawosławnej, nawiązuje do wyobrażeń czynów anielskich, które to my – ludzie – na ziemi „tajemnie przedstawiamy".

Animacja 3D do jakże pięknej melodyjnie (wybór jednej z wielu, wielu wersji) *Pieśni Cherubinów* wykorzystuje poetyckie przedstawienia aniołów z fresków cerkiewnych. W rezultacie powstało przepiękne widowisko, ukazujące wyobrażenia licznych postaci anielskich, które zamknęła wizja Świętej Trójcy według Andrzeja Rublowa. Animacja była wyświetlana w dniach 15–17 września 2017 r. po zapadnięciu zmroku, tak, aby turyści oraz mieszkańcy Supraśla mogli wieczorem spotkać się z trzema składowymi kultury prawosławnej: architekturą, ikoną i śpiewem. Prezentację poprzedził wernisaż w dniu 15 września (godz. 19.30), podczas którego wystąpił chór Filoi wykonując na żywo pieśni inspirowane prawosławną angelologią.

Współorganizatorem projektu było Stowarzyszenie Uroczysko, w ramach projektu: „Supraśl uczy się żyć w Uzdrowisku w zgodzie z Naturą 2000" finansowanego z Programu Funduszu Inicjatyw Obywatelskich.

Koordynator: Magdalena Żdanuk, ks. Jarosław Jóźwik

Liczba uczestników – bezpośrednich: 20, pośrednich: 300

* 20 – 22 kwietnia 2018

„Obwieszcza, Wychwala, Nawołuje" VIII Międzynarodowy Festiwal Cerkiewnego Dzwonienia

W tym roku w konkursie udział wzięło 29 międzynarodowych wykonawców z całej Europy, wyłonionych spośród 45 kandydatów zgłoszonych do konkursu. Rywalizowali oni w trzech kategoriach konkursowych. Pierwsza z nich (junior), to kategoria skierowana do dzieci i młodzieży – 13 uczestników. Druga kategoria (open) – 12 uczestników. Trzecia kategoria (master) – 4 uczestników.

Po raz drugi zorganizowaliśmy sympozjum naukowe *Współczesna kampanologia*. Spotkanie było otwarte dla szerokiej publiczności, omawiano na nim historię i specyfikę cerkiewnego dzwonienia. Stanowiło ono niejako wstęp do koncertów, przygotowujący słuchaczy do możliwie pełnego zrozumienia i odbioru tej nieznanej i niepopularyzowanej dyscypliny twórczości. Wykłady poprowadzili międzynarodowi specjaliści, kampanolodzy, eksperci zajmujący się dzwonami, porządkiem cerkiewnego dzwonienia podczas prawosławnych nabożeństw. Organizacja sympozjum była podyktowana potrzebą zapoznania dzwonników, jak również wszystkich chętnych słuchaczy, z międzynarodową tradycją, która na przestrzeni wieków przerodziła się w prawdziwą sztukę sakralną. Dodatkowym punktem programu były warsztaty cerkiewnego dzwonienia. W trakcie spotkania uczestnicy konkursu mogli podnieść swoje umiejętności dzięki spotkaniu z wybitnymi dzwonnikami.

W 2018 roku Festiwal Cerkiewnego Dzwonienia cieszył się ogromnym zainteresowaniem wśród dzwonników, w tym młodych, którzy nie ukończyli 16 roku życia. Do udziału w festiwalu i sympozjum ogółem (dzwonników i uczestników sympozjum) zgłosiła się rekordowa liczba 57 osób, z których do udziału w projekcie zakwalifikowano 41.

