

P R A W O S Ł A W I E

ŚWIATŁO WIARY
I ZDRÓJ DOŚWIADCZENIA

PRAWOSŁAWIE

ŚWIATŁO WIARY
I ZDRÓJ DOŚWIADCZENIA

REDAKCJA:

Krzysztof Leśniewski
Jadwiga Leśniewska

Lublin 1999

© Copyright 1999 by Prawosławna Diecezja Lubelsko-Chełmska

KONSULTACJA NAUKOWA:

dr Grzegorz Kuprianowicz
dr Małgorzata Łukaszuk-Piekara
prof. dr hab. Małgorzata Urszula Mazurczak
ks. mitrat Grzegorz Misijuk

Projekt okładki: Tatiana Misijuk

*Książka ukazała się dzięki finansowemu wsparciu
Wydawnictwa „Orthodoxos Kypsele” w Salonikach
oraz Instytutu Glaube in der 2. Welt*

ISBN 83-907299-9-7

Wydawca: Prawosławna Diecezja Lubelsko-Chełmska

Skład systemem T_EX: Piotr Kłosowski
Druk: Orthdruk, Białystok

Z wielką radością oddajemy do rąk Czytelników książkę *Prawosławie. Światło wiary i źródło doświadczenia*, która jest „elementarzem” wprowadzającym w rzeczywistość naszego Kościoła. Wydajemy ją w szczególnym czasie. Właśnie dobiega końca drugie tysiąclecie i wkraczamy w trzecie. To czas refleksji nad przeszłością, czas nowych nadziei, oczekiwań i pragnień.

Dla Prawosławnej Diecezji Lubelsko-Chełmskiej rok 1999 to również czas świętowania. Mija bowiem dziesięć lat od restytucji naszej Diecezji. Ten jubileusz pragniemy uczcić wydaniem książki, która przybliży Tradycję Kościoła prawosławnego: dogmatyczną, liturgiczną, sakramentalną, monastyczną, ikonograficzną, muzyczną oraz przedstawia zarys historii prawosławia, ze szczególnym uwzględnieniem jego rozwoju na ziemiach polskich. Dzieło to — jak ufam — będzie nie tylko służyć ogólnej prezentacji prawosławia, ale stanie się także pomocą we wzajemnym zrozumieniu i pojednaniu się chrześcijan. W tym sensie jest ono prawosławnym przyczynkiem do ogólnochrześcijańskich poszukiwań jedności, której Chrystus pragnie dla Swoich uczniów. Mamy nadzieję, że Siostry i Bracia spoza Kościoła prawosławnego dzięki tej książce bliżej poznają skarby chrześcijańskiego Wschodu.

Wyrażam wdzięczność redaktorom za wielki trud, jaki włożyli w przygotowanie niniejszej publikacji. Bardzo dziękuję sponsorom, którzy ze szczerobliwością swego serca wsparli nas finansowo, a zwłaszcza Wydawnictwu „Orthodoxos Kypsele” w Salonikach i jego Dyrektorowi — Stylianosowi Kementzetidisowi. Wielkie słowa uznania kieruję również do zaprzyjaźnionego Instytutu „Glaube in der 2. Welt” za sponsorowanie druku książki.

Z błogosławieństwem,

Prawosławny Biskup
Lubelski i Chełmski

Święto Lubelskiej Ikony Matki Bożej
24 października 1999 r.

SPIS TREŚCI

Od redakcji	9
-----------------------	---

I BÓG NASZYCH OJCÓW I NASZYCH DZIECI

Święta Tradycja <i>George S. Bebis</i>	13
Wiara Kościoła <i>Bp Maximos (Aghiorgoussis)</i>	25

II ZANURZENI W ŚWIĘTY CZAS

Oddawanie czci Bogu <i>Ks. Alciviadis C. Calivas</i>	51
Kalendarz liturgiczny <i>Lewis Patsavos</i>	69
Wielki Post <i>Bp Dionizy (Łukin)</i>	77
Święta Pascha — Zmartwychwstanie Chrystusa <i>Bp Abel (Popławski)</i>	101

III PIELGRZYMOWANIE KU BOGU

Święci Kościoła <i>George S. Bebis</i>	125
Monastycyzm <i>Bp Maximos (E. Aghiorgoussis)</i>	133
Modlitwa Jezusowa <i>Metropolita Sawa (Hrycuniak)</i>	143
Praca i modlitwa <i>Abp Jeremiasz (Anchimiuk)</i>	161

IV ŚWIĘTE MISTERIA

Życie sakramentalne <i>Ks. Alciviadis C. Calivas</i>	175
Eucharystia <i>Metropolita Sawa (Hrycuniak)</i>	211

V POSŁUGIWANIE W KOŚCIELE

Charyzmat kapłaństwa sakramentalnego <i>Ks. Rościsław Kozłowski</i>	227
Diakonia żony kapłana <i>Izabela Kochan</i>	247

VI TĘTNO WSPÓŁCZESNEGO ŻYCIA

- Kościół prawosławny wobec kwestii moralnych *Ks. Stanley Harakas* 257
 Prawosławie a ochrona środowiska naturalnego *Elizabeth Theokritoff* 281

VII PIĘKNO W SŁUŻBIE ZBAWIENIU

- Pochodzenie i znaczenie ikon *Kurt Weitzmann* 301
 Sztuka i architektura prawosławna *John Yiannias* 311
 Architektura świątyń prawosławnych w Polsce *Aleksander Grygorowicz* 327
 Bizantyńska muzyka cerkiewna *Włodzimierz Wotosiuk* 371
 Śpiew liturgiczny w Kościele prawosławnym w Polsce *Włodzimierz
 Wotosiuk* 379

VIII SŁOWO O CZASIE MINIONYM

- Zarys dziejów Kościoła prawosławnego *Aristeides Papadakis* . . . 411
 Obrządek słowiański w południowej Polsce *Rościsław Żerelik* . . . 439
 Tradycja kijowska w prawosławiu polskim *Aleksander Naumow* . . 449
 Kościół prawosławny na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej (1596–
 1918) *Antoni Mironowicz* 473
 Kościół prawosławny w Polsce w XX wieku *Grzegorz Kuprianowicz* 549
- Nota bibliograficzna 615
 Wybrana literatura polskojęzyczna 617

OD REDAKCJI

Głównym celem przygotowania niniejszej książki było ukazanie prawosławia w sposób integralny. Dlatego zostały tu przedstawione nie tylko zagadnienia ściśle teologiczne, ale również pastoralne, moralne, artystyczne i historyczne; nie tylko prawosławie ogólnoswiatowe, lecz także prawosławie polskie. Tym co łączy teksty jest ich autorstwo: wszystkie zostały napisane przez prawosławnych (z jednym wyjątkiem: Kurt Weitzmann należy do grona najwybitniejszych znawców ikon, nie jest jednak prawosławnym), zarówno przez znanych i cenionych teologów duchownych, jak i przez świeckich znawców przedmiotu.

W książce tej prawosławni mówią o sobie w sposób jasny i przejrzysty. Mówią o swojej wierze, przekazywanej z pokolenia na pokolenie (część I), o przeżywaniu świętego czasu w każdej chwili dnia codziennego (część II), o trudach wędrówki ku Bogu (część III), o spotkaniu Boga w sakramentach (część IV), o różnorodności posług w Kościele (część V), o wsłuchiwaniu się w znaki czasu (część VI), o zbawczym doświadczeniu piękna (część VII) oraz o próbach zrozumienia czasu minionego (część VIII). Ufamy, że taki dobór artykułów przedstawi prawosławie z wielu stron i perspektyw. Poszczególne części publikacji są zróżnicowane. Najobszerniej została ukazana problematyka historyczna. Niewiele miejsca poświęcono ikonom i sztuce cerkiewnej. Wiąże się to z ilością, jakością i dostępnością fachowej literatury na polskim rynku wydawniczym. Wciąż pojawiają się nowe książki o sztuce prawosławnej, ale nadal zbyt mało jest ich o historii prawosławia, zwłaszcza na ziemiach polskich. W toku prac redakcyjnych zmuszeni byliśmy niejednokrotnie podejmować decyzje o doborze artykułów. Zdecydowaliśmy się np. włączyć do książki artykuł o prawosławnym nauczaniu w kwestiach moralności, odpowiadając

w ten sposób na wielkie zapotrzebowanie, jakie dostrzegamy wśród chrześcijan różnych wyznań, poszukujących odpowiedzi na podstawowe kwestie moralne. Nie zamieściliśmy jednak np. oddzielnego artykułu o ekumenizmie, chociaż zdajemy sobie sprawę, jak ważne jest to zagadnienie. Zainteresowanych poszerzeniem wiedzy o prawosławiu kierujemy do załączonego w tej książce wyboru polskojęzycznej literatury przedmiotu, w tym do publikacji wydanych przez Diecezję Lubelsko-Chełmską.

Prawosławie. Światło wiary i źrół doświadczenia składa się z artykułów tłumaczonych z języka angielskiego i rosyjskiego oraz napisanych na zamówienie przez autorów polskich. W nocie bibliograficznej podajemy pochodzenie poszczególnych tekstów, a także wykaz cytatów z istniejących w języku polskim tłumaczeń niektórych pism patrystycznych.

Mamy świadomość, że książka nie ogarnia w pełni rzeczywistości prawosławia. Jest to zadanie przekraczające ziemskie możliwości. Niektóre treści mogą się powtarzać — było to nie do uniknięcia. Bowiem nie tylko tom ten został pomyślany jako integralna całość, ale także poszczególne artykuły miały omawiać możliwie w pełny sposób konkretne zagadnienia. Największą trudnością w pracy redakcyjnej była terminologia prawosławna, zwłaszcza teologiczna i liturgiczna. Dotychczas nie ustalono w naszym kraju jednolitego nazewnictwa. Wielokrotnie musieliśmy podjąć się zadania ujednoczenia terminów prawosławnych. Mamy nadzieję, że zaproponowaliśmy w kwestiach spornych właściwe rozwiązania, poprawne pod względem teologicznym i polonistycznym. Dla większej jasności podawaliśmy w nawiasach terminy w językach oryginalnych. Ze względu na ograniczoną objętość niniejszej publikacji nie dołączyliśmy słownika pojęć. Wymaga on zresztą długiej i gruntownej pracy. Zasługuje ponadto na samodzielne wydanie książkowe. Tam, gdzie to było konieczne z uwagi na charakter tekstów, zamieściliśmy ilustracje (w artykułach o architekturze i śpiewie cerkiewnym). Zrezygnowaliśmy z przypisów, by książkę uczynić przystępną dla wszystkich odbiorców.

I

BÓG NASZYCH OJCÓW
I NASZYCH DZIECI

ŚWIĘTA TRADYCJA

George S. Bebis

Terminologia i znaczenie. Pojęcie „tradycja” pochodzi z łacińskiego *traditio* (gr. *paradosis*; czasownik: *paradido*). Słowo to oznacza dawanie, ofiarowanie, dostarczanie, czynienie dobra. W znaczeniu teologicznym chodzi o każde nauczanie czy praktykę, które są przekazywane z pokolenia na pokolenie poprzez życie Kościoła. Dokładniej — *paradosis* jest samym życiem Trójcy Świętej, jak to zostało objawione przez Chrystusa i poświadczane przez Ducha Świętego.

Korzenie oraz fundamenty Świętej Tradycji można znaleźć w Pismie Świętym. Jedynie Pismo Święte objawia żywą obecność trzech Osób Trójcy Świętej: Ojca, Syna i Ducha Świętego. Św. Jan Ewangelista mówi o objawieniu Trójcy Świętej: „Życie to objawiło się, a my widzieliśmy je i dlatego dajemy świadectwo i głosimy wam życie wieczne, które było u Ojca, a nam się objawiło” (1 J 1,2).

Istota tradycji chrześcijańskiej została opisana przez św. Pawła: „Ale wy [choć] kiedyś byliście daleko, teraz jesteście blisko przez łączność z Chrystusem Jezusem i dzięki Jego Krwi. On jest naszym pokojem. On wprowadził jedność w rozdartą ludzkość, ponieważ usunął mur, który ją odgradzał i dzielił. On w swoim ciele pozbawił mocy Prawo [z Jego] przepisami i nakazami. Przywrócił pokój, tworząc w Swojej osobie z dwóch [nieprzyjaznych] stron jednego nowego człowieka. Obydwie strony złączywszy w jedno ciało przez Krzyż pojednał z Bogiem i w Sobie położył kres wrogości. A przyszedłszy ogłosił ewangelię pokoju wam,

będącym daleko, oraz pokój tym, co są blisko. Przez Niego mamy jedni i drudzy dostęp do Ojca w jednym Duchu.” (Ef 2,13–18).

Św. Paweł wyraźnie podkreśla, że doktryna trynitarna musi być przyjęta przez wszystkich chrześcijan: „Gdyby wam ktoś głosił ewangelię inną od tej, którą otrzymaliście [gr. *parelavete*], niech będzie wyklęty!” (Ga 1,9). W kontekście nauki o Eucharystii, która jest objawieniem Trójcy Świętej, pisze: „To, co otrzymałem [gr. *parelavon*] od Pana, przekazałem [gr. *paredoka*] wam” (1 Kor 11,23). Podobnie też mówiąc o śmierci, pogrzebie i Zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa, Apostoł narodów pisze: „[...] Przede wszystkim przekazałem [gr. *paredoka*] wam naukę, którą przyjąłem z tradycji” (1 Kor 15,3). W końcu napomina: „Trwajcie więc, bracia, niewzruszenie w nauce [gr. *tas paradoseis*], którą otrzymaliście czy przez ustne nauczanie, czy to przez nasz list” (2 Tes 2,15). Jedynym źródłem, przyczyną i zasadą jedności trynitarnej jest sam Ojciec (por. Ef 4,4–6).

Tradycja apostołska. Teologowie nazywają nauczanie zawarte w Piśmie Świętym „Tradycją apostołską”. Obejmuje ona to, czym apostołowie żyli, co widzieli, o czym świadczyli i co później zostało zapisane w księgach Nowego Testamentu. Biskupi i kapłani, których apostołowie naznaczyli na swych następców, zachowywali w pełni ich nauczanie. Ci, którzy zniekształcali nauczanie apostołskie, byli odłączani od Kościoła. Uważano ich za heretyków i schizmatyków, gdyż ich wiara różniła się od wiary apostołów oraz ich następców, przez co oddzielali się od Kościoła. Kościół jawi się tutaj jako centrum jedności wszystkich chrześcijan, a my mamy do czynienia z eklezjalnym czy eklezjologicznym charakterem Tradycji.

Kościół jest obrazem i odbiciem Trójcy Świętej, gdyż trzy Osoby Trójcy Świętej żyją, zamieszkują i działają w Kościele. Ojciec ofiarowuje Swoją miłość, Syn ofiarowuje Swoje posłuszeństwo, Duch Święty Swoje pocieszenie. Jedynie w historycznym Kościele możemy dostrzegać, odczuwać i doświadczać żywą obecność Trójcy Świętej w świecie. Św. Paweł następująco opisuje tę rzeczywistość: „A przyszedłszy ogłosił ewangelię pokoju wam, będącym daleko, oraz pokój tym, co są blisko. Przez Niego mamy jedni i drudzy

dostęp do Ojca w jednym Duchu. A zatem nie jesteście już obcymi i przychodniami, ale współobywatelami świętych i domownikami Boga. Zbudowani jesteście na fundamencie apostołów i proroków, gdzie kamieniem węgielnym jest sam Chrystus Jezus. W Nim cała budowla zespolona rozrasta się w świętą w Panu świątynię, aby przez Ducha przygotować mieszkanie Boga” (Ef 2,17–22).

Jedność Trójcy Świętej, będąc fundamentalną rzeczywistością w Kościele i Kościoła, wymaga również prawdziwej jedności pomiędzy jego członkami. Wszyscy wierni żyją w związku miłości i jedności dzięki Trójcy Świętej. Prawdę tę opisuje św. Piotr: „Wy natomiast jesteście «plemieniem wybranym, królewskim kapłaństwem, narodem świętym, ludem odkupionym», «abyście głosili chwalebne dzieła» Tego, który powołał was z ciemności do Swojego przedziwnego Światła. Niegdyś byliście «nie-ludem», teraz zaś jesteście «ludem Bożym», [niegdyś] byliście «tymi, co nie doznawali miłosierdzia», teraz zaś jesteście «tymi, którzy miłosierdzia dostąpili»” (1 P 2,9–10).

Kościół został ustanowiony jako rzeczywistość historyczna w dniu Pięćdziesiątnicy, podczas zstąpienia Ducha Świętego na apostołów: „W dniu Pięćdziesiątnicy znowu wszyscy się razem tam zebrali. Aż tu nagle powstał szum z nieba, jakby zerwał się gwałtowny wiatr i napełnił cały dom, w którym przebywali. Wtedy zobaczyli, że nad głowami każdego z nich pojawiły się jakby języki ognia. A Duch Święty napełnił ich wszystkich, i zaczęli mówić obcymi językami, jak im Duch dawał” (Dz 2,1–4).

Jedynie w tym Kościele, w którym Trójca Święta jest ustawicznie obecna i działa, może trwać i być podtrzymywane nauczanie Chrystusa, będące objawieniem prawdy otrzymanej i przekazanej przez apostołów. Zatem prawda w swej pełni nie może istnieć poza Kościołem, tzn. nie może istnieć wyłącznie w Piśmie Świętym ani wyłącznie w Tradycji. Z tego względu św. Paweł napomina Galatów: „Ale choćbyśmy sami czy nawet anioł z nieba głosił wam coś innego, niż myśmy wam głosili, niech będzie wyklęty! Jak poprzednio stwierdziliśmy, tak i teraz powtarzam: Gdyby wam ktoś głosił ewangelię inną od tej, którą otrzymaliście, niech będzie wyklęty!” (Ga 1,8–9). Pisząc do swego ucznia Tymoteusza,

nakazuje mu karmić się „słowami wiary i dobrej nauki”, które od niego otrzymał, oraz „zwalczać niezbożne i niedorzeczne bajki” (1 Tm 4,6–7). Apostoł narodów upomina też Kolosan, aby nie żyli według ludzkich nakazów i nauk (Kol 2,22), a postępowali za Chrystusem: „Przyjęliście Chrystusa Jezusa [jako swego] Pana, działajcie też w łączności z Nim: zakorzenieni w Nim i wbudowani w Niego umacniajcie się w wierze, zgodnie z tym, czegoście się nauczyli i nieustannie składajcie dziękczynienie. Uważajcie, aby ktoś z was nie został zwabiony w niewolę [błędu] przez filozofię lub chytry podstęp, wywodzące się z ludzkich podań o siłach kosmicznych, a nie z Chrystusa. W Nim bowiem, w Jego ciele mieszka cała Pełnia Bóstwa” (Kol 2,6–9).

To nauczanie apostołowie przekazali swym następcom, biskupom i kapłanom. Św. Klemens, biskup Rzymu (II w.), sam będący prawdopodobnie uczniem apostołów, opisał tę historyczną prawdę: „Apostołowie głosili nam Ewangelię, którą otrzymali od Jezusa Chrystusa, a Jezus Chrystus został posłany przez Ojca. Chrystus przychodzi zatem od Boga, apostołowie zaś od Chrystusa. Jedno i drugie, w tym właśnie porządku, stało się zatem z woli Bożej. Pouczeni przez Jezusa Chrystusa, w pełni przekonani przez Jego Zmartwychwstanie, umocnieni w wierze w Słowo Boże, wyruszyli apostołowie w świat i z tą pewnością, jaką daje Duch Święty, głosili Dobrą Nowinę o nadchodzącym Królestwie Bożym. Nauczając po różnych krajach i miastach spośród pierwocin [swojej pracy] wybierali ludzi wypróbowanych duchem i ustanawiali ich biskupami i diakonami dla przyszłych wierzących. A nie jest to nic nowego. Przed dawnymi wiekami pisano już o biskupach i diakonach. Tak bowiem mówi gdzieś Pismo Święte: «Ustanowią biskupów ich w sprawiedliwości, a diakonów ich w wierze»” (Św. Klemens Aleksandryjski, *List do Kościoła w Koryncie* 42).

Wyraźnie widać, jak nowinę o zbawieniu pochodzącą od Boga Ojca przekazywał Jezus Chrystus, świadczył o niej Duch Święty, nauczali apostołowie i przekazywali Kościołowi za pośrednictwem ustanowionych przez siebie kapłanów. Stała się ona „nieomylną tradycją nauczania apostołowego”, jak to wyraził Euzebiusz z Cezarei, biskup z IV w., którego uważa się za „ojca” historii Kościoła

(*Historia Kościoła IV,8*).

Tradycja patrystyczna. Z tego, co zostało dotychczas powiedziane, jasno wynika, że nie ma teologicznych rozróżnień czy podziałów w Tradycji Kościoła. Można twierdzić, że Tradycja jako wydarzenie historyczne rozpoczyna się wraz z nauczaniem apostoelskim zapisanym w Piśmie Świętym, ale chronią ją, interpretują i wyjaśniają Kościołowi Święci Ojcowie, następcy apostołów. W nawiązaniu do greckiego terminu *Pateres tes Eklesias* (Ojcowie Kościoła) ta „interpretująca i opisująca” część nauczania apostoelskiego jest nazywana „Tradycją patrystyczną”.

Ojcowie — mężowie charakteryzujący się nadzwyczajną świętością i strzegący prawowierności doktryny, cieszyli się uznaniem i poważaniem Kościoła powszechnego, gdyż świadczyli o prawdzie Ewangelii całym swym życiem i wyjaśniali ją potomnym. Zatem nauczanie apostoelskie (gr. *kerygma*) czy Tradycja są organicznie związane z Tradycją patrystyczną i vice versa. Ten fakt trzeba mocno podkreślić, gdyż wielu teologów w Kościołach Zachodu albo rozróżnia Tradycję apostoelską i Tradycję patrystyczną, albo całkowicie odrzuca Tradycję patrystyczną.

Dla chrześcijan prawosławnych istnieje tylko jedna Tradycja, Tradycja Kościoła, wcielająca Pismo Święte i nauczanie Ojców. „To [...] jest głoszenie prawdy, to jest znamię naszego zbawienia, to jest droga życia, którą głosili kiedyś prorocy, Chrystus zaś potwierdził, a apostołowie przekazali dalej. Kościół zaś podaje to na całym świecie swoim dzieciom” (św. Ireneusz z Lyonu *Wykład nauki apostoelskiej* 98). Św. Atanazy Wielki, „Filar Ortodoksji”, który w IV w. był biskupem Aleksandrii, daje najbardziej adekwatną definicję Tradycji Kościoła: „Spójrzmy na tradycję, nauczanie i wiarę katolickiego Kościoła od samego początku, którą Logos dał [gr. *endoken*], apostołowie głosili [gr. *ekeryxan*] i Ojcowie zachowywali [gr. *ephylaxan*]. Na takich podstawach został założony [gr. *tethemeliotai*] Kościół” (Św. Atanazy Wielki, *List do Serapiona* 28). Podkreślmy jeszcze raz: Tradycja ma swoją podstawę w Trójcy Świętej, nieustannie głosi Ewangelię Chrystusa, mieści się wewnątrz granic Kościoła i jest objaśniana przez Ojców.

Powszechność i wieczność Tradycji. Trzeba wyeksponować jeszcze jedną charakterystyczną cechę Tradycji, a mianowicie tę, że Tradycja Kościoła jest powszechna w przestrzeni i w czasie. Św. Wincenty z Lerynu, biskup i pisarz z V w., mówi: „W samym zaś znowu Kościele trzymać się trzeba silnie tego, w co wszędzie, w co zawsze, i w co wszyscy wierzyli” (Św. Wincenty z Lerynu, *Commonitorium* 2,5). Zaprawdę, Kościół wraz ze wszystkimi członkami zawsze, od czasu swego powstania aż do końca dziejów, akceptuje i naucza wszędzie o dziele odkupienia w Chrystusie. Nie znaczy to, że Kościół i jego Tradycja poruszają się w granicach liczbowych, geograficznych czy chronologicznych. Kościół i jego Tradycja, chociaż istnieją w historii, to również są poza historią. Posiadają wieczną wartość, ponieważ Chrystus, założyciel Kościoła, nie ma początku ani końca. Innymi słowy, gdy mówi się o powszechności Tradycji Kościoła, to odnosi się ją do daru Ducha Świętego, który uzdalnia Kościół do zachowania niezafałszowanej, niezniszczonej i niezmienionej prawdy apostołskiej aż do końca czasu. Jest to prawda, gdyż Tradycja wyraża wspólnego prawosławnego ducha (gr. *phronema*) całego Kościoła w opozycji do wszelakich herezji i schizm.

Trzeba równocześnie podkreślić dwa zasadnicze aspekty Świętej Tradycji: powszechność i wieczność. Pod koniec swego życia o. Georges Florovsky pisał: „Tradycja nie jest zasadą dążącą do zachowania przeszłości, poprzez używanie przeszłości jako kryterium dla terażniejszości. Taką koncepcję tradycji odrzuca sama historia oraz świadomość Kościoła prawosławnego [...]. Tradycja jest ustawicznym trwaniem Ducha, a nie tylko pamięcią słów. Tradycja jest *charyzmatycznym*, a nie historycznym wydarzeniem” (G. Florovsky). Innymi słowy, Tradycja jest darem Ducha Świętego, żywym doświadczeniem, które się ożywia i odnawia w czasie. Jest prawdziwą wiarą, którą objawia Duch Święty prawdziwemu ludowi Bożemu.

Z tego względu Tradycji nie można zredukować do przytaczania cytatów z Pisma Świętego i Ojców Kościoła. Jest ona owocem Wcielenia Słowa Boga, Jego Ukrzyżowania, Zmartwychwstania i Wniebowstąpienia: owocem wszystkich wydarzeń, które miały

miejsce w przestrzeni i w czasie. Tradycja jest rozszerzeniem życia w Chrystusie na życie w Kościele. Według św. Bazylego Wielkiego jest ona ustawiczną obecnością Ducha Świętego: „To za pośrednictwem Ducha Świętego [następuje] powrót [gr. *apokatastasis*] do Raju, wejście do Królestwa Niebios, powrót do synostwa, szczerść w nazywaniu Boga naszym Ojcem, stawanie się uczestnikiem łaski Chrystusa, posiadanie imienia dziecka światłości, udział w wiecznej chwale, jednym słowem doznawanie pełni błogosławieństwa w tym, jak i przyszłym wieku” (Św. Bazyl Wielki, *O Duchu Świętym* XV, 36).

Tradycja i tradycje. Opis św. Bazylego ukazuje prawdziwe „egzystencjalne” wymiary świętej Tradycji Kościoła. Dla chrześcijan prawosławnych Tradycja nie jest statycznym zestawem prawd dogmatycznych ani całością praktyk liturgicznych Kościoła. Chociaż Tradycja Kościoła zawiera zarówno doktrynalne jak i liturgiczne formuły oraz praktyki, to jednak właściwsze jest określenie jej jako *metamorphosis*: nieustanne przemienianie ludu Bożego dzięki łasce naszego Pana Jezusa Chrystusa, miłości Boga Ojca i wspólnoty z Duchem Świętym w doświadczeniu codziennego życia Kościoła. To nie oznacza, że Tradycja jest czymś abstrakcyjnym czy teoretycznym, bądź też nie bierze pod uwagę potrzeb ludzkiej natury. Przeciwnie — „reguła wiary” staje się każdego dnia „regułą kultu”. Doktryna, modlitwa, kwestie moralne i praktyki liturgiczne są integralnymi częściami Świętej Tradycji.

Niektórzy teologowie mówią o *tradycjach* przez małe „t”, jako o spisanych czy niespisanych praktykach codziennego życia chrześcijańskiego, w przeciwieństwie do *Tradycji* przez duże „T”, która obejmuje podstawowe nauki o objawieniu i naszym zbawieniu w Chrystusie. Ten rodzaj rozróżnienia jest raczej mylący. Tradycja i tradycje są integralnymi częściami życia Kościoła i wyrażają całość chrześcijańskiej drogi życia, która wiedzie do zbawienia. Nauka o Wcieleniu, historyczna prawda o ukrzyżowaniu i Zmartwychwstaniu, Eucharystia, znak krzyża, potrójne zanurzenie w chrzcielnicy, cześć i szacunek dla Maryi Dziewicy oraz świętych Kościoła — wszystko to jest ważne dla chrześcijanina, który pragnie znaleźć

się „w zasięgu” zbawienia w Chrystusie. Tego właśnie Kościół naucza przez wieki.

Sobory powszechne (ekumeniczne). Jak to już zostało wcześniej powiedziane, autorytet, moc i oddziaływanie Tradycji można znaleźć w Piśmie Świętym i nauczaniu Ojców Kościoła jako pełny wyraz objawienia Trójcy Świętej w świecie. Chrystus — najwyższy Nauczyciel, Pasterz i Król — sprawuje Swą władzę w Duchu Świętym poprzez apostołów i ich następców. Apostołowie, ich następcy oraz cały lud Boży są Ciałem Chrystusa rozpostartym poprzez stulecia. „Nie ma prywatnego nauczania, które by zachowywało wspólną doktrynę Kościoła katolickiego” — pisał św. Maksym Wyznawca w VII w. W liście do papieża Piusa IX w 1848 r. Wschodni Patriarchowie wyznali, że „Obrońcą wiary jest samo Ciało Chrystusa, to jest lud, który pragnie zachowywać swą wiarę w postaci niezmienionej w zgodności z nauką Ojców”.

Zarówno duchowieństwo, jak i laikat są odpowiedzialni za zachowanie autentycznej i prawdziwej Świętej Tradycji w życiu i poprzez Kościół. W tym kontekście szczególnie wielkie znaczenie posiadają ekumeniczne sobory Kościoła, jak również synody lokalne. Pierwszy sobór, zwany Soborem apostołskim, miał miejsce w Jerozolimie w 51 A. D. Później biskupi spotykali się na zgromadzeniach o charakterze lokalnym oraz o charakterze „ekumenicznym” czyli powszechnym, dotyczących całego chrześcijańskiego Cesarstwa (gr. *oikoumene*) w celu dyskusowania i rozwiązywania zaistniałych w danym czasie poważnych zagadnień dogmatycznych oraz kanonicznych.

Kościół prawosławny uznaje siedem soborów powszechnych:

1. Sobór w Nicei (325) — potępienie arianizmu;
2. Sobór w Konstantynopolu (381) — potępienie apolinarizmu;
3. Sobór w Efezie (431) — potępienie nestorianizmu;
4. Sobór w Chalcedonie (451) — potępienie monofizytyzmu;
5. Drugi Sobór w Konstantynopolu (553) — potępienie pism przedstawicieli Szkoły Antiocheńskiej — Teodora z Mopsuestii, Teodoretę z Cyru oraz Ibasę z Edessy;

6. Trzeci Sobór w Konstantynopolu (680–681) — potępienie monoteletyzmu;

7. Drugi Sobór w Nicei (787) — potępienie ikonoklazmu.

Kościół prawosławny nadaje status ekumeniczny również synodowi w Trullo (692), który odbył się w Konstantynopolu. Brali w nim udział wschodni biskupi — przekazali oni kanony dyscyplinarne w celu zakończenia pracy V i VI Soboru Ekumenicznego, znanego jako Piąto-Szesty Sobór Powszechny (łac. *Quinisext*, gr. *Penthekti*).

Sobory powszechne umożliwiły sformułowanie nauczania dogmatycznego Kościoła w celu podjęcia walki z herezjami oraz schizmami, by wspierać wspólną i niepodzielną Tradycję Kościoła, która chroni jedność Kościoła poprzez więzy miłości i wiary. Chociaż sobory zwoływali cesarze, to jednak Ojcowie Kościoła przybywali na nie niemal ze wszystkich diecezji Cesarstwa Rzymskiego, w ten sposób wyrażając wiarę oraz praktykę Kościoła powszechnego. Postanowienia soborów zostały zaakceptowane przez duchowieństwo i laikat wszystkich czasów, dzięki czemu ich ważność nie podlega dyskusji. Ojcowie spotykali się pod przewodnictwem Ducha Świętego, biorąc za przykład Pismo Święte oraz Tradycję apostołską i patrystyczną.