Koordynator: ks. Jarosław Jóźwik

Liczba uczestników – bezpośrednich: 41, pośrednich: 400

* 29 kwietnia – 30 czerwca 2018

„Teraz" wystawa Pawła Iwaniuka

29 kwietnia 2018 roku, w Akademii Supraskiej miał miejsce wernisaż malarstwa Pawła Iwaniuka. Przybyli goście mogli nie tylko obejrzeć prace artysty, lecz również wysłuchać autora mówiącego o inspiracjach i sposobie powstawania obrazów. Artysta pisze o swoich pracach w następujący sposób:

> Przy wszystkich formach plastyki z naszego otoczenia, w przytłaczającej większości zatrudnionej do robót perswazyjnych, obarczonych znaczeniami, atakującymi przekazem, przedkładam Wam Teraz! – prace wzbijające wrażenie nad zrozumienie. W głównym wymiarze proszą się o odbiór poza znaczeniami, przede wszystkim o dopuszczenie do siebie odczuć. Owszem, część kompozycji może wywoływać skojarzenia. Nie ukrywam, wiele z nich czerpie inspiracje z obserwacji natury. Jednak jest to raczej podążanie ścieżką wrażenie > malarstwo > wrażenie. I tak też podpowiadam, aby Teraz! Widzieć i Teraz! Odczuwać. Teraz! Kontemplować.

Na wernisażu byli obecni: rodzina i znajomi autora oraz zaproszeni goście. W trakcie wernisażu oprócz malarza głos zabrał bp supraski Andrzej, który przybliżając temat Ewangelii czytanej w niedzielę, zwrócił uwagę na rolę malarstwa jako środka odnalezienia człowieka. Wystawę można było oglądać od wtorku do niedzieli w godzinach 10.00–18.00, do 30 czerwca 2018 r.

Koordynator: ks. Jarosław Jóźwik

Liczba uczestników: 800 osób

* 01 lipca – 31 sierpnia 2018

„Zauroczeni Podlasiem" wystawa fotograficzna

Wystawa dokumentuje 10-lecie (2009–2018) wycieczek gdyńskich seniorów na Podlasie, organizowanych najpierw przez gdyńską YMCA, a od 2012 roku przez Fundację FLY z Gdyni we współpracy z Akademią Supraską. Inicjatorem tej inicjatywy jest pan Jan Siedlik, wykładowca Uniwersytetu Trzeciego Wieku przy Fundacji FLY, miłośnik Podlasia i przyjaciel Prawosławia.

Jako pierwszy w 2009 roku przyjmował naszą grupę kanclerz Akademii Supraskiej ks. Włodzimierz Misijuk, a od 2010 roku kanclerz ks. Jarosław Jóźwik. Wycieczki organizuje i prowadzi pani Dorota Kitowska, dyrektor Fundacji FLY. Cieszą się ogromną popularnością, ponieważ dzięki współpracy i zaangażowaniu organizatorów odkrywają piękno Podlasia. W ciągu 10 lat Podlasie poznało i pokochało ponad 500 mieszkańców Gdyni... Wystawa prezentuje to, co zobaczyliśmy, kogo spotkaliśmy i czego doświadczyliśmy spotykając ludzi, poznając miejscową kulturę, religię, historię, architekturę i przyrodę. Pokazuje, dlaczego jesteśmy ZAUROCZENI PODLASIEM.

Radosław Daruk (ur. 1968) – pedagog, nauczyciel, działacz społeczny, były dyrektor programowy YMCA Polska, współfundator i prezes Fundacji FLY.

Koordynator: ks. Jarosław Jóźwik

Liczba uczestników: ok. 1000 osób

* 08 – 14 lipca 2018

Kolonie adaptacyjne

Fundacja „Oikonomos" już po raz drugi zorganizowała kolonie adaptacyjne w malowniczym Supraślu nieopodal Białegostoku. Każdy dzień kolonii był przepełniony atrakcjami. Dzieci miały okazję uczestniczyć w projektowaniu robotów na zajęciach z robotyki, podczas zajęć teatralnych mogły spróbować swoich umiejętności aktorskich, podziwiały piękno supraskich okolic z okien bajkowej ciuchci.

Na zajęciach plastyczno-manualnych uczestnicy wykonywali własne prace, które zabrali do domu jako wspaniałą pamiątkę. Mieli zajęcia z *capoeiry* oraz dogoterapii. Dzięki uprzejmości Komendanta Ochotniczej Straży Pożarnej w Supraślu zwiedzili siedzibę miejscowych strażaków, obejrzeli wóz strażacki „od środka", dowiedzieli się wielu ciekawych rzeczy na temat ich ciężkiej i niebezpiecznej pracy.