Konstantyn Wielki, który zwołał I Sobór Powszechny w Nicei, napisał, że „uchwała trzystu świętych biskupów jest niczym innym jak uchwałą Syna Bożego, a zwłaszcza Ducha Świętego, który wpłynął na umysły tak wielkich mężów i przywiódł do światła Boży zamysł” (Sokrates, *Historia Kościoła* 1,9). Podczas IV Soboru Powszechnego w Chalcedonie ustalono: „Ojcowie wszystko zdefiniowali doskonale; ten, kto się z tym nie zgadza, niech będzie odłączony [gr. *anathema*]; niech nic nie będzie dodane, ani odjęte” (*Akta Soboru w Chalcedonie* II,1). Sabas, biskup Pultus w Syrii w V w., tak mówi o Soborze w Nicei: „Nasi Ojcowie, którzy spotkali się w Nicei, nie składali swoich własnych deklaracji, lecz mówili to, co słyszeli od Ducha Świętego”. „Postępując za Ojcami . . .” staje się stałym wyrażeniem w protokołach i deklaracjach zarówno soborów powszechnych, jak i soborów lokalnych. Sobory ekumeniczne i część synodów lokalnych, które później uzyskały powszechną akceptację, wyrażają nieomyślne nauczanie Kościoła; nauczanie, które jest nieodwołalne.

Czy sobory ekumeniczne Kościoła są jedynymi nieomylnymi i właściwymi instrumentami proklamowania oraz praktycznego wcielania w życie wiary Kościoła? Z pewnością tak, gdyż ani biskupi, ani Kościoły lokalne, ani teologowie nie mogą nauczać wiary sami z siebie. Sobory powszechne należą do najważniejszych sposobów opisywania, ogłaszania i wcielania wiary Kościoła, ale jedynie w połączeniu z Pismem Świętym i Tradycją. Sobory ekumeniczne są integralną częścią trwającej stulecia Tradycji Kościoła. Kościół prawosławny jest przekonany, że zachowuje nienaruszoną wiarę pierwszych siedmiu soborów powszechnych.

Inne sobory i wyznania wiary. Są również inne środki potwierdzenia powszechności wiary prawosławnej. Można tutaj wspomnieć sobory z XIV w., zwołane w Konstantynopolu w związku z kontrowersją palamicą, tj. nauczaniem Grzegorza Palamasa o rozróżnieniu pomiędzy istotą Bożą i energiami Bożymi. Soborom tym nadano status ekumeniczny. Istnieją spisane wyznania wiary, których autorami są wielcy nauczyciele Kościoła z XVII i XVIII w. Możemy do nich zaliczyć list Marka z Efezu (1440–1441) do wszystkich chrześcijan prawosławnych; korespondencję patriarchy Konstantynopola Jeremiasza II z niemieckimi Reformatorami (1573–1581); synod w Jerozolimie (1672) i wyznanie wiary patriarchy Jerozolimy Dosyteusza (1672); pisma św. Nikodema Athony, który opublikował dzieło pt. *Ster*, posiadające wielką wartość kanoniczną i teologiczną (1800). Należy również do nich zaliczyć encykliki Patriarchatu Ekumenicznego i innych patriarchatów prawosławnych, dotyczące istotnych zagadnień Kościoła. Zbiór większości tych prawosławnych dokumentów o znaczeniu ekumenicznym przygotował i opublikował profesor John Karmires, wybitny teolog grecki.

Podsumowując, sobory powszechne, razem z Pismem Świętym i pismami Ojców Kościoła są powszechnym głosem Kościoła. Pozycję soborów ekumenicznych w Kościele i ich powszechny autorytet uwydatnia fakt, że formułowały one nie tylko dogmatyczne definicje wiary, ale również ważne kanony Kościoła, które dotyczą prawosławnego życia duchowego i pomagają człowiekowi pogłębiać

życie w Chrystusie. Dzisiaj nie wszystkie kanony posiadają taką samą wartość, jaką miały w czasach, gdy zostały po raz pierwszy sformułowane, ale ciągle są jakby kompasem, który wiedzie nas w stronę chrześcijańskiego stylu życia, ukazując wyższy poziom duchowy. Kanony, które dotyczą życia moralnego, postu i Komunii Świętej są niezmiernie ważne dla codziennego życia prawosławnych chrześcijan.

Żywa Tradycja Eucharystii. Warto podkreślić również inną formę systemu soborowego, który akcentuje samą istotę Tradycji — Eucharystię. W Eucharystii spotykają się wszyscy prawosławni chrześcijanie i — zachowując całkowitą zgodność w doktrynie oraz praktyce — świadczą o obecności Trójcy Świętej na ołtarzu Kościoła. Biskup i kapłan modlą się do Boga Ojca, aby zesłał Ducha Świętego i przemienił chleb i wino w Ciało i Krew Chrystusa. Wszyscy zostają wezwani do przyjęcia Komunii Świętej i bycia aktywnymi członkami Ciała Chrystusa. W czasie Boskiej Liturgii, jak to ustanowił sam Pan, cały Kościół spotyka się każdego dnia, by głosić jedność i żyć jednością wiary w Jezusa Chrystusa. W Liturgii prawosławnej możemy zobaczyć całą historię Tradycji wcielonej w Ciało oraz Krew Chrystusa. Św. Grzegorz Palamas wypowiada następujące słowa w odniesieniu do Eucharystii: „Trzymamy się mocno wszystkich Tradycji Kościoła, spisanych i niespisanych, a przede wszystkim najbardziej mistycznej i świętej celebracji, komunii i zgromadzenia [gr. *synaxis*], w którym wszystkie inne obrzędy stają się doskonałe”. Wyeksponowanie Eucharystii pokazuje, że Tradycja jest dynamicznym sposobem życia, nieustannie odkrywanym w liturgicznych ramach Kościoła. Uczestnicząc w Eucharystii, ukazujemy Tradycję, gdyż jesteśmy żywymi i aktywnymi członkami Kościoła.

Oczywiście nie jest łatwym zadaniem żyć zgodnie z tradycjami Kościoła prawosławnego i uczestniczyć w pełni Świętej Tradycji. Potrzebujemy udzielania się Ducha Świętego, aby żyć mistycznym i misteryjnym życiem Chrystusa. Pisał o tym św. Grzegorz Palamas: „Wszystkie dogmaty, które są teraz otwarcie głoszone w Kościele i znane każdemu, były uprzednio tajemnicami jedynie przeczuwanymi

przez proroków dzięki Duchowi Świętemu. Tak samo błogosławieństwa obiecane świętym w wieku przyszłym są na obecnym etapie ekonomii zbawienia wciąż tajemnicą przeczowaną jedynie przez tych, których Duch Święty poczytuje za godnych oraz im udzielone, chociaż tylko częściowo i w formie obietnicy”.

Zatem Tradycja Kościoła jest żywą rzeczywistością, którą prawosławny chrześcijanin powinien żyć codziennie w sposób mistyczny. Postępując za nauczaniem Pisma Świętego, soborów powszechnych i Ojców Kościoła, zachowując kanony, uczestnicząc w Eucharystii, w której Tradycja staje się rzeczywistością doświadczalną, jesteśmy członkami Ciała Chrystusa i podążamy do „kontemplacji Boga” — jak to pięknie wyraził św. Nilos (V w.). Św. Grzegorz Palamas, streszczając patrystyczną naukę o życiu chrześcijańskim, stwierdza, że ostatecznym celem życia człowieka jest widzenie Boga (gr. *theoptia*), a odwołując się do słów św. Grzegorza z Nyssy możemy powiedzieć, że życie człowieka jest żmudnym i ustawicznym wznoszeniem się ku Bogu, czyli dążeniem do przebóstwienia (gr. *theosis*).

Tradycja prawosławna nie jest martwą literą ani zbiorem dogmatów i praktyk z przeszłości. Jest historią zbawienia. Jest życiem w Duchu Świętym, który ustawicznie nas oświeca po to, by wszyscy prawosławni chrześcijanie stali się synami i córkami Boga, żyjącymi w Bożym świetle wszystko-błogosławiącej Trójcy.

WIARA KOŚCIOŁA

Bp Maximos (Aghiorgoussis)

Prawosławie, będące sposobem życia, znane jest z takiego podejścia do wiary i doktryny, które opiera się na doświadczeniu. Zakorzenione w Biblii, swoją wiarę i doktrynę ubogaca żywotami świętych z przeszłości i terażniejszości. Karmi się również rozważaniami Ojców i Nauczycieli Kościoła oraz dekretami różnych soborów. We wprowadzeniu do doktryny Kościoła prawosławnego zajmiemy się Tradycją Kościoła jako źródłem chrześcijańskiej wiary i doktryny oraz Pismem Świętym, będącym częścią tej Tradycji.

1. Święta Tradycja a doktryna Kościoła prawosławnego

Źródło wiary i doktryny Kościoła prawosławnego nazywane jest „Świętą Tradycją”. Inaczej niż chrześcijaństwo zachodnie, które wyznaje pewnego rodzaju dychotomię pomiędzy Biblią, uważaną za objawione Słowo Boga, a tradycją Kościoła, uważaną za równie ważną jak Biblia (Kościół rzymskokatolicki) bądź drugorzędną, a nawet bez znaczenia (protestantyzm), prawosławie stoi na stanowisku, że Tradycja Kościoła zawiera w sobie Biblię, gdyż Biblia to *epiphenomenon*, „zewnętrzna forma” chrześcijańskiej Tradycji. Czym jest Tradycja? Jakie są jej zewnętrzne formy, spośród których jedną jest Biblia?

Święta Tradycja Kościoła. Tradycja Kościoła jest niczym innym jak życiem Kościoła, życiem w Duchu Świętym. Z chrześcijańskiego

punktu widzenia Kościoła nie jest jedynie społecznością ludzi, co pozwoliłoby utożsamić Tradycję z historią tej społeczności. Kościół jest żyjącym Ciałem Chrystusa, posiadającym historię, w którą zaangażowani są jego członkowie, a także wewnętrzne życie, które umyka oczom historyka, a postrzegają je tylko oczy wiernych. W takim właśnie sensie dokonujemy rozróżnienia pomiędzy wewnętrzną siłą, która kieruje tą historią, a Duchem będącym Świętym Duchem Boga, który dostarcza jej natchnienia.

Ewangelie Pana, głoszone przez apostołów (zarówno przez Dwunastu, jak i przez większą grupę — na przykład siedemdziesięciu, bądź apostołów misyjnych, takich jak św. Paweł) zostały przekazane wspólnocie apostoelskiej. Wiara ta wciąż żyje w chrześcijańskiej wspólnocie, która istnieje od czasów apostoelskich.

„Żywa ciągłość”. Istnieje żywa ciągłość pomiędzy wspólnotą apostoelską wczesnego Kościoła, a wspólnotą, która po niej powstała. Ta sama wiara, nauczanie, doktryna oraz życie chrześcijańskie są wciąż obecne i utrwalane w historii Kościoła. W tym sensie Kościół jest wciąż apostoelski, tzn. zachowuje żywą ciągłość z wczesnochrześcijańską, apostoelską wspólnotą. Tradycja, jako życie Kościoła, postrzegana jest jako zachowywanie żywej wspólnoty z naszymi chrześcijańskimi początkami.

W końcu I w. ery chrześcijańskiej ogromna część nauczania Chrystusa oraz fakty z Jego życia i zbawczego dzieła zostały włączone do pism chrześcijańskich. Powstał zbiór, który w końcu II w. nazwano Kanonem Biblii, zawierający czterdzieści dziewięć ksiąg Starego Testamentu i dwadzieścia siedem Nowego Testamentu. Wiele nauk Pana i opisów Jego czynów nie zostało włączonych do chrześcijańskiej Biblii (por. J 21,24–25). Pozostały one częścią życia Kościoła, dziedzictwem sięgającym wspólnoty apostoelskiej i utrwalonym w ciągu jej historii.

Św. Bazyli Wielki podkreśla znaczenie dziedzictwa „niespisanych słów” Chrystusa i „światła Tradycji”, którym jest Pismo Święte. Bez tego światła, mówi św. Bazyli Wielki, „Pismo Święte sprowadza się jedynie do litery”. Tradycja Kościoła nie jest tylko kontekstem,

w którym można zrozumieć Biblię; jest jej żywym komentarzem, wyjaśnieniem, a także wypełnieniem znaczenia.

Tradycja, będąca żywą ciągłością z chrześcijańskimi początkami, nie jest „bezruchem” bądź „powtarzaniem jałowych formuł”. W tradycji możliwa jest zmiana — przy zachowaniu ciągłości i wierności początkom. To, co istotne w chrześcijańskiej wierze, doktrynie oraz życiu pozostaje takie same. Wyrażenie tej wiary może być różne, zależnie od konkretnych warunków historycznych, w których głosi się tę wiarę.

Teologowie rozróżniają *Tradycję* i *tradycje*. Tradycja, pisana przez duże „T”, jest życiem Ducha Kościoła. Chodzi o to życie, które podtrzymuje ciągłość prawdy i życia w Kościele oraz daje mu stabilność, ciągłość i niezmiennosc. Natomiast tradycje (pisane przez małe „t”) są konkretnymi i historycznymi przejawami Tradycji i mogą się zmieniać. Podobnie jak w Biblii istnieje rozróżnienie pomiędzy literą a duchem, tak też w Tradycji Kościoła rozróżnia się pomiędzy najgłębszym duchem a jego wyrazem.

Można wskazać rozmaite tradycje, które wyrażają jedną Tradycję Kościoła: biblijną, patrystyczną, doktrynalną, kanoniczną, artystyczną, architektoniczną i liturgiczną. Tradycje te są szczególnymi wyrazami ducha Tradycji Kościoła. W kontekście wiary największe znaczenie ma tzw. dogmatyczna bądź doktrynalna tradycja Kościoła. Wszystkie aspekty i przejawy jednej Tradycji Kościoła są ze sobą splecione, dlatego przekazując treść chrześcijańskiej wiary i doktryny należy uwzględniać wszystkie formy, które wyrażają ducha jednej Tradycji.

Tradycję Kościoła można pojąć tylko wówczas, gdy się jest częścią tej Tradycji. Życie Ducha Kościoła można ogarnąć, jeżeli samemu żyje się tym życiem. Biblijne zaproszenie „Chodź i zobacz” (J 1,46) odnosi się do chrześcijańskiej Tradycji w ogólności.

„Jeżeli żyjemy dzięki Duchowi, postępujemy również zgodnie ze wskazaniami Ducha” (Ga 5,25). Jeżeli ktoś żyje Duchem, powinien również być prowadzony przez Ducha i *vice versa* — ten, kto nie żyje w Duchu, nie może być prowadzony przez Ducha i zrozumieć Jego przynagień oraz dzieł. Tradycja jako życie Ducha Kościoła jest również świadectwem o Jego obecności i działaniu w codziennym życiu.

2. Formy tradycji dogmatycznej

Wspomnieliśmy już o różnych formach Tradycji, zwłaszcza odnoszących się do wiary i doktryny. Należą do nich: Biblia, nauczanie Ojców, doktryna określona na soborach ekumenicznych i lokalnych, Boska Liturgia, architektura i ikonografia Kościoła.

Pismo Święte. Biblia (*Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*) jest najbardziej autorytatywną częścią Świętej Tradycji Kościoła. Dzisiejsze prawa, które regulują życie nowoczesnego społeczeństwa, są skutkiem życia wspólnoty; raz ustalone stały się czymś nadrzędnym i regulują to życie. Podobnie rzecz się ma z Pismem Świętym — raz ustalone przez wspólnotę chrześcijańską, prowadzoną przez Ducha Świętego, zajęło nadrzędne miejsce i reguluje życie wspólnoty chrześcijańskiej. Biblia to dzieło i *epiphenomenon* życia Kościoła, będąc jednocześnie dziełem ludzi. Ponadto jest dziełem Świętego Ducha Boga, działającego w życiu Kościoła. Właśnie dlatego Kościół jest podporządkowany autorytetowi Biblii.

Wiele powiedziano o Bożym autorstwie i natchnieniu Biblii (gr. *theopneustia*). W ciągu stuleci powstały różne teorie wyjaśniające, w jaki sposób Biblia jest dziełem Ducha Świętego. Filon Aleksandryjski, główny przedstawiciel tzw. „mechanicznej teorii” rozumienia Boskiego natchnienia Ducha Świętego, mówi że autorów Biblii „posiadł” Duch Święty i użył ich jako ślepych instrumentów. Bardziej przekonująca jest teoria „dynamicznej współpracy” pomiędzy człowiekiem a Duchem Świętym w tworzeniu Biblii. W każdym przypadku „synergii” (współpracy) pomiędzy Bogiem a człowiekiem Bóg prowadzi, zaś człowiek postępuje za Nim; Bóg działa, a człowiek akceptuje Jego dzieło jako współpracownik Mu podporządkowany. Tak też rzecz się ma z natchnieniem w przypadku Biblii: Duch Święty inspiruje, a święci autorzy podążają za Jego zaleceniami, używając własnych, niedoskonałych sposobów wyrażenia doskonałego przesłania i nauki Ducha Świętego. W tym sensie należy rozumieć wszelkie możliwe niedoskonałości w księgach Biblii, gdyż są one wynikiem współpracy pomiędzy doskonałym Bożym Autorem — Duchem Świętym, a autorem

niedoskonałym — człowiekiem. Zatem krytyka tekstu biblijnego jest sprawą całkowicie normalną i akceptowaną przez prawosławie, gdyż postrzega ono Biblię w takim właśnie świetle. Nic co ludzkie nie jest doskonałe, również Biblia, która jest końcowym dziełem współpracy człowieka z Duchem Świętym.