W trakcie kolonii została zorganizowana wycieczka do Podlaskiego Muzeum Kultury Ludowej, gdzie uczestnicy usłyszeli interesujące opowieści o sowach i ptakach drapieżnych. Dzieci wzięły udział w warsztatach „Nie święci garnki lepią", a przedmioty zrobione z gliny mogły zabrać na pamiątkę. Była ponadto wizyta w Muzeum Ikon i w Parku Krajobrazowym Puszczy Knyszyńskiej, w którym dzieci pogłębiały swoją przyrodniczą wiedzę. Każdy mógł się pochwalić, co wie o naturze. Dużo czasu przeznaczaliśmy na gry i zabawy integracyjne.

Podczas kolonii nie mogło zabraknąć duchowego wymiaru. Każdy dzień zaczynał się i kończył wspólną modlitwą. Cała grupa przystąpiła do sakramentu spowiedzi oraz Św. Eucharystii. Obozowicze uczestniczyli w nabożeństwach. Tygodniowy letni wypoczynek w atmosferze modlitwy i spokoju pozwolił nabrać sił przed nowym rokiem szkolnym, a przez uczestnictwo w nabożeństwach zbliżyć się do Cerkwi.

Koordynator: Magdalena Żdanuk, ks. Jarosław Jóźwik

Liczba uczestników: 24 osoby

* 18 – 26 lipca 2018

Warsztaty plastyczno-ikonograficzne dla dzieci i młodzieży

Po raz kolejny w Akademii Supraskiej odbyły się warsztaty plastyczno-ikonograficzne, których głównym celem było zdobycie wiedzy na temat techniki pisania ikon, pogłębienie wiedzy o prawosławiu, a także spędzenie ciekawie wakacji. Warsztaty były przeznaczone dla dzieci i młodzieży w wieku od 9 do 15 roku życia.

Codziennie na obozowiczów czekało wiele atrakcji. Pierwszy dzień, dzięki grom i zabawom integracyjnym, pomógł dowiedzieć się bliżej i nawiązać pierwsze znajomości w nowej grupie. Tego dnia uczestnicy mieli okazję poznać się, czym jest ikona. Kolejne dni upłynęły pod znakiem skupienia w trakcie warsztatów oraz dobrej zabawy. Obozowicze uczestniczyli w zajęciach teatralnych i dogoterapii. Umiejętności plastyczne rozwijali podczas zajęć plastycznych, na których każde dziecko wykonało „domek-skarbonkę" jako wspaniałą pamiątkę z obozu. Oprócz zajęć artystycznych obozowicze wzięli udział w zajęciach z robotyki, gdzie ćwiczyli dokładność w konstruowaniu inteligentnych robotów oraz spróbowali swoich sił w podstawach elektroniki. Niezwykłą

niespodzianką dla obozowiczów okazała się wizyta w papugarnii oraz w kręgielni. Tradycyjnie nie mogło zabraknąć zwiedzania Muzeum Ikon oraz wizyty w siedzibie Parku Krajobrazowego Puszczy Knyszyńskiej, gdzie zaskoczyła nas najnowsza eskpozycja obrazująca puszczańskie życie zwierząt i owadów. W upalne popołudnia spędzaliśmy aktywnie czas na plaży miejskiej w Supraślu, zaś uroki miasteczka mogliśmy podziwiać podczas przejażdżki „Bajkową Ciuchcią".

Ciesząc się wakacjami, nie zapomnieliśmy o duchowym wymiarze pobytu w Supraślu. Każdy dzień zaczynaliśmy i kończyliśmy wspólną modlitwą. Codziennie uczestniczyliśmy w Boskiej Liturgii, podczas której wszyscy uczestniczy przystąpili do sakramentu spowiedzi oraz Św. Eucharystii. Uczestniczyli w Akatyście przed Supraską Ikoną Matki Bożej, spotkali się z kanclerzem Akademii Supraskiej – ks. Jarosławem Jóźwikiem.

Na zakończenie warsztatów uczestnicy otrzymali płytki ze zdjęciami z pobytu w Supraślu, a także zostali zaproszeni na wystawę prezentującą ich ikony – efekt pracy podczas obozu, która do drugiego września była udostępniona zwiedzającym w Akademii Supraskiej.

Koordynator: Magdalena Żdanuk, ks. Jarosław Jóźwik

Liczba uczestników: 30 osób

* 17 – 19 lipca 2018

Pieśni z Podlasia – warsztaty śpiewu tradycyjnego

W ramach festiwalu *Podlasie Slow Fest* odbyły się warsztaty śpiewu tradycyjnego pn. *Pieśni ze wschodu*. Przez trzy dni (17–19.07.2018) w Akademii Supraskiej można było usłyszeć podlaskie pieśni śpiewane po polsku i w lokalnych dialektach. Uczestnicy po rozgrzewce ruchowej, oddechowej, umuzykalniającej poznawali obrzędowe i codzienne pieśni z różnych zakątków Podlasia. Julita Charytoniuk, prowadząca, opowiadała o sytuacjach, w których można było je dawniej usłyszeć.

Po warsztatach odbyła się krótka prezentacja pracy warsztatowej. Uczestnicy zaśpiewali trzy pieśni z Zespołem Śpiewaczym z Dobrowody, który był gościem wieczornego spotkania (koncert *Pieśni z Podlasia*).

Koordynator: ks. Jarosław Jóźwik

Liczba uczestników: bezpośrednich – 11 osób, pośrednich – 90 osób

Łączna liczba osób biorących udział w projektach Akademii Supraskiej: 2901 osób.

II.
Projekty innych organizacji odbywające się w Akademii Supraskiej

* 14 – 17 września 2017

Międzynarodowa konferencja *Fundamentalizm w kultach religijnych, parareligijnych oraz organizacjach ideologicznych – przykłady z Cerkwi lokalnych*.

W murach Akademii Supraskiej obradowali przedstawiciele wszystkich Kościołów lokalnych. Podczas sesji zebrani mogli wysłuchać referatów – *Terror ideologiczny*

i fizyczny. Socjologiczny punkt widzenia (Christos Iakovou, Dyrektor Cypryjskiego Centrum Badań), *Dziecięcy okultyzm, jako gwałtowna ingerencja w świadomość dzieci* (Elena Antoniou), *Fundamentalizm, jako deformacja sposobu myślenia naszego ludu* (metropolita Zagrzebia i Lublany Porfiriusz), *Pseudo-hinduizm: fundamentalistyczne działania na Zachodzie* (Aleksander Dworkin, wykładowca Katedry Sektoznawstwa Instytutu Teologicznego św. Tichona w Moskwie), *Przykłady ruchów fundamentalistycznych w historii Prawosławnej Cerkwi w Polsce* (archimandryta Andrzej, przełożony monasteru supraskiego, pracownik Katedry Teologii Prawosławnej Uniwersytetu w Białymstoku). Referatom towarzyszyły dyskusje i wymiany doświadczeń z poszczególnych lokalnych Kościołów. Podczas konferencji obradowały także grupy robocze, które dyskutowały nad wybranymi zagadnieniami.

Uczestnicy konferencji odwiedzili Monaster świętych Marty i Marii na Świętej Górze Grabarce. Z historią i obecną sytuacją monasteru gości zapoznał metropolita warszawski i całej Polski Sawa. Hierarcha poświęcił również drewniane krzyże, które następnie zgodnie z tradycją postawili delegaci. Tego samego dnia w Białymstoku odbyła się kolacja wydana na cześć gości przez Prezydenta Białegostoku Tadeusza Truskolaskiego. W sobotę uczestnicy konferencji mieli okazję do poznania przyrody województwa podlaskiego, odwiedzając Puszczę Białowieską.