Ojcowie Kościoła. Biblia, a zwłaszcza Nowy Testament, nie zawiera całej nauki Chrystusa. Kościół, w którego środowisku powstała Biblia, nie podporządkował się tylko jednemu z *epiphenomena* swojego życia, nawet najbardziej autorytatywnemu, jakim jest Pismo Święte. Ważna część nauki Chrystusa jest wciąż obecna i przekazywana pokoleniom chrześcijan na inne sposoby, które są również częścią życia Kościoła, życia w Duchu Świętym. Jednym ze sposobów przekazywania prawdy Chrystusa jest nauka Świętych Ojców Kościoła.

Termin Ojcowie odnosi się do ludzi wielkiej wiary i świętości życia, wielkich nauczycieli Chrystusowej prawdy, wiernych budowniczych Kościoła, walczących z wrogami chrześcijańskiej wiary i prawdy. Ojcowie ci zawsze nauczali wiary, zachowując wierność i ciągłość z chrześcijańskimi początkami. Z jednej strony pouczali wiernych i karmili trzodę Chrystusa prawdą Ewangelii, „[...] raz [na zawsze] przekazaną świętym” (Jud 3) razem z Dobrą Nowiną. Z drugiej strony ci sami Ojcowie podążali śladami apostołów i występowali przeciwko „opornym wobec wiary” (Tt 1,9; 1 Tm 6,4–5; 2 Tm 4,3–5). „Heretyk” to ktoś, kto wybrał swoją własną doktrynę w miejsce doktryny Kościoła, bądź ktoś, kto zredukował doktrynę do tylko jednego z jej aspektów. Zatem herezja oznacza redukcjonizm. Ojcowie zawsze dążyli do zachowania całości prawdy (greckie słowo *katholike* — *katolickość* pochodzi od *kath'olu* i znaczyło „razem”, w „jednym”, „zebrana całość”). Prawda *kata to olon* to prawda w całości i pełni.

Ojcowie występowali przeciwko różnorodnym herezjom. Naśladując apostołów walczyli zwłaszcza z arianizmem (św. Bazyli Wielki, św. Grzegorz Teolog, św. Grzegorz z Nyssy), monofizytyzmem i monoteletyzmem (św. Maksym Wyznawca) oraz ikonoklazmem (św. Teodor Studyta, św. Jan Damasceński). Obok „dawnych

Ojców” tradycji patrystycznej, sięgającej końca VIII w., Kościół prawosławny uznaje także tzw. „ostatnich (czasowo najbliższych nam) Ojców” ery Bizantyńskiej, ze św. Grzegorzem Palamasem na pierwszym miejscu. Kościół odwołuje się do tych wszystkich Ojców oraz do ich intuicji dotyczących żywej wiary Kościoła.

Wielkie Sobory. Doktrynę Kościoła ustalono w czasie tzw. „soborów powszechnych”, tzn. „ekumenicznych” bądź „cesarskich”. Dwa z nich, w Nicei (325) i w Konstantynopolu (381), zajęły się sformułowaniem wiary w Trójcę Świętą; pierwszy — wiary w Boskość Chrystusa, Wcielonego Słowa (gr. *Logos*) Boga, drugi — wiary w Boskość Ducha Świętego, wbrew „walczącym z Duchem Świętym” (gr. *Pneumatomachoi*).

Trzy sobory ustaliły tzw. „dogmat chrystologiczny”, doktrynę odnoszącą się do Chrystusa, „prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka”, będącego Osobą Boską, która przyjęła człowieczeństwo, w ten sposób zbawiając je i przebóstwiając (jednocząc je z Boskością). Mowa tutaj o soborach: w Efezie (III Sobór Powszechny, 431) przeciwko nestorianizmowi; w Chalcedonie (IV Sobór Powszechny, 451) przeciwko Eutychesowi i monofizytyzmowi; w Konstantynopolu (VI Sobór Powszechny, 681) przeciwko monoteletyzmowi. Dwa inne wielkie sobory, piąty (II Sobór Konstantynopolitański, 553) oraz siódmy (II Sobór Nicejski, 787) są również soborami chrystologicznymi. V Sobór Powszechny potępił pisma przedstawicieli Szkoły Antiocheńskiej — Teodora z Mopsuestii, Teodoreta z Cyru oraz Ibasza z Edessy; nie unieważniając dekretów z Chalcedonu, przyjął interpretację Szkoły Aleksandryjskiej w swojej nauce (choć uważano, że nauka ta przyjęła interpretację Szkoły Antiocheńskiej). VII Sobór Powszechny, broniący nauki o ikonach, może być również uważany za sobór chrystologiczny, gdyż nauka ta jest konsekwencją dogmatu chrystologicznego: Syn Boga stał się człowiekiem, dlatego może być przedstawiany w swoim człowieczeństwie.

Wyznanie Wiary Kościoła. Zachodnie chrześcijaństwo używa następujących wyznań wiary, określanych jako „ekumeniczne”: Apostolskiego Wyznania Wiary, Atanazjańskiego Wyznania Wiary, Nicejsko-Konstantynopolitańskiego Wyznania Wiary. Właściwie

dwa pierwsze wyznania wiary nie są ekumeniczne, tzn. powszechne. Apostolskie Wyznanie Wiary jest wyznaniem wiary Kościoła rzymskiego, które odzwierciedla wspólną wiarę apostolską. Atanazjańskie Wyznanie Wiary jest również zachodnim wyznaniem wiary, które powstało na Zachodzie (prawdopodobnie w południowej Francji) w końcu V w. bądź na początku VI w. Widać w nim rozwój trynitarnego i chrystologicznego dogmatu aż do czasu, w którym powstał.

Jedynym prawdziwie ekumenicznym wyznaniem wiary jest Nicejsko-Konstantynopolitańskie Wyznanie Wiary, bądź po prostu Wyznanie Wiary. Zostało po raz pierwszy ogłoszone przez Sobór Nicejski (325), natomiast uzupełnione i ponownie ogłoszone przez I Sobór w Konstantynopolu (381). Od tego czasu zostało ono powszechnie zaakceptowane i używane jest jako streszczenie wszystkich ważnych nauk chrześcijańskich.

Sobory późniejsze. Kościół prawosławny uważa, że jest Kościołem Chrystusa. Z tego punktu widzenia jakiegokolwiek powszechne i wielkie sobory, nawet jeśli odbyły się po podziale między wschodnim i zachodnim chrześcijaństwem (1054), mogą być uważane za „sobory ekumeniczne” i tak nazywane. Jednakże ze względu na istnienie „ekumenicznego problemu” oraz pragnąc zachować pastoralną rozagę i strategię, Kościół nie nadaje nazwy „ekumeniczny” soborom, które nie odbyły się w czasach „niepodzielonego Kościoła” Cesarstwa Bizantyńskiego.

Sobory posiadające duże znaczenie odbyły się na Wschodzie po podziale między wschodnim i zachodnim chrześcijaństwem. Są one ważne, gdyż określają podstawy wiary i jasno wyrażają jej treść. Do takich soborów należą sobory w 1341 i 1351 r. Ustaliły one chrześcijańską naukę prawosławną dotyczącą łaski Bożej, Boskich energii i „niestworzonego światła” (według nauki św. Grzegorza Palamasa).

Sobory, które się odbyły w XVII w., aby stawić opór przenikaniu protestantyzmu na Wschód i określić naukę prawosławną wobec nauk protestanckich — jak na przykład sobory w Jassi (1622) i w Jerozolimie (1672) — mają również wielkie znaczenie. Dokumenty

wówczas wypracowane bądź przyjęte (obok innych ważnych dokumentów, takich jak „wyznania wiary” prawosławnych patriarchów i nauczycieli — św. Focjusza, Michała Cerulariusza, Marka z Efezu, Gennadiusza I z Konstantynopola, Jeremiasza II z Konstantynopola, Metrophanesa Kritopouloza, Piotra Mohyły itd.), otrzymały nazwę *Ksiąg Symbolicznych* Kościoła prawosławnego. Sobory te z pewnością są świadkami wiary prawosławnej raz na zawsze przekazanej świętym (por. Jud 3) i zachowanej w Kościele prawosławnym. Jednak ich autorytet podporządkowany jest autorytetowi soborów ekumenicznych oraz Ojców Kościoła pierwszych stuleci.

Boska Liturgia. Kościół prawosławny znany jest ze swej bogatej tradycji liturgicznej. Liturgię prawosławną cechuje poetyckość korzenie biblijne i dogmatyczna poprawność.

Ktokolwiek otworzy prawosławne księgi liturgiczne bez trudu zauważy, że są one wypełnione cytatami z Pisma Świętego i ich parafrazami. Każdy będzie mógł nazwać prawosławny kult „kultem biblijnym” ze względu na bezpośrednie bądź pośrednie cytaty, zarówno ze Starego jak i z Nowego Testamentu, w które obfituje prawosławna Liturgia. Co więcej — ta sama Liturgia, celebrująca tajemnice wiary, pośród których Zmartwychwstanie Chrystusa zajmuje centralne miejsce, wypełniona jest dogmatycznymi twierdzeniami, niezależnie od tego czy pochodzą z nauki soborów, czy z nauki Ojców Kościoła.

Poezja, trzecia cecha prawosławnego kultu, może znajdować się w jakimś dysonansie z pozostałymi dwiema, charakteryzującymi się dogmatyczną poprawnością i precyzją. Stwierdzenie *Lex orandi, lex credendi* („reguła modlitwy jest regułą wiary”) jest zawsze prawdziwe, jednakże czasami poezja ma swoje własne wymagania, ażeby pozostać „poezją” (co może oznaczać brak precyzji czy swego rodzaju „licencję poetycką”). Ta cecha prawosławnego kultu w żaden sposób nie szkodzi wierze; przeciwnie, wzmacnia i ożywia wiarę, dodając do niej inny wymiar bądź sposób wyrazu, wzmacniający jej „serce”.

Boska Liturgia sama w sobie, teksty oraz sposoby sprawowania świętych sakramentów czy teksty liturgiczne Kościoła, to skarbnica

zarówno ścisłej teologii, jak i teologicznej medytacji, które mogą być wielce pomocne dla każdego, kto pragnie poznać wiarę przez modlitwę i oddawanie czci Bogu, zgodne z tą wiarą.

Kanony Kościoła. Również bogate prawodawstwo kanoniczne Kościoła prawosławnego obfituje w informacje dotyczące nauki Kościoła. Kanony są zastosowaniem zasad wiary i chrześcijańskiej moralności, opierającej się na tej wierze, do konkretnych, lokalnych i historycznych sytuacji.

Kanony Kościoła są przykładem pragnienia Kościoła, by zawsze na nowo objaśniać swoją naukę i dostosowywać swoją strategię działania do współczesnych potrzeb. Poza tym wiele kanonów, zwłaszcza tzw. „dogmatycznych”, wyraża naukę Kościoła w jasny i bezsporny sposób, dorównujący dekretem wiary ogłoszonym przez te same sobory ekumeniczne, które wypracowały kanony. Kanony te są z pewnością ważnym świadectwem wiary Kościoła i muszą być traktowane jako istotny wyraz tej wiary.

Sztuka chrześcijańska: ikonografia, architektura. Jedną z form, w których wyraża się doktrynalna tradycja Kościoła, jest architektura oraz ikonografia. Tradycja Kościoła bizantyńskiego rozwinęła symbolikę, dotyczącą świątyni chrześcijańskiej. Przedśionek (gr. *narthex*, cs. *prítwor*) jest przygotowaniem do wejścia do nieba, nawa (gr. *naos*) cerkwi, ze znajdującą się nad nią kopułą, przedstawia samo niebo, a sanktuarium (gr. *hierateion*, cs. *oltar*), *Święte Świętych*, z ołtarzem (gr. *thysíastirion*, cs. *priestół*) w centrum, jest „świętym miejscem zamieszkiwania” Boga i Bożym tronem. Symbolizm ten jest szczególnie żywy w celebracji Boskiej Liturgii, podczas której „Królestwo Boga zstępuje”, aby się uobecnić pośród zgromadzenia ludu.

Ikonografia bizantyńska to również sposób wyrażenia wiary. Ikony — „księgi niepiśmiennych” — uczą wiary tych, którzy potrafią je czytać. Ikony, malowane przez ikonografa według pierwotnej tradycji, po modlitwie i poście, stają się „oknami do nieba”, objawiającymi wiernym niebiańskie misteria — misteria wiary. Ikony stają się realną, sakramentalną obecnością osób

bądź rzeczywistości na nich ukazanych. Dzięki temu prowadzą wiernych do wspólnoty z osobą i rzeczywistością na nich przedstawioną.

3. Doktryna Kościoła — prawosławny dogmat i wiara

Wiara, nauka i dogmat Kościoła prawosławnego znajdują się w bezpośredniej ciągłości z nauką Biblii i nieprzerwaną Tradycją Kościoła, której Biblia jest miarodajnym wyrazicielem. Kościół prawosławny może być dumny ze swej historii, gdyż jest „historycznym” Kościołem, a jego doktryna nie zawiera innowacji aż do współczesności, lecz charakteryzuje się absolutnym zaufaniem do podstawowego przesłania chrześcijańskiego, zawartego w Piśmie Świętym.

Wszystkie dogmaty Kościoła są „biblijne”, tzn. mają swoją podstawę w Biblii. Dogmaty Kościoła nie są niczym innym jak autorytatywnym wykładem objawionej nauki, zarówno pod względem dydaktycznym, jak i apologetycznym. Herezje były jednym z powodów, dla którego Kościół ustanawiał i ogłaszał swoją naukę w sposób bardzo jasny i wyraźny. Jednakże dogmaty sformułowane podczas soborów, występujących przeciwko herezjom, nie są jedynymi dogmatami ogłoszonymi i nauczonymi przez Kościół. Doktryna Kościoła zawiera zarówno wspomniane dogmaty, jak i inne nauki, które Kościół zawsze głosił jako część orędzia zbawienia, skierowanego do świata.

Trójjedyny Bóg. W ocenie duchowych ojców Kościoła prawosławnego poznanie Boga nie jest jednym z różnych rodzajów wiedzy: to sprawa życia i śmierci. Wybór jest pomiędzy Trójcą Świętą a piekłem.

Co więcej — poznanie Boga nie jest po prostu innym doświadczeniem intelektualnym. Jest poznaniem, które angażuje całe istnienie; to egzystencjalne, doświadczalne, apofatyczne i doksologiczne poznanie. Poznajemy Boga, kiedy doświadczamy Jego obecności jako wypełniającej i ogarniającej nas; gdy czujemy się całkowicie od Niego zależni — „jak niemowlęta czują swoją zależność od

matek” (św. Bazyli Wielki). Poznajemy Boga nie poprzez pojęcia i idee, lecz poza i ponad nimi, gdyż nasze całe istnienie jest z Nim zjednoczone. Poznajemy Boga, kiedy jesteśmy z Nim blisko. Poznajemy Boga, gdy „Nim oddychamy” — czujemy Jego obecność w jakimkolwiek miejscu, w którym się znajdujemy lub do którego zdążamy. Poznajemy Boga, kiedy nieustannie na Nim polegamy, gdy nasze życie należy do Niego i kiedy staje się ono nieustannym wysławianiem Jego Świętego Imienia.

Poznajemy Boga jako *transcendentnego*, jako odległego. Jednym z odczuć prawdziwie autentycznego doświadczenia Boga jest bojaźń, czyli poczucie unicestwienia w Jego przerażającej i dalekiej Obecności. Jednak przeciwne odczucie — także część prawdziwego i autentycznego doświadczenia — to odczuwanie Boga jako *immanentnego*, wewnątrznie bliskiego i obecnego.

Teologiczne wyjaśnienie prawosławnej nauki na temat immanencji i transcendencji Boga jest następujące: Bóg jest dla nas obecny poprzez Swoje *energie*, które „zstępują ku nam”, podczas gdy On pozostaje całkowicie transcendentny, odległy, nieosiągalny w Swojej Istocie (św. Bazyli Wielki, a za nim św. Grzegorz Palamas).