Zakończeniem konferencji była uroczysta Liturgia celebrowana w niedzielę w cerkwi Zwiastowania Bogurodzicy monasteru supraskiego. Przewodniczyli jej hierarchowie: arcybiskup Krety Ireneusz (Patriarchat Ekumeniczny), arcybiskup białostocki i gdański Jakub, metropolita Kataru Makary (Patriarchat Jerozolimski), arcybiskup obuchowski Jonasz (Ukraiński Kościół Prawosławny Patriarchatu Moskiewskiego), metropolita newrokopski Serafim, metropolita wraczański Grzegorz (Bułgarski Kościół Prawosławny), metropolita Kydonii i Apokoronos Damaskin (Patriarchat Ekumeniczny), biskup Karpazji Krzysztof (Cypryjski Kościół Prawosławny) i biskup supraski Grzegorz. Wzięło w niej udział również wielu duchownych. Podczas Liturgii śpiewały chóry: parafialny i dziecięcy. Językami, które rozbrzmiewały podczas modlitwy, były cerkiewnosłowiański, grecki i arabski.

Organizator: PAKP

Liczba uczestników: 110 osób

* 21 – 22 września 2017

XXI Białostockie Dni Muzyki Cerkiewnej

22 września w cerkwi Świętego Ducha w Białymstoku odbyły się po raz dwudziesty pierwszy Białostockie Dni Muzyki Cerkiewnej.

Białostockie Dni Muzyki Cerkiewnej organizowane są przez Prawosławną Diecezję Białostocko-Gdańską przy finansowym wsparciu Urzędu Miasta Białegostoku oraz Podlaskiego Urzędu Marszałkowskiego. Występy chórów usłyszeć można było na antenie Radia Orthodoxia.

Organizator: Prawosławna Diecezja Białostocko-Gdańska

Liczba uczestników: 30 osób

* 11 – 13 października 2017

Warsztaty śpiewu: pieśni ukraińskie

Tematem warsztatów były ukraińskie kolędy, archaiczne życzące pieśni noworoczne, pieśni liryczne i religijne z różnych regionów Ukrainy. W ramach zajęć, prócz nauki utworów (melodii, tekstu, znaczenia słów, okoliczności wykonania itp.), pracowano nad prawidłową emisją, elementami wymowy, rytmem, frazowaniem, techniką oddechu oraz artykulacją i manierą wykonania charakterystyczną dla wybranych, niekiedy bardzo zróżnicowanych w tradycyjnej kulturze muzycznej, regionów Ukrainy. Koncentracja na możliwie dokładnym odtworzeniu pierwotnego brzmienia pieśni była próbą dogłębnego poznania nie tylko fizycznych właściwości muzycznych (np. właściwości tzw. ładu, czyli niepowtarzalnej skali dźwiękowej wytworzonej w danej społeczności, w danym regionie), ale także cech funkcjonalnych pieśni, źródeł inspiracji, organiczności ich istnienia w otaczającym twórców świecie oraz jakości ich oddziaływania na wykonawców i odbiorców – a w konsekwencji ich właściwości duchowych, funkcji śpiewu, jako elementarnej ekspresji ludzkiego jestestwa.

Warsztaty prowadziła Tatiana Sopiłka – etnomuzykolog i wokalistka. Wieloletni pracownik naukowy Akademii Muzycznej im. Piotra Czajkowskiego w Kijowie. Jest członkinią powstałego w 1979 roku ukraińskiego zespołu „Drewo", skupiającego wykonawców i badaczy muzyki tradycyjnej, a także założycielką i liderką warszawskiego zespołu „Dziczka".

Na zakończenie projektu odbył się koncert pieśni i kolęd w wykonaniu uczestników projektu.

Organizator: Stowarzyszenie Dziedzictwo Podlasia i Akademia Supraska

Liczba uczestników: bezpośrednich – 11 osób, pośrednich 40 osób

* 09 – 17 sierpnia 2017

Warsztaty ikonograficzne

Spotkania adeptów sztuki pisania ikon, organizowane przez Annę Gełdon z Krakowa. W ramach projektu uczestnicy łączyli zajęcia teoretyczne z praktyką. W lipcu zaprezentowali swoje prace na wystawie w Akademii Supraskiej.

Organizator: Anna Gełdon

Liczba uczestników: 12 osób

* 1 – 11 maja

Majówka w Supraślu

W okresie Świąt Wielkanocnych w Supraślu przebywa wiele osób, które pragną przeżyć ten czas na modlitwie i w skupieniu. Również w ubiegłym roku z tej możliwości skorzystało kilkadziesiąt osób, wykorzystując czas paschalny oraz dni wolne od pracy.

Liczba uczestników: 56 osób

* 20 – 21 maja 2018

Jubileusze metropolity warszawskiego i całej Polski Sawy oraz arcybiskupa bielskiego Grzegorza

20 maja 2018 roku, gdy Cerkiew prawosławna świętowała pamięć Świętych Ojców I Soboru Powszechnego, w największej monasterskiej świątyni w Supraślu – soborze Zwiastowania Najświętszej Bogurodzicy zebrało się liczne grono hierarchów i duchowieństwa, by wspólnie służąc św. Liturgię, zjednoczyć się wokół św. *prestoła* z okazji jubileuszy Jego Eminencji.

W dniu pamięci św. apostoła i ewangelisty Jana Teologa w Supraślu w monasterskiej świątyni poświęconej temu świętemu zebrał się cały episkopat Cerkwi prawosławnej w Polsce, aby – jak powiedział Jego Eminencja metropolita Sawa – „wejść do jej wnętrza". Wypełniło się, bowiem 20-lecie biskupiej chirotonii arcybiskupa bielskiego Grzegorza.

Organizator: Prawosławna Diecezja Białostocko-Gdańska

* 24 maja 2018

Konferencja duchowieństwa Diecezji Białostocko-Gdańskiej

24 maja w dniu św. św. równych apostołom Cyryla i Metodego Jego Ekscelencja Najprzewielebniejszy Arcybiskup Białostocki i Gdański Jakub odprawił św. Liturgię w monasterze Zwiastowania Bogurodzicy w Supraślu. W Liturgii uczestniczył także biskup supraski Andrzej. Kazanie wygłosił ks. Piotr Hanczaruk, proboszcz parafii Zmartwychwstania Pańskiego w Jacznie. Arcybiskup Jakub w imieniu św. Soboru Biskupów PAKP nagrodził prawem noszenia palicy ks. Marka Kozłowskiego – proboszcza parafii Wniebowstąpienia Pańskiego w Augustowie. Podczas Liturgii śpiewał chór duchowieństwa diecezjalnego pod dyrygenturą protodiakona Bazylego Dubeca.

Tegoroczna konferencja odbyła się już po raz kolejny w murach Akademii Supraskiej. Część plenarną konferencji rozpoczął arcybiskup Jakub, witając zebranych. W auli Akademii Supraskiej hierarcha przedstawił najważniejsze wydarzenia minionego roku. Sprawozdania z działalności dekanatów złożyli księża dziekani: białostockiego – ks. mitrat Jerzy Boreczko, gdańskiego – ks. prot. Dariusz Jóźwik, olsztyńskiego, ks. prot. Jarosław Jaszczuk, sokólskiego – ks. mitrat Włodzimierz Misiejuk, gródeckiego – ks. mitrat Jan Jaroszuk.

Sprawozdanie finansowe z działalności diecezji złożyła mgr Ewa Bartoszuk. O działalności bieżącej i planach Prawosławnego Ośrodka Miłosierdzia „Eleos" mówił jego dyrektor mgr Marek Masalski. Sprawozdanie z prac Wydziału Katechetycznego Prawosławnej Diecezji Białostocko-Gdańskiej złożył ks. mitrat Jan Fiedorczuk, a z Radia Orthodoxia ks. prot. Jan Kojło. Działalność Bractwa Młodzieży Prawosławnej Diecezji Białostocko-Gdańskiej przybliżyła przewodnicząca Aneta Turowska. Ostatnim punktem programu konferencji był wykład wygłoszony przez prof. Eugeniusza Mironowicza pt. *Odrodzenie państwa polskiego, a Cerkiew prawosławna*.

Organizator: Prawosławna Diecezja Białostocko-Gdańska

Liczba uczestników: 110 osób

* 07 – 08 czerwca

Kajakiem po Supraśli

Akademia Supraska gościła uczestników spływu kajakowego uczniów IV Liceum Ogólnokształcącego w Białymstoku.