Bóg chrześcijański nie jest zatem „Bogiem filozofów”. Nie jest też „Najwyższym Bytem”, podobnym do innych bytów, inną „istotą” pomiędzy wieloma istotami. Bóg chrześcijański jest „nad-istotowy” i „nad-istniejący” jedynie w tym sensie, że jest On całkowicie różny od stworzonych istnień. „Jeżeli wszystko inne jest bytem, to Bóg nie jest bytem” — stwierdził św. Grzegorz Palamas.

Bóg chrześcijański nie jest „Bogiem wygnanym do nieba”, jak głosi teologia Harvey’a Cox’a. Bóg chrześcijański jest bardzo zaangażowany w to, co dzieje się z nami i ze światem, gdyż jesteśmy Jego stworzeniem i wciąż od Niego zależymy.

Nasz Bóg jest także Bogiem osobowym, Trójcą Osób, wspólnotą trzech Osób dzielących jedną istotę i energię jednej Boskości.

Bogiem istniejącym na sposób źródła jest Osoba (gr. *Hypostasis*) Ojca. Bogiem istniejącym na sposób zrodzenia z Ojca jest Osoba Jednorodzonego Syna Boga, Słowo (gr. *Logos*) Boga. Bogiem

istniejącym na sposób pochodzenia od Ojca (jedynie) jest Osoba Świętego Ducha Boga.

Każda z trzech Osób (gr. *Hypostases*) Trójcy Świętej jest całkowitym Bogiem. Trzy Osoby Boskie zamieszkują jedna w drugiej (gr. *perichoresis* — wzajemne zamieszkiwanie, przenikanie). Każda z trzech Osób działa razem z pozostałymi dwiema, chociaż każda z nich pozostaje w relacji do stworzenia we właściwy dla niej sposób: Ojciec poczyną w Sobie plan stworzenia (oraz odnowienia stworzenia w Chrystusie); Syn Boga urzeczywistnia Boży plan stworzenia (i zbawienia stworzenia); Duch Święty prowadzi Boży (Ojca) plan stworzenia (oraz odnowienia stworzenia w Chrystusie, wcielonym Słowie Boga) do doskonałego wypełnienia.

Stworzenie. Wyznanie Wiary mówi o „Bogu Ojcu Wszchemogącym”, „Stwórcy nieba i Ziemi oraz wszystkich rzeczy widzialnych i niewidzialnych”. Św. Ireneusz z Lyonu tłumaczy ten fragment w sposób następujący: Bóg Ojciec stwarza używając „Swoich dwóch rąk, Syna i Ducha Świętego”. Św. Bazyl Wielki jest bardziej dokładny i mówi, że Bóg Ojciec jest „Pierwotną Przyczyną” stworzenia; Syn Ojca jest „Przyczyną Stwórczą” Bożego stworzenia (por. J 1,3: „Wszystko przez Nie się stało, a bez Niego nic się nie stało, co się stało”); Duch Święty jest „Przyczyną Doskonalcą” i wiodącą stworzenie do ostatecznego spełnienia.

Stworzenie jest koncepcją chrześcijańską. Wywodzi się ona z bezpośredniego objawienia (Księga Rodzaju). Żaden filozof nie wymyśliłby nigdy koncepcji stworzenia jako „powołanie do istnienia z niczego”. Czas oraz przestrzeń zostały również stworzone przez Boga; istnieją jako kategorie związane ze stworzeniem. Celem aktu stworzenia jest udział stworzeń w szczęśliwości Boga. Jan Damasceński mówi o „chwale Boga i przebóstwieniu (gr. *theosis*) człowieka”. Chwałą Boga jest *theosis* człowieka, gdyż Bóg stwarza, aby udzielić Siebie; Swoją szczęśliwość i chwałę udziela stworzeniom, a pośród nich człowiekowi w szczególności.

Stworzenie jest możliwe jedynie w chrześcijaństwie, gdyż jedynie chrześcijaństwo wprowadza rozróżnienie pomiędzy istotą

a energiami Boga. Bóg stwarza poprzez Swoje energie — bez udzielania Swej Istoty.

Stworzenie świata. Bóg jest stwórcą nieba i Ziemi. Stwarza świat za sprawą Swojej dobroci. Angażuje się w to, co dzieje się z Jego stworzeniami. Inaczej niż w systemach filozoficznych — deizm, sekularyzm — które mówią o Bogu niezainteresowanym światem, Bóg chrześcijański jest troskliwym i miłującym Ojcem w niebie. Stwarza, utrzymuje stworzenia w istnieniu, a także zapewnia im byt. Nawet jeśli stworzenia zwrócą się przeciwko Niemu i odrzucą Go — tzn. gdy następuje *kenosis* Boga Ojca — to jednak On wciąż je miłuje i o nie się troszczy.

Przykład człowieka potwierdza tę postawę Stwórcy: pomimo buntu człowieka, Bóg wciąż go miłuje oraz znajduje sposób, by przyprowadzić go z powrotem do Siebie, „ze śmierci do życia”, gdyż Bóg jest życiem, a nieobecność życia jest śmiercią. Zło w świecie pojawiło się poprzez człowieka, ale świat ten może być zbawiony oraz uczestniczyć w zbawieniu i chwale człowieka. Ojcowie greccy, a zwłaszcza św. Maksym Wyznawca, mówią tutaj o „kosmicznym aspekcie” zbawienia w Chrystusie.

Aniołowie. Bóg to nie tylko stwórciel nieba i Ziemi, lecz również wszystkich bytów widzialnych i niewidzialnych.

W Kościele głęboko jest zakorzeniona wiara w istnienie bytów duchowych, również osobowych, gdyż one także, podobnie jak człowiek, zostały stworzone na obraz Boga. Bóg stworzył je jeszcze przed stworzeniem świata. Są one pozbawione płci; ich liczba jest wielka, chociaż nie nieskończona. Są one „duchami służebnymi, przeznaczonymi do posługi tym, którzy mają uczestniczyć w zbawieniu” (Hbr 1,14).

Imiona nadane aniołom w Starym Testamencie są następujące: wysłannik bądź zwiastun, sługa Boga (Nowy Testament zachowuje to samo znaczenie słowa „anioł”). W księgach kanonicznych Pisma Świętego wymienione są trzy imiona aniołów: Gabriel (Człowiek Boga), Michał (Któż jest jak Bóg?), Rafał (Bóg uzdrawia).

Głównym zadaniem aniołów jest służyć Bogu w Jego stworzeniach, a zwłaszcza być pomocnikami człowieka. Każdemu człowiekowi

towarzyszy anioł stróż, wyznaczony przez Boga (por. Mt 18,10). Ostatecznym celem stworzenia aniołów jest wysławianie i wychwalanie Świętego Imienia Boga.

W tym miejscu należy wspomnieć o „upadłych aniołach”: Lucyferze i jego towarzyszach. Do nauki Kościoła należy prawda, że niektóre anioły, stworzone przez Boga jako dobre, zbuntowały się przeciwko Niemu z powodu swojej dumy, próbując być „bogami bez Boga”. Skutkiem tego buntu jest ich oderwanie się od łaski Boga i Jego życia. Żyją one teraz nieprawdziwym życiem z dala od Boga, działając przeciwko Niemu oraz Jego planowi *theosis* dla człowieka i świata.

Stworzenie człowieka. Pomiedzy bytami widzialnymi, stworzonymi przez Boga, znajduje się korona Jego dzieła stworzenia — człowiek. Księga Rodzaju zawiera opowieść o stworzeniu. Nie możemy jej interpretować literalnie, chociaż przesłanie opowieści jest wyraźne i jasne — Bóg to Stwórca wszystkiego, co istnieje; istnieje porządek w Bożym stworzeniu oraz rozwój (a nawet „ewolucja”) od niższych form życia do wyższych; wszystko, co stworzył Bóg jest dobre; człowiek, stworzony na obraz i podobieństwo Boga, zajmuje szczególne miejsce pośród stworzeń Bożych i jest powołany, by być pełnomocnikiem Boga wobec innych stworzeń.

Człowiek został stworzony jako jedność psycho-fizyczna: Bóg „użył Swoich rąk”, by stworzyć człowieka, by okazać szczególną o niego troskę. Bierze On proch ziemi, kształtuje człowieka oraz tchnie w jego nozdrza „oddech życia” — duszę, która ma naturę duchową. Człowiek staje się ogniwem pośrednim pomiędzy duchowymi stworzeniami Boga (aniołami), a stworzeniami materialnymi (ziemskimi), sam uczestnicząc w obu wymiarach. Właśnie dlatego „misją człowieka będzie doprowadzenie stworzeń do wspólnoty z Bogiem” (św. Maksym Wyznawca).

Człowiek został stworzony na obraz Boga oraz obdarzony szczególnym powołaniem, a mianowicie stać się podobnym Bogu. Według Ojców Kościoła fakt, że człowiek jest obrazem Boga, oznacza, że posiada on duszę duchową odzwierciedlającą Boga Ojca jako Osobę. Człowiek jest zdolny do poznania Boga oraz

do bycia z Nim we wspólnocie. Należy do Niego, będąc Jego dzieckiem i obrazem. Duszę człowieka wypełniają energie Boże i Jego życie; jedną z tych energii jest miłość. Pochodzi ona od Boga i również się ku Niemu kieruje, tworząc jedność i wspólnotę człowieka z Bogiem.

Ojcowie czynią rozróżnienie pomiędzy *obrazem* Boga w człowieku a jego *podobieństwem* do Boga: obraz jest możliwością daną człowiekowi, dzięki której może on osiągnąć życie *theosis* (wspólnoty z Bogiem). Podobieństwo do Boga to aktualizacją tej możliwości, stawanie się coraz bardziej tym, czym już się jest — stawanie się coraz bardziej obrazem Boga, coraz bardziej podobnym Bogu. Ujmując inaczej — rozróżnienie pomiędzy obrazem a podobieństwem jest rozróżnieniem pomiędzy *byciem* a *stawaniem się*. Bycie obrazem Boga oraz powołanie do podobieństwa z Nim oznacza również, że nieśmiertelność Boga obecna jest w człowieku tak dalece, jak dalece człowiek zachowuje wspólnotę z Bogiem dzięki Jego obrazowi w sobie. Ponadto oznacza, że Bóg powołał człowieka, aby był Jego pełnomocnikiem pośród stworzeń, panował nad nimi oraz zapewniał im kontakt ze Stwórcą.

Św. Maksym Wyznawca wyznacza *Adamowi*, pierwszemu człowiekowi, zaszczytną misję: człowiek musi przewyciężyć wszelkiego rodzaju różnice wewnątrz Bożego stworzenia, zanim doprowadzi stworzenia z powrotem do Boga. Człowiek został powołany do przewyciężenia różnic pomiędzy tym co męskie, a tym co żeńskie, pomiędzy istotami zamieszkującymi Ziemię i Raj oraz niebo i Ziemię, pomiędzy widzialnymi i niewidzialnymi stworzeniami, a także podział pomiędzy tym, co stworzone i niestworzone, w ten sposób jednocząc stworzenia Boże ze Stwórcą. Ponieważ pierwszy człowiek nie doprowadził do tej jedności (gr. *theosis*), dlatego „nowy Adam” — Chrystus — wziął na Siebie wypełnienie pierwotnego powołania pierwszego człowieka (Adama).

Upadek człowieka i jego skutki. Nauka greckich Ojców Kościoła o obrazie Boga w człowieku, jako możliwości, która ma być zaktualizowana, dopuszcza upadek człowieka. Inaczej niż nauka św. Augustyna o „pierwotnej sprawiedliwości”, która

wyposaża pierwszego człowieka w wiele przesadnych doskonałości, np. w doskonałe poznanie Boga oraz Jego stworzenia, co czyni upadek niemożliwym. Św. Ireneusz mówi o pierwszym człowieku (Adamie) jako niemowlęciu (gr. *nepios*), który musiał dorastać do dojrzałości. Człowiek upadł „nie zdając egzaminu” dojrzałości, jaki postawił przed nim Bóg.

Pomimo zakazu Boga człowiek zdecydował się jeść z drzewa poznania dobra i zła (por. Rdz 3). Będąc „dobrym z natury”, musiał on również stać się „dobrym z wyboru”. Niestety tak się nie stało. Ulegając podszeptowi „węża” (tzn. diabła) człowiek spróbował zrobić to samo, co zrobili upadli aniołowie: „stać się bogiem bez Boga”. Niedoskonałość oraz niewinność człowieka, czy raczej naiwność oraz duma, wykorzystane przez „doradcę”, spowodowały nieposłuszeństwo i odrzucenie Boga, a ostatecznie stały się przyczyną oderwania się człowieka od wspólnoty z Bogiem. Człowiek wyznaczył cel w sobie samym, zamiast umieścić go w Bogu. Wolna wola człowieka ponosi odpowiedzialność za jego upadek.

Skutkiem buntu przeciwko Bogu, który Zachód określa grzechem „pierworodnym”, a Wschód grzechem „prarodzców” (gr. *propatorikon*), jest utrata pierwotnej niewinności człowieka. Obraz Boga w człowieku został przyćmiony, a nawet wykrzywiony; jego rozum zaciemniony, wola osłabiona, zaś pragnienia i namiętności bardziej rozpasane. Człowiek doświadczył oddzielenia od Boga, źródła życia. Sam siebie skazał na nieprawdziwe istnienie, bliskie śmierci. Ojcowie mówią w tym miejscu o „śmierci duchowej”, która jest przyczyną śmierci fizycznej i może prowadzić do „eschatologicznej”, wiecznej śmierci — „zapłatę bowiem za grzech stanowi śmierć” (Rz 6,23).

Stan upadku, nieautentyczne życie bliskie śmierci, „śmierć duchowa” — wszystko to jest przekazywane potomkom człowieka, nawet tym, którzy narodzili się z rodziców chrześcijan. Osobista wina pierwszego człowieka należy wyłącznie do niego. Jednak skutki jego grzechu są przekazywane całej ludzkości. Zaangażowanie wolnej woli jest niezbędne, by zmienić tę kolej rzeczy. Chrystus, który żąda osobistego zaangażowania, uczynił tę zmianę możliwą poprzez Swoje przyjście i działanie na Ziemi.

Maryja, Matka Boga. Czy Matka Boga, Maryja Dziewica, ma udział w „grzechu dziedzicznym”? Pytanie to nie ma zbyt wielkiego sensu dla prawosławnych, gdyż oczywiste jest, że Maryja, należąc do rasy ludzkiej, która wydała pierwszego człowieka automatycznie uczestniczy w upadłym stanie i „śmierci duchowej”, wprowadzonej przez grzech Adama.

Ojcowie Kościoła, rozmyślając nad perykopą z Ewangelii według św. Łukasza — „Duch Święty zstąpi na Ciebie i moc najwyższego osłoni Cię jak obłok. Dlatego też święte [dziecko], które się narodzi, będzie nazwane Synem Bożym.” (Łk 1,35) — dochodzą do wniosku, że Maryja została oczyszczona przez Ducha Świętego w Dniu Zwiastowania, ażeby stać się „godną Matką Boga”. Po narodzeniu Syna Bożego Maryja nie była uwolniona od grzechów powszednich. Św. Jan Chryzostom przypisuje Maryi grzech próżności w czasie pierwszego cudu Chrystusa w Kanie Galilejskiej.

Maryja została zbawiona przez Swojego Syna, gdyż Bóg jest również Jej Zbawicielem (por. Łk 1,47). Żle się stało, że Kościół rzymskokatolicki ogłosił w 1854 r. dogmat o Niepokalanym Poczęciu, który przeczy tradycyjnej nauce Kościoła o Maryi.

4. Boży plan zbawienia

Człowiek porzucił Boga i siebie samego, gdy się przeciwko Niemu zbuntował. A jednak Bóg go nie opuścił. Otaczał ludzi miłością, troską i opatrnością. Przygotował zbawienie człowiekowi w tym samym odwiecznym Słowie Boga, poprzez które zostaliśmy stworzeni; tak więc nawet po upadku możemy powrócić do nieśmiertelności (św. Atanazy Wielki).

Boży plan zbawienia człowieka nazywany jest „Bożą ekonomią”. Bóg Ojciec poczyną w Sobie plan, Syn go przeprowadza, a Duch Święty wypełnia: kieruje ku doskonałości i ostatecznego spełnienia.

Bóg Ojciec działa z miłości do człowieka posyłając Swego Syna w celu zbawienia świata (por. J 3,16). Kiedy Dziewica Maryja odpowiedziała Bogu „tak” na plan zbawienia człowieka poprzez

Swoją Osobę, wówczas Bóg posłał Swego Jednorodzonego Syna, „który urodził się z kobiety, urodził się pod panowaniem Prawa, aby uwolnić tych, którzy byli pod panowaniem Prawa, abyśmy otrzymali przybrane synostwo” (Ga 4,4–5).

Wcielenie Chrystusa i misterium zbawienia. Chrystus zbawił ludzkość poprzez to kim jest i co dla nas uczynił. Począwszy od św. Ireneusza Ojcowie greccy nieustannie powtarzają stwierdzenie, że Wcielony Syn Boga „stał się tym, czym my jesteśmy (istotą ludzką), abyśmy mogli być przebóstwieni” (św. Atanazy Wielki). Przyjmując ludzką naturę, Wcielony Logos, Osoba Boska, wyniósł człowieczeństwo na wysokość Boga. Wszystko, co Chrystus uczynił w ciągu Swego ziemskiego życia, opiera się na przypuszczeniu, że ludzkość została już zbawiona i przebóstwiona od momentu Jego poczęcia w łonie Maryi dzięki działaniu Ducha Świętego.

Jezus Chrystus, Bóg-Człowiek. Człowieczeństwo Chrystusa, namaszczonego przez Świętego Ducha Boga w chwili poczęcia, jest człowieczeństwem Mesjasza (Pomazańca Bożego) od początku Jego istnienia.

Chrystus jest jednocześnie synem Dziewicy i Synem Boga ze względu na Swoją naturę. Jego człowieczeństwo jest realnym i prawdziwym człowieczeństwem, z ciałem oraz duszą, które cierpiały głód i pragnienie, poniżenie i Krzyż. Kościół potępił takie herezje, które twierdziły, że człowieczeństwo Chrystusa nie jest realne — np. doketów; Ariusza, który twierdził, że Jezus nie miał duszy oraz Apolinarego z Laodycei, który nauczał, że Jezus nie miał rozumu.

Kościół bronił również Boskości Jezusa przeciwko ebonitom, którzy zaprzeczali Boskości Chrystusa; monarchianom, którzy podporządkowywali Syna Ojcu oraz arianom, którzy również zaprzeczali Boskości Logosu Boga. Wobec wszystkich tych herezji Kościół podtrzymywał naukę, że Chrystus, Osoba Boska, jest „Bogiem prawdziwym z Boga prawdziwego”, gdyż jest On Jednorodzonym Synem nie w metaforycznym, lecz rzeczywistym sensie. Jest On Wszechmogący i istniał przed wiekami. Jedynie On jest bez

grzechu: czyni cuda dzięki Swojej Boskości; odbiera Boską cześć i kult należny Bogu.

Człowieczeństwo oraz Boskość są ze sobą *zjednoczone hipostatycznie* — dwie natury istnieją w jednej Osobie Słowa, które stało się Ciałem, Boską Osobą (bądź *hypostasis*). Chrystus istnieje „w dwóch naturach”, bez bycia dwiema naturami; dwie natury istnieją zjednoczone ze sobą „bez pomieszania, zmiany, podziału i oddzielenia” (Sobór w Chalcedonie). Pierwsze dwa określenia są skierowane przeciwko herezji Eutychesa oraz monofizytom, którzy mieszały dwie natury, natomiast dwa pozostałe określenia są skierowane przeciwko nestorianom, którzy oddzielali człowieczeństwo i Boskość w Chrystusie.

Chrystus posiada dwie wole i dwa działania — jedno ludzkie i jedno Boskie. Dwie wole i dwa działania współpracują, by „osiągnąć zbawienie człowieka”. Jednak ludzka wola oraz działanie są zawsze podporządkowane Boskiej woli i działaniu (III Sobór Konstantynopolitański — VI Sobór Ekumeniczny przeciwko monoteletyzmowi).

Jezus Prorok, Kapłan, Król. Jezus, by wypełnić dzieło, dla którego przybył na Ziemię, a mianowicie *theosis*, musiał pokonać: przeszkodę natury, przeszkodę grzechu, przeszkodę śmierci i panowania diabła. Przeszkoda natury została pokonana we Wcieleniu, przeszkoda grzechu oraz śmierci zostały pokonane poprzez Krzyż i Zmartwychwstanie. Panowanie diabła zostało przezwyciężone poprzez zstąpienie Chrystusa do Otchłani.

Według Euzebiusza z Cezarei i patrystycznej tradycji Kościoła misja Chrystusa, którą kontynuuje Kościół, jest potrójna: prorocka, kapłańska i królewska.

Jako *Prorok* Jezus nauczał ludzi prawdy o Bogu, będąc sam Wcieloną Prawdą, Drogą i Życiem. Nauczanie Chrystusa cechuje jasność, przejrzystość, prostota i integralność. Chrystus jest nauczycielem, który życiem potwierdza Swoje nauczanie.

Będąc *Kapłanem* Chrystus ofiarowuje Siebie jako ofiarę „za życie świata”. Poprzez ofiarę na Krzyżu „zbawia nas od przekleństwa prawa, dzięki Swej drogocennej krwi” obdarza „nieśmiertelnością rodzaj ludzki” (*Troparion Ukrzyżowania*). Krew, która została wylana

na Krzyżu, zmywa nasz grzech; spłynęła ona na czaszkę pierwszego człowieka i jego wysuszone kości (według pobożnościowej tradycji grób Adama znajduje się pod miejscem ukrzyżowania na Golgocie), ożywiając je ponownie; zatruta krew człowieka została zastąpiona życiodajną Krwią Boga (*Troparion Święta Podwyższenia Najczystszego i Życiodajnego Krzyża Pańskiego*). Poprzez śmierć Chrystusa na Krzyżu człowiek został przywrócony życiu.

Chrystus jest *Królem* przez całe ziemskie życie, gdyż przyszedł ustanowić i ogłosić Królestwo Boga (por. Mt 4,17). Czymś zupełnie niezwykłym w Jego posłudze królewskiej są: Krzyż (według św. Jana Chryzostoma Chrystus umarł jako Król, który ofiarował życie za swoich poddanych); zstąpienie do piekieł, by ogłosić zbawienie „tym, którzy byli tam uśpieni od wieków” (*Troparion Wielkiego Piątku*); Zmartwychwstanie, poprzez które Chrystus „śmiercią śmierć zwyciężył i wszystkim, którzy są w grobach, życie darował” (*Troparion Zmartwychwstania*); wstąpienie Chrystusa do nieba, gdy powrócił On do chwały Ojca oraz ponowne przyjście Chrystusa w chwale.

Misja Ducha Świętego. Ostatnią część planu zbawienia (Boskiej ekonomii) wypełnia Święty Duch Boga (ekonomia Ducha Świętego). Przygotowuje On przyjście Chrystusa w okresie Starego Testamentu, towarzyszy Chrystusowi w czasie Jego ziemskiej misji, udziela dzieła Chrystusa, zbawczego i przebóstwiającego, każdemu chrześcijaninowi indywidualnie w sakramentalnym życiu Kościoła. Chrystus zbawił i przebóstwił człowieka w jego naturze w sposób obiektywny. Duch Święty udziela zbawienia i przebóstwienia osobie człowieka w sposób subiektywny. Łaska Boża, Kościół oraz sakramenty są płaszczyzną działania Ducha Świętego.

Łaska Boża. Przez łaskę Bożą rozumiemy zbawiającą i przebóstwiającą energię Boga, która stała się osiągalna dzięki dziełu Chrystusa i jest udzielana przez Ducha Świętego, będącego źródłem łaski i uświęcenia.

Łaska Boża, dzieło Ducha Świętego, jest wolnym darem, koniecznym do zbawienia, nie zniewalającym, lecz wymagającym naszej współpracy (gr. *synergia*). Odpowiedzią człowieka na łaskę

Boga są dzieła miłości, które jednocześnie są owocami łaski Bożej w nas działającej. Jesteśmy przez nią usprawiedliwieni. Jednak to usprawiedliwienie nie jest rzeczywiste, jeśli nie towarzyszą mu „uczynki sprawiedliwości”.

Kościół Chrystusa. Miejszem, gdzie działa zbawiająca i przebóstwiająca łaska Ducha Świętego, jest Kościół Chrystusa. Jest on jednocześnie obrazem Trójcy Świętej, ludem Bożym, Ciałem Chrystusa, Świątynią Ducha Świętego. Wszystkie te aspekty są niezbędne, by stworzyć całościowy obraz Kościoła.

Kościół to wielki sakrament zbawienia, który Chrystus ustanowił w świecie. Jest to Arka zbawienia i początek Królestwa Bożego. Jego jedności nie niszczy ani schizma, ani herezja; jego świętości nie niszczy grzech; jego katolickości i prawdy nie niszczy nieprawda ani prawda tylko częściowa. Kościół, wsparty na apostołach, prowadzi swoją apostołską misję i służbę w świecie, a będąc „filarem prawdy” nigdy nie błądzi w pełnieniu swej misji.

Wspólnota (gr. *koinonia*) świętych. Kościół, postrzegany w ten sposób, nie jest jedną z organizacji ludzkich. Jest zgromadzeniem ludzi, którzy mają udział w życiu wiary; są obdarzeni nowym życiem w Chrystusie, życiem w Duchu Świętym, życiem Boga. W najlepszy sposób można Kościół scharakteryzować jako „wspólnotę świętych”, bowiem wszyscy jego członkowie powołani są do świętości poprzez misterium włączenia w Święte Ciało Chrystusa, w Świątynię Ducha Świętego, w lud Boży. Kościół, walczący na Ziemi i triumfujący w niebie, jest jedną rodziną, mającą udział w tych samych środkach łaski, tzn. w sakramentach.

5. Eschatologia prawosławna

Święty Duch Boga, działający poprzez Kościół i jego życie sakramentalne, prowadzi plan zbawienia w Chrystusie do ostatecznego wypełnienia. Ostateczna walka ze złem, które istnieje w świecie, zostanie stoczona tuż przed ponownym przyjściem Pana. Do tego czasu trwać będzie zmaganie z diabłem i mocami ciemności. Jest

to normalny stan życia Kościoła, będącego zapoczątkowaniem Królestwa Bożego, które nie nadeszło jeszcze w pełni. W chrześcijańskiej eschatologii prawosławnej należy mówić o dwóch różnych stadiach: „sądzie częściowym”, „częściowej” — bądź „zrealizowanej” — eschatologii oraz o „sądzie ostatecznym” podczas ponownego przyjścia Pana — w końcu czasów.

Sąd częściowy — godzina naszej śmierci. Śmierć fizyczną, skutek grzechu pierwszego człowieka, którego wciąż doświadczamy, można postrzegać na dwa sposoby: negatywnie — jako rodzaj katastrofy, zwłaszcza dla tych, którzy nie wierzą w Chrystusa i życie wieczne w Nim; oraz pozytywnie — jako koniec procesu dojrzewania, który prowadzi nas do spotkania ze Stwórcą. Chrystus zniszczył moc „ostatniego wroga” — śmierci (por. 1 Kor 15,26). Chrześcijanin, godzien tego miana, nie obawia się śmierci fizycznej, o ile nie wiąże się ona ze śmiercią duchową.

Sąd częściowy ma miejsce zaraz po śmierci fizycznej. Po nim znajdujemy się w przejściowym stanie częściowej szczęśliwości (dla sprawiedliwych) i częściowego cierpienia (dla niesprawiedliwych).

Odrzucając wiarę w czyściec, o którym naucza chrześcijański Zachód, Kościół prawosławny wierzy, że możliwa jest przemiana w czasie trwania tego stanu pośredniego. Kościół, walczący i triumfujący, pozostaje wciąż jeden, co oznacza, że możemy wzajemnie oddziaływać na siebie poprzez modlitwy i święte (bądź grzeszne) życie. To właśnie z tego powodu modlimy się za zmarłych. Ponadto rozdawanie jałmużny w imię zmarłych może być dla nich jakąś pomocą — oczywiście bez przekonania, że ci, którzy udzielają jałmużny w pewien sposób „kupują” czyjeś zbawienie.

Sąd powszechny — ponowne przyjście Chrystusa. W pierwszych wiekach chrześcijanie żyli w oczekiwaniu „Dnia Pana”, dnia Jego powtórnego przyjścia. Później Kościół uświadomił sobie, że czas ten jest znany jedynie Bogu, chociaż wciąż wskazywano znaki powtórnego przyjścia Chrystusa:

1. Ewangelia będzie głoszona na całym świecie (por. Mt 24,14; Łk 18,8; J 10,16);
2. Żydzi nawrócą się do Chrystusa (por. Rz 11,25–16; Oz 3,5);
3. Przyjdzie Eliasz i wszystko naprawi (por. Mk 9,11);
4. Objawi się Antychryst z wieloma fałszywymi prorokami, którzy będą mu towarzyszyć (por. 1 J 2,10; 2 Tes 2,3; Mt 24,5);
5. Będą miały miejsce trzęsienia ziemi, wojny, choroby (por. Mt 24,6; Mk 13,26; Łk 21,25);
6. Świat zostanie zniszczony przez ogień (por. 2 P 3,5).

Wszystkie te znaki wystąpią we właściwej porze; bez nich koniec czasów nie nadejdzie.

Zmartwychwstanie umarłych jest cudem, który wydarzy się podczas drugiego przyjścia Pana. W Wyznaniu Wiary mówimy: „I oczekuję wskrzeszenia umarłych”. Zmartwychwstanie będzie nowym stworzeniem. Nasze fizyczne ciała — takie, jakie teraz posiadamy — zostaną odnowione i wejdą w stan uduchowionej egzystencji, podobnej do egzystencji Pana po Jego Zmartwychwstaniu.

Sąd ostateczny nastąpi po zmartwychwstaniu wszystkich. Według teologii szkolnej niektórzy powstaną do zmartwychwstania życia, a niektórzy do zmartwychwstania sądu i potępienia. Chrystus będzie Sędzią — weźmie pod uwagę nasze uczynki, dzieła miłości bądź akty niegodziwości.

W końcu nastanie nowe niebo i nowa Ziemia, zamieszkałe przez sprawiedliwych (por. 2 P 3,13). Królestwo Boga zapanuje w pełni, a Kościół przestanie istnieć. Ostatecznie Syn Boga przywróci Królestwo Bogu Ojcu, „ażeby Bóg był wszystkim we wszystkim” (1 Kor 15,28).

II

ZANURZENI W ŚWIĘTY CZAS

ODDAWANIE CZCI BOGU

Ks. Aliviadis C. Calivas

Modlitwa jest najwznioślejszym doświadczeniem duszy człowieka, a oddawanie czci Bogu jest najgłębszą działalnością ludu Bożego. „Nie ma życia bez modlitwy. Bez modlitwy jest tylko szaleństwo i horror. Dusza prawosławia wyraża się w darze modlitwy” (Wasilij W. Rozanow).

Spotkanie Chrystusa w modlitwie. Prawosławni chrześcijanie mierzą czas według kalendarza, który ma głęboki związek z Wcielonym Słowem Boga. Powtarzające się rytmy roku, miesiące, tygodnie, dni przechodzące w noce znaczą o wiele więcej niż zwykły upływ czasu. Oznaczają one również decydujące i najważniejsze momenty, gdy Wcielone Słowo Boga zamieszkiwało pośród nas, gdy nasz Zbawiciel narodził się, umarł, powstał z martwych i wstąpił na niebiosy. Te fakty, na których wspiera się nasze zbawienie, wydarzyły się jedynie raz i po wszystkie czasy. Są one jednak wspominane, celebrowane i doświadczane ciągle na nowo w tym samym rytmie i upływie czasu. W każdym wydarzeniu liturgicznym spotykamy Chrystusa, który kiedyś umarł, a teraz żyje. „Jezus Chrystus jest ten sam wczoraj, dzisiaj i na wieki” (Hbr 13,8). W każdym wydarzeniu liturgicznym Zbawiciel uaktualnia dokonane przez Siebie zbawcze dzieło oraz jego wypełnienie. Pośród przepływającego strumienia czasu kult oddawany Bogu wprowadza nas w koniec czasu. Ten, który „zasiada na tronie na wysokościach wraz z Ojcem jest również w sposób niewidzialny z nami” (modlitwa z Boskiej Liturgii). Ten, który ma przyjść, by

sądzić żywych i umarłych, nigdy nas nie opuszcza — „A oto Ja jestem z wami po wszystkie dni aż do końca [tego] czasu.” (Mt 28,20).