Organizator: Jan Kochanowicz, Grażyna Karpiuk
Liczba uczestników: ok 30 osób

* 23 – 29 czerwca
Vidovdan

Akademia Supraska była współorganizatorem VII edycji festiwalu Vidovdan! W tym roku przygotowaliśmy wyjątkowy koncert dziecięco-młodzieżowego zespołu Pletenica z Kosowa. Członkowie zespołu to uczniowie szkoły muzycznej w serbskiej enklawie Gniljane, ostatniej takiej serbskiej szkole w Kosowie i Metochii. Koncert poprzedziły warsztaty muzyczne z udziałem polskich rówieśników. Projekt był okazją do zbliżenia i wzajemnego poznania młodych pokoleń Serbów i Polaków. Dzieci mogły wspólnie spędzać czas oraz przygotowały część koncertu, razem występując i prezentując efekty współpracy.

Organizator: Parafia prawosławna św. Jana Teologa w Białymstoku i Akademia Supraska
Liczba uczestników: 82 osoby

* **Pielgrzymi w Supraślu:**
- 12–15 stycznia – 43 osoby
- 03–04 lutego – 51 osób
- 10–11 lutego – 53 osoby
- 24–25 marca – 47 osób
- 21–22 kwietnia – 47 osób
- 1–3 maja – 50 osób
- 26–27 maja – 53 osoby

* **Zielone szkoły:**
- 23 maja – 45 osób
- 6 czerwca – 43 osoby

Łączna liczba osób biorących udział w projektach współorganizowanych przez Akademię Supraską: 863 osób.

Ogólna liczba uczestników projektów (pkt. I – II): 3764 osób.

III.
Inne formy działalności

Akademia Supraska organizowała również inne przedsięwzięcia. W ciągu całego roku w Domu Pielgrzyma miały miejsce różnorodne spotkania wynikające ze współpracy Akademii Supraskiej z innymi organizacjami. Jesteśmy członkiem Sieci „International Research Network Pax Byzantino-Slava" oraz OIKOSNET, zrzeszającym Akademie chrześcijańskie Europy. Stale współpracujemy z Muzeum Ikon w Supraślu i innymi organizacjami w Supraślu i okolicy.

IV.

Podsumowanie

Od listopada 2017 r. do marca 2018 r. Akademia Supraska nie realizowała żadnych projektów. W tym okresie został wykonany remont pokoi gościnnych, znajdujących się na 2 piętrze Domu Pielgrzyma. Pozwoliło nam to zoptymalizować wykorzystanie miejsc hotelowych oraz koszty obsługi Akademii Supraskiej.

Szczególnie ważne jest podkreślenie współpracy z Muzeum Ikon w Supraślu, Prawosławnym Ośrodkiem Miłosierdzia Diecezji Białostocko-Gdańskiej „Eleos", Bractwem Młodzieży Prawosławnej, Bractwem Prawosławnym św. św. Cyryla i Metodego, Katedrą Teologii Prawosławnej Uniwersytetu w Białymstoku, Stowarzyszeniem OrthNet.

Dzięki współpracy z GUTW padła propozycja rozwinięcia kontaktów ze Stowarzyszeniem FLY, działającym w woj. pomorskim. W planach jest wspólne opracowanie programu dotyczącego promocji prawosławia na wybrzeżu. Przewidywane są wystawy, koncerty oraz prelekcje na tematy związane z prawosławiem.

Akademia Supraska podejmuje próby intensyfikacji współpracy ze Wschodem. Odbywały się spotkania z partnerami oraz próby realizowania wspólnych projektów. Jednak największym problemem jest polityka wizowa, która uniemożliwia swobodny przepływ obywateli. Z tego powodu raz podjęta inicjatywa nie zawsze może być kontynuowana.

W realizację projektów Akademii Supraskiej angażuje się coraz więcej wolontariuszy. Należy tu wymienić dwie osoby, szczególnie włączające się w różne formy działania: Jakub Oniszczuk i Paula Borowik. Współpraca z niektórymi wolontariuszami jest obiecująca także w dłuższej perspektywie.

AKADEMIA SUPRASKA

Podlaskie

OIKONOMOS

[Zadanie publiczne jest współfinansowane ze środków Województwa Podlaskiego]