Kościół poprzez *kerygmę*, Ewangelię i sakramenty wzywa „panów stworzenia” do jedności ze swoim Stwórcą. Misterium wiary jest ukryte przed mądrymi tego świata — „Napisano bowiem: «Zniszczę mądrość mędrców, a roztropność roztropnych zniweczę». Gdzie zatem jest mędrzec? Gdzie uczony w Piśmie? Gdzie badacz tego świata? Czy Bóg nie zmienił mądrości świata w głupotę?” (1 Kor 1,19–20). Dalej św. Paweł dodaje „Głosimy wprawdzie mądrość, lecz wśród dojrzałych duchowo. Nie jest to jednak mądrość zgodna z pojęciami tego świata lub jego władców, którzy przemijają. Głosimy bowiem mądrość Bożą pełną tajemnic i ukrytą, którą Bóg już przed wiekami przeznaczył ku naszej chwale. Tej mądrości nie pojął nikt z władców tego świata, bo gdyby ją byli pojęli, nie ukrzyżowaliby Pana chwały. My głosimy mądrość, o której napisano: «Czego oko nie widziało ani ucho nie słyszało, czego serce człowieka nie zdołało pojąć, to przygotował Bóg tym, którzy Go miłują»” (1 Kor 2,6–7). Każda forma oddawania czci Bogu, a szczególnie sakramenty, wprowadzają nas w przyszły wiek i w przyszłe Królestwo. Tutaj objawia się Zmartwychwstały Chrystus. Uczestniczymy w zbawczych dziełach Jego życia, aby nasze życie mogło ustawicznie się odnawiać i kształtować na podobieństwo Tego, który nas stworzył.

Zachowywanie liturgicznego rytmu dnia dla uczczenia Pana.

Powszechne, codzienne doświadczenia czasu — wschody i zachody słońca oraz powtarzający się cykl tygodni, miesięcy i pór roku — zostały włączone w czas liturgiczny, aby wyrazić życie Boga w nas i nasze życie w Nim. Czas — dzień i noc, wiosna, lato, jesień i zima — osiągnął nowe znaczenie i nowy uroczysty wymiar. Każdy dzień może być dniem łaski, a każdy rok — rokiem Pana. Oznacza to, że każdy dzień oraz rok może być właściwym momentem (gr. *kairos*), by pamiętać o Bogu i o wszystkim, co uczynił oraz ciągle dla nas czyni, a także by antycypować z radością bogactwa, które przygotował dla tych, którzy Go miłują

(por. 2 Kor 2,9). Cykl liturgiczny, w którym możemy wyróżnić cztery powiązane ze sobą plany — dzień, tydzień, miesiąc, rok — włącza nas w misterium Chrystusa, ażeby czas (gr. *chronos*), w którym żyjemy i działamy, przemieniać w czas (gr. *kairos*) naszego zbawienia. Każdy dzień staje się obrazem całej naszej egzystencji. To, w jaki sposób przeżywamy każdy dzień i na jakich sprawach jesteśmy skoncentrowani, jest wymownym znakiem jakości każdego indywidualnego życia. Dla chrześcijanina każdy dzień może i musi być częścią egzystencji w wieczności, istnieniem z Chrystusem. Trafnie wyraził to Orygenes: „Chrześcijanin, który jest zawsze włączony w słowa, dzieła i myśli Boskiego Logosu, będącego ze względu na swoją naturę jego Panem, zawsze żyje w Jego dniach i ustawicznie zachowuje liturgiczny rytm dni Pana”.

Spośród wszystkich naturalnych zjawisk żadne nie są tak oczywiste i ważne dla życia człowieka jak zachody i wschody słońca. Dla chrześcijanina pojawienie się i zniknięcie światła jest czymś więcej niż tylko zjawiskiem przyrody. Bóg bowiem i Jego moc zbawcza są zawsze doświadczone jako światło — „Lud pogrążony w ciemności ujrział wielkie światło, a przebywającym w kraju i w mroku śmierci zajaśniało światło” (Mt 4,16). Zachód i wschód słońca są najbardziej odpowiednimi porami na modlitwę, gdyż wówczas wspomina się Jezusa Chrystusa, „Światłość świata”, który rozprasza ciemności grzechu, zniszczenia i śmierci. Każdego wieczoru i poranka — tak na modlitwie wspólnej jak i osobistej — wierni pobożnie zapalają lampki i świece, będące symbolami Chrystusa jako światłości i wysławiają z radością oraz dziękczynieniem objawienie Boga w Jezusie Chrystusie, który jest *phos hilaron*, radosną i promieniującą światłością.

Nabożeństwa codzienne. Codzienne nabożeństwa Kościoła prawosławnego składają się głównie z nabożeństwa wieczornego — Wieczerni (gr. *Esperinos*, cs. *Wieczernia*) oraz nabożeństwa porannego — Jutrzni (gr. *Orthros*; cs. *Utrienia*), które są najdłuższymi i najbardziej rozbudowanymi nabożeństwami prawosławnymi. Dodatkowo na cykl dzienny składają się następujące nabożeństwa:

— cztery nabożeństwa godzin kanonicznych (gr. *hores*, cs. *czasy*);

— Wielkie Powieczcze (gr. *Apodeipnon*, cs. *Wielikoję Powieczerie*);

— Nabożeństwo Środka Nocy — (gr. *Mesonyktikon*, cs. *Połunoszcznica*).

Każdą z godzin kanonicznych liczy się z uwzględnieniem przerw w ciągu dnia oraz nazywa tak, jak określano je w starożytności:

— nabożeństwo pierwszej godziny (cs. *pierwyj czas*, łac. *prima*) — o wschodzie słońca;

— nabożeństwo trzeciej godziny (cs. *tretij czas*, łac. *tercja*) — o godzinie dziewiątej rano;

— nabożeństwo szóstej godziny (cs. *szesztoj czas*, łac. *seksta*) — w południe;

— nabożeństwo dziewiątej godziny (cs. *dziewiatoj czas*, łac. *nona*) — o godzinie trzeciej po południu.

Nabożeństwo pierwszej godziny faktycznie stanowi przedłużenie Jutrznia i z tego względu jest z nim zazwyczaj połączone. Główną modlitwą każdej z godzin kanonicznych jest Modlitwa Pańska — Ojciec nasz. Ponadto w skład każdej z godzin wchodzi psalmy, hymny i modlitwy. Każda godzina ma charakterystyczny temat, a czasami nawet podtemat, bazujący na jakimś wydarzeniu z życia Chrystusa i aspekcie historii zbawienia. W czasie nabożeństwa pierwszej godziny wspomina się przyjście prawdziwego światła. Zstąpienie Ducha Świętego w dniu Pięćdziesiątnicy jest tematem nabożeństwa trzeciej godziny; wokół ukrzyżowania i męki Pana skoncentrowane jest nabożeństwo szóstej godziny, a śmierć i złożenie Pana do grobu to motyw przewodni nabożeństwa dziewiątej godziny.

Wielkie Powieczcze jest nabożeństwem odprawianym po zmierzchu, przed udaniem się na spoczynek. Skoncentrowane jest na trzech sprawach: dziękczynieniu za dzień, który minął; prośbie o opiekę na nadchodzącą noc; przebaczeniu zła popełnionego w ciągu dnia. Nabożeństwo Środka Nocy (cs. *Połunoszcznica*) obecnie celebrowane jest głównie we wspólnotach monastycznych. „Środek nocy” jest ważną godziną w Piśmie Świętym. Spośród wydarzeń, które objawiły się w głębokiej nocy najważniejsze

jest Zmartwychwstanie naszego Pana. Pismo Święte wspomina również, że paruzja nastąpi w środku nocy (por. Mt 25,26; 1 Tes 5,2–4). W nabożeństwie Środka Nocy dominują właśnie te dwa tematy.

Stałe elementy siedmiu codziennych nabożeństw zawiera księga liturgiczna zwana *Horologionem* (cs. *Czasosłow*). Praktyka codziennego oddawania czci Bogu o określonych porach ma zbawcze działanie na życie chrześcijan. Poprzez modlitewną pamięć o Chrystusie przenika całe życie człowieka wierzącego i zachowuje go od grzechu oraz uświęca wszystkie jego codzienne działania i pracę. Hipolit podkreśla wielkie korzyści spływające na wierzącego dzięki częstej modlitwie: „Jeśli tak czynicie i jesteście skoncentrowani na tych rzeczach, i nauczacie ich jeden drugiego, nie będziecie ani kuszeni, ani nie zginiecie, gdyż zawsze będziecie mieć Chrystusa w waszych umysłach”.

Początek dnia i tygodnia. Kościół prawosławny odziedziczył po judaizmie dwie ważne zasady mierzenia czasu. Pierwsza wiąże się z mierzeniem czasu od jednego zachodu słońca do drugiego. Wieczory znaczą początek każdego dnia. Zatem liturgicznie dzień rozpoczyna się od Wieczerni. Pod wpływem rzymsko-bizantyńskiej praktyki idea początku dnia o północy również została wprowadzona do praktyki liturgicznej. Niemniej jednak należy pamiętać, że dominuje wcześniejsze judaistyczne mierzenie czasu i w większości przypadków ono właśnie określa liturgiczne praktyki Kościoła. Wymownym przykładem współistnienia dwóch sposobów mierzenia czasu w liturgicznych praktykach Kościoła jest zasada odnosząca się do postu. Wszystkie dni, tak zwykłe, jak i święta czy dni postu, zaczynają się liturgicznie o zachodzie słońca nabożeństwem Wieczerni. Tymczasem post przypisany na określony dzień czy przygotowujący do Komuni Świętej, przyjmowanej podczas Boskiej Liturgii, zazwyczaj rozpoczyna się tuż przed północą.

Druga zasada dotyczy przyjęcia przez Kościół siedmiodniowego tygodnia. W związku z tym system podziału miesiąca na tygodnie ostatecznie zastąpił wszystkie inne podziały używane w świecie pogańskim. Zgodnie ze zwyczajem żydowskim, opierającym się

na starotestamentalnej opowieści o stworzeniu, pierwsze sześć dni tygodnia po prostu liczone, a ostatni nazwano Szabatem, dniem odpoczynku. Z upływem czasu szósty dzień tygodnia również uzyskał specjalną nazwę. Ze względu na bliskość Szabatu nazwano go Dniem Przygotowania (gr. *Paraskeve*). W tradycji Kościoła prawosławnego dni tygodnia zachowały te biblijne nazwy, z wyjątkiem pierwszego dnia, który Kościół przemianował na *Kyriake Hemera* (cs. *Woskresenije*) — Dzień Pański. Na Zachodzie zasadniczo pozostały nienaruszone stare pogańskie tradycje. Dni utożsamiano z ciałami niebieskimi, Słońcem, Księżycem i różnymi planetami, których nazwy pochodzą od bóstw pogańskich.

Dzień, który uczynił Pan. Najważniejszym dniem dla wspólnoty chrześcijan od początku był i ciągle jest pierwszy dzień tygodnia żydowskiego. Dla ludu Starego Przymierza „Pierwszy Dzień” był wspomnieniem pierwszego dnia stworzenia, gdy Bóg oddzielił światło od ciemności. Dla ludu Nowego Przymierza pierwszy dzień oznacza jeszcze więcej. Pierwszego dnia odkryto pusty grób, a Zmartwychwstały Pan objawił się Swym uczniom i przyjaciółom. Pierwszego dnia dokonało się Zmartwychwstanie Chrystusa, a Jego zwycięstwo nad śmiercią dało początek nowemu stworzeniu. Już przed końcem I w. Kościół nadał temu szczególnemu dniowi Zmartwychwstania Chrystusa chrześcijańską nazwę: Dzień Pański (gr. *Kyriake hemera*) (por. Ap 1,10).

Dzień Pański (niedziela) jest ideą chrześcijańską, świętem chrześcijańskim. U jego źródeł znajduje się Zmartwychwstanie Chrystusa. Jest to dzień radości i świętego zgromadzenia. Nikomu nie wolno pościć ani klękać w smutku czy pokutować. W 321 r. św. Konstantyn, pierwszy chrześcijański cesarz, ogłosił niedzielę dniem odpoczynku. Na długo przed nim chrześcijanie przeżywali ten dzień wyjątkowo uroczyście — jako dzień święty, poświęcony sprawom duchowym. Chociaż Dzień Pański jest dniem odpoczynku, nie można go traktować jako czasu lenistwa czy próżnowania. Dla wiernych jest zawsze czasem uczestnictwa we wspólnej Eucharystii Kościoła, we wspólnocie chrześcijan; jest czasem służby Bogu poprzez dzieła miłosierdzia, osobiste wyciszenia i medytację

oraz radosnym odkrywaniem obecności Boga w nas, jak również w ludziach i świecie, który nas otacza.

Główną czynnością Kościoła w Dzień Pański jest zgromadzenie na celebracji Boskiej Liturgii. Znajduje się ona w centrum tygodniowego wspomnienia Zmartwychwstania, ponieważ poprzez nią urzeczywistnia się misterium paschalne w każdej wspólnotie chrześcijańskiej. W pierwotnym Kościele nie było niedzieli bez celebrowania Eucharystii. Poprzez działania eucharystyczne zmartwychwstały i królujący Chrystus ofiarowuje i udziela Siebie w Słowie i Komunii Świętej każdemu wierzącemu. We wspólnotie eucharystycznej objawia się nieustannie cud oraz misterium nowego życia.

Ze względu na to, że Eucharystia wprowadza nas w „dzień ostateczny” (gr. *eschata*), Dzień Pański jest również znany jako „ósmo dzień”, tj. dzień, kiedy nie będzie „trzeba Słońca ani Księżycy, by mu świeciły, bo jasność Boża je oświetliła, a lampą jego — Baranek” (Ap 21,23). „Ósmy dzień” jest terminem, który wskazuje na koniec wieku, gdy nowe stworzenie, mające swój początek w Zmartwychwstaniu Chrystusa, osiągnie spełnienie.

Znaczenie poszczególnych dni tygodnia. Kościół pierwszych wieków również innym dniom tygodnia poświęcił wiele uwagi. Sobota (Szabat) była wspomnieniem opowieści o stworzeniu: „I błogosławił Bóg dzień siódmy, i świętym go uczynił, albowiem odpoczął w tym dniu po całym dziele, które pracą Swoją stworzył” (Rdz 2,3). W liturgicznej tradycji Kościoła sobota ciągle pozostaje świętem. Upamiętnia ona stwórczy akt Boga, który sprawił, że wszystko zaczęło istnieć z niczego. Ponadto przypomina nam o możliwości udziału w ustawicznym Szabacie Boga, tj. w Jego stwórczym życiu. Z tego względu Kościół nigdy nie pości w soboty, z wyjątkiem Wielkiego i Świętego Szabatu, kiedy to Kościół każdego roku wspomina złożenie do grobu Boga, który stał się człowiekiem.

Od czasów apostoelskich Kościół traktował środy i piątki jako

dni postu. Post w środę wiązano ze zdradzeniem Chrystusa przez Judasza, a w piątek ze śmiercią Pana na Krzyżu. Oba wydarzenia objawiają głęboką ciemność i zło tego świata oraz tragiczną i pełną grozy okoliczność grzechu ludzkiego i apostazji. Niektóre dni tego świata pogrążone są w ciemnościach, które wymagają przewyciężenia poprzez modlitwę i post (por. Mk 9,29). Te dwa dni są szczególnie przeznaczone na czuwanie. Przypominają, że Królestwo w swej pełni jeszcze nie nadeszło. Są to dni przygotowania, pokuty i oczekiwania. Wyjątek stanowią niektóre okresy roku liturgicznego (np. Tydzień Paschalny; cs. *Świetłaja Siedmica* — po Wielkanocy), gdy post jest zniesiony, chociaż te dwa dni zachowują charakter pokutny. Starożytni chrześcijanie piszą, że w czasie tych dwóch dni Kościół również gromadzi się na liturgiczną *synaxis*, tj. na wspólną modlitwę i czytanie oraz wyjaśnianie Pisma Świętego przez duchowieństwo (a czasami na celebrację Eucharystii). Podczas Wielkiego Postu stało się zwyczajem włączanie do tych *synaxes* Liturgii Uprzednio Poświęconych Darów, aby wierni otrzymali pełniejszy pokarm duchowy.

Świętowanie tygodnia. Wraz z rozwojem praktyk liturgicznych pozostałe dni tygodnia nabrały szczególnego znaczenia. Stopniowo Wschód chrześcijański rozwinął cykl tygodniowy, który zwięźle streszcza cały roczny cykl świąteczny. Tygodniowy cykl świąteczny rozpoczyna się od celebracji zwycięstwa Boga nad śmiercią. Dzień Pański jest cotygodniową *Paschą*, świadectwem o Zmartwychwstaniu Pana. Poniedziałek jest poświęcony aniołom. We wtorek Kościół czci św. Jana Chrzciciela, a poprzez niego wszystkich proroków. W czwartek oddaje się cześć świętym apostołom i św. Mikołajowi, który jest wzorem dla wszystkich wielkich hierarchów. W sobotę Kościół wspomina męczenników, ascetów oraz tych wszystkich, którzy zasnęli w Panu z nadzieją Zmartwychwstania. W środę i piątek Kościół szczególnie zwraca uwagę na połączenie misterium Krzyża i Zawsze Dziewicy Maryi — Theotokos. W tych dwóch dniach głosi się niezmierną miłość Boga, który „tak umiłował świat, że wydał Swojego Syna Jednorodzonego” (J 3,16) oraz

jedyną możliwą, konieczną do zbawienia, odpowiedź człowieka na tę miłość, poprzez wolne, pokorne i radosne przyjęcie Jego woli: „niech mi się stanie według Twego słowa” (Łk 1,38; por. Mk 14,36; Flp 2,8).

Tygodniowy cykl nabożeństw jest zawarty w księdze liturgicznej zwanej *Wielkim Oktoichem* (*Księga Ośmiu Tonów*). Struktura *Oktoichu* bazuje na powracającym cyklu ośmiu tygodni, po jednym dla każdego z ośmiu tonów prawosławnych pieśni kościelnych. Sekwencja tygodni oraz tonów rozpoczyna się w niedzielę po Passze (uroczystości Zmartwychwstania Pańskiego) i kończy na ostatnim dniu Wielkiego Postu następnego roku kościelnego. Każdy z ośmiu tonów zawiera układ zmiennych elementów na codzienne nabożeństwa tygodnia, poczynając od niedzieli. Tekst *Oktoichu* jest powiązany z innymi księgami liturgicznymi, aby ukształtować nabożeństwa na dany dzień w zgodności z regułami *Typikonu*.

Rok liturgiczny. Stopiony z kalendarzem świeckim rok liturgiczny staje się rzeczywistością świętych znaków. „Każda uroczystość liturgiczna odnawia i w pewnym sensie aktualizuje wydarzenie, którego jest symbolem; sięga do wydarzenia z przeszłości i czyni go bezpośrednio dostępnym [...]. Rok liturgiczny jest dla nas szczególnie rodzajem więzi z Chrystusem” (Lev Gillet). Jako upamiętnianie i sposób utrzymywania więzi z Chrystusem rok liturgiczny staje się źródłem łaski. Poprzez następujące po sobie kolejno święta oraz posty upamiętnia on z jednej strony wydarzenia z życia Pana, Jego Matki, św. Jana Chrzciciela, a z drugiej strony tych mężczyzn, kobiet i dzieci, którzy osiągnęli świętość. Każde święto koncentruje się na jakimś szczególnym aspekcie i znaczeniu Bożego porządku. Święta ku czci poszczególnych świętych, poczynając od świąt ku czci Theotokos i kończąc na tych, podczas których wspomniani są członkowie Kościoła, otoczeni chwałą w ostatnich czasach, „celebrują szczególną łaskę, która wypływa od Chrystusa, gdyż ich świętość jest świecącym promieniem świętości Chrystusa” (Lev Gillet).

Obecny kalendarz świąt jest wynikiem nieustannego rozwoju. Rozpoczął się on w starożytności chrześcijańskiej i ciągle trwa.

Każde stulecie dodaje do niego wielkie wydarzenia kościelne, swych własnych męczenników oraz świadków wiary, którzy w czystości serc widzieli niewidzialnego Boga niczym w zwierciadle i przez którego łaska Boża ustawicznie na nas spływa.

Prawosławny rok liturgiczny rozpoczyna się pierwszego września, zgodnie ze starożytnym zwyczajem zainicjowanym przez św. Konstantyna w początkach IV w. Święta i posty w roku liturgicznym różnią się co do znaczenia i zazwyczaj dzielą się na dwie zasadnicze kategorie: *ruchome* i *nieruchome*. *Święta ruchome* zależą od celebracji *Paschy* (Wielkanocy), której data zmienia się w każdym roku. *Święta nieruchome* są celebrowane w tych samych dniach każdego roku. Teksty nabożeństw odprawianych w *święta nieruchome* zawarte są w dwunastu tomach *Księgi Miesiący* (gr. *Menaion*, cs. *Mineja*), po jednym tomie na każdy miesiąc. Tekst nabożeństw zmiennych świąt, zawarty w dwóch księgach: *Triodion Postny* (cs. *Triod Postnaja*) oraz *Pentekostarion — Triodion Paschalny* (cs. *Triod Cwietnaja*), które są przeznaczone na dziewiętnaście tygodni w roku, zawdzięcza swą nazwę faktowi, że większość kanonów w tej księdze posiada jedynie trzy ody. Jest on podzielony na trzy części: trzy tygodnie Przedpościa; sześć tygodni Wielkiego Postu (okres czterdziestu dni), Sobota Łazarza i Niedziela Palmowa oraz Wielki Tydzień. *Pentekostarion* zawiera teksty nabożeństw od Jutrznii Paschalnej do Święta Wszystkich Świętych, które przypada w niedzielę po Pięćdziesiątnicy.

Każde święto, niezależnie od tego, czy ma znaczenie powszechne, czy lokalne, jest zawsze celebrowane z Boską Liturgią. Sprawia ona ustawiczne święto Kościoła, czyni dzień prawdziwym świętem, uczestnictwem w radości Zmartwychwstania i Królestwem, które ma nadejść.

Wielki Tydzień (cs. *Strastnaja siedmica*). Pierwotne świętowanie *Paschy* (Wielkanocy) poprzedzał dwudniowy okres żałoby i ścisłego postu. Po celebracji wieczornej Eucharystii w Wielki Czwartek, na pamiątkę Ostatniej Wieczery, wierni rozpoczynali post, który trwał aż do Wigilii Paschalnej. Stopniowo post rozszerzano, aby objąć cały tydzień poprzedzający Paschę. Ten tydzień jest

nazywany przez prawosławnych chrześcijan „Świątym i Wielkim”, gdyż uobecnia najważniejsze i najświętsze wydarzenia z historii zbawienia.

Pierwsze trzy dni Wielkiego Tygodnia sięgają korzeniami wydarzeń, które bezpośrednio poprzedzają mękę naszego Pana. Chociaż każdy z tych dni ma szczególny charakter, to jednak wspólne dla wszystkich są tematy żałoby, pokuty, czuwania i sądu. Dni Wielkiego Tygodnia koncentrują się na Paruzji (gr. *Parousia*) czyli Powtórny Przyjściu Pana. Są one dniami „Oblubieńca”, który przybędzie w środku nocy (por. Mt 25,6). W tych dniach rozlega się wielkie i nagłe wołanie o nawrócenie. W ten sposób Kościół przygotowuje się do wejścia w misterium śmierci i Zmartwychwstania Pana.

W Wielki Czwartek liturgia koncentruje się na Wieczerniku i Ogrodzie Gethsemani. W trakcie posiłku spożywanego w Wieczerniku Pan umył nogi Swym uczniom, dając im lekcję pokory, a następnie ustanowił misterium Świętej Eucharystii, największy z sakramentów, „gdyż w nim sięgamy samego Boga, a On jednoczy się z nami w najdoskonalszej unii” (św. Mikołaj Kabasilas). W tym dniu autokefaliczne Kościoły prawosławne, a w szczególności Patriarchat Ekumeniczny, święcą oleje do Świętego Namaszczenia, podtrzymując w ten sposób chrzcielne praktyki starożytnego Kościoła.

Wielki Piątek i Wielka Sobota upamiętniają sąd, ukrzyżowanie, śmierć i złożenie do grobu Chrystusa. W tych dniach jesteśmy świadkami największej pokory naszego cierpiącego Boga. Jego śmierć staje się naszym prawdziwym narodzeniem. Te dni są zarazem dniami wielkiej ciemności oraz czujnego oczekiwania. Dawca życia przemienia śmierć w życie: „Chodźmy, zobaczmy nasze życie leżące w grobie, aby Ono mogło dać życie tym, którzy leżą martwi w grobach” (*Hymn Wielkiej Soboty*).

Sobota Łazarza (cs. *Łazariewa Subbota*) i Niedziela Palmowa (cs. *Niedziela waij*, ros. *Wierbnoje woskriesienije*) są radosnym wprowadzeniem w Wielki Tydzień. Są one zwiastunami Zmartwychwstania i przybliżania się Królestwa Bożego do naszego życia. Wskreszenie Łazarza i triumfalny wjazd Chrystusa do Jerozolimy są streszczeniem wydarzeń oraz misterium Wielkiego Tygodnia. Chrystus objawia

się w nich jako źródło wszelkiego życia, a lud uznaje i ogłasza Go Królem.

Wielki Post i Okres Paschalny. W IV w. ukształtowała się struktura uroczystości Wielkiego Tygodnia i Tygodnia Paschalnego. Czas przygotowania do Paschy stopniowo się zwiększał, a radosny czas Okresu Paschalnego się wydłużał. Wielki Post pojawił się głównie jako skutek praktyki Kościoła pierwotnego — udzielania chrztu ludziom podczas Wigilii Paschalnej oraz powrotu grzesznych chrześcijan do Kościoła. Z tego względu tygodnie przed Chrztmem poświęcone były nauczaniu katechumenów oraz przygotowywaniu penitentów. Intensywny okres przygotowania, w czasie którego poszczono, rozpoczął się czterdzieści dni przed Wielkim Tygodniem. Wybór czterdziestu dni miał znaczenie symboliczne i wiązał się z wydarzeniami biblijnymi, takimi jak czterdzieści dni postów Mojżesza, proroka Eliasza i samego Pana. Stopniowo czterdziestodniowy post stał się powszechny, przestrzegany zarówno przez katechumenów, jak i wiernych, co wywierało zbawczy wpływ na życie wspólnoty chrześcijańskiej. „Głównym celem Wielkiego Postu jest uświadomienie sobie zależności od Boga” (bp Kallistos Ware). Nakreśla on wymiary chrześcijańskiego życia: poprzez przestrzeganie godzin kanonicznych, inspirujące nabożeństwa, poruszające obrzędy pokutne, bogatą hymnografię, wybrane perykopy biblijne i medytacje patrystyczne. Wielki Post powtarza nam fakty o stwórczym i odkupieńczym wejściu Boga w materię ludzkiej historii i do serca każdego człowieka. Mistrzowsko łączy ze sobą dynamiczne lekcje duchowych możliwości, które afirmują moc i wartość pokuty, oraz żywotność i prawdę prawosławnej wizji życia.

Pascha: Święto Świąt. Po uroczystościach Wielkiego Postu Kościół prawosławny wkracza w upajającą radość uobecniającego wspomnienia *Paschy*, Zmartwychwstania Jezusa Chrystusa, które jest podstawową prawdą i wyjątkowym faktem dla wiary chrześcijańskiej. Od początku Kościół corocznie wspominał najważniejsze „trzy dni” historii świętej: od ukrzyżowania do pustego grobu, od Wielkiego Piątku do Dnia Zmartwychwstania. Pascha jest najstarszą, najczcigodniejszą i najważniejszą uroczystością Kościoła. Wielki

Piątek i Wielka Sobota, dni śmierci i pogrzebu Pana, zawsze były dniami głębokiej żałoby i ścisłego postu. Dzień Zmartwychwstania natomiast zawsze był dniem wielkiej radości i Świętem Świąt.

Prototypem Paschy jest Pascha Żydowska (*Pesah — Pascha — Przejście*), święto uwolnienia narodu wybranego z niewoli egipskiej. Pan został ukrzyżowany i pogrzebany w dniu przed Paschą, a zmartwychwstał w dzień po Passze, w roku, który przyjęło się określać jako 33 A. D. W owym roku Pascha przypadała na sobotę. Ukrzyżowanie zatem przypadło na piątek, a Zmartwychwstanie wcześniej rano w niedzielę, co potwierdzają Ewangelie.

Dla prawosławnych chrześcijan Pascha jest czymś więcej niż historycznym wspomnieniem tego wyjątkowego wydarzenia w świętej historii zbawienia. Podobnie jak Pascha starotestamentalna, również Pascha chrześcijańska jest świętem uwolnienia, ale o całkowicie innej i wyjątkowej naturze. Pascha żydowska stanowi jedynie prefigurę Paschy chrześcijańskiej. Pascha chrześcijan jest najbardziej radykalnym, decydującym i ostatecznym uwolnieniem: zwycięstwem nad Szatanem i śmiercią poprzez Zmartwychwstanie Chrystusa oraz uwolnieniem i wyzwoleniem całej ludzkości od złych mocy. Pascha jest uroczystością Chrystusa, naszą prawdziwą paschą, która sprawia, że jest możliwe przejście całej ludzkości ze śmierci do życia, ze świata grzechu do życia w Bogu. Pascha jest uroczystością pełną radości, nadziei i odnowy. Jest darem oraz obietnicą wieczności i pełni, dzięki której wiemy, że grzech, cierpienie oraz śmierć nie zostały stłumione, ale zwyciężone. Pascha jest uroczystością powszechnego odkupienia.

Prawosławny chrześcijanin otrzymuje zbawienie poprzez sakrament Chrztu, poprzez włączenie w Ciało Chrystusa, czyli Kościół. W Kościele pierwotnym uważano, że Pascha jest najważniejszym czasem na udzielenie sakramentów zbawienia: Chrztu, bierzmowania i Eucharystii. Praktykę tę później rozszerzono na inne wielkie święta, szczególnie Pięćdziesiątnicę, Objawienie Pańskie i Boże Narodzenie. Później, kiedy normą stał się chrzest niemowląt, obrzędy inicjacji chrześcijańskiej stopniowo wprowadzono w liturgię jakiegokolwiek niedzieli, gdyż każda z niedziel jest cotygodniową uroczystością paschalną Kościoła. Niektórzy współcześni teologowie

proponują powrót do bardziej starożytnych zwyczajów chrzcielnych. Zalecają oni udzielanie Chrztu w czasie niektórych wielkich świąt w roku liturgicznym oraz proponują, by dokonywały się one w kontekście Boskiej Liturgii i wspólnych nabożeństw.

Dwanaście wielkich świąt. Prawosławny kalendarz świąt zawiera dwanaście innych wielkich świąt (cs. *dwunadiesiątyje prazdniki*), które odnoszą się do ważnych wydarzeń w życiu Pana i Theotokos, podkreślają Boży plan zbawienia i akcentują istotne idee teologiczne. W porządku chronologicznym, począwszy od pierwszego miesiąca roku kościelnego, przedstawiają się one następująco:

1. Narodzenie Najświętszej Dziewicy Maryi;
2. Podwyższenie Najczystszego i Życiodajnego Krzyża Pańskiego;
3. Wprowadzenie Najświętszej Bogarodzicy do Świątyni;
4. Boże Narodzenie;
5. Objawienie Pańskie;
6. Spotkanie Pańskie;
7. Zwiastowanie Najświętszej Bogarodzicy;
8. Wjazd Chrystusa do Jerozolimy — Niedziela Palmowa;
9. Wniebowstąpienie Pańskie;
10. Zesłanie Ducha Świętego na Apostołów — Pięćdziesiątnica;
11. Przemienienie Pańskie;
12. Zaśnięcie Najświętszej Bogarodzicy;

Do tych świąt, można również dodać:

- Obrzezanie Pana Jezusa — 1 stycznia;
- Święto Ducha Świętego — drugi dzień Pięćdziesiątnicy;
- Sobota Łazarza — w przeddzień Niedzieli Palmowej.

Ikony wielkich świąt (cs. *dwunadiesiątyje prazdniki*) znajdują się po obydwu stronach ikonostasu, powyżej ikony Ostatniej Wieczerzy, która umieszczona jest nad Bramą Królewską (cs. *carskije wrata*). Święto Objawienia Pańskiego (*Epifania*), w czasie którego celebrowane jest objawienie Trójcy Świętej podczas chrztu Chrystusa w Jordanie (por. Mk 1,9–11), jest — po Passze i Pięćdziesiątnicy — najstarszą uroczystością w kalendarzu chrześcijańskim. Kościół

prawosławny świętuje ten dzień jako dzień „Błogosławieństwa Wód”.

Mineja Święteczna (cs. *Mineja prazdnicznaja*) — to zbiór wybranych tekstów liturgicznych roku kościelnego. *Mineja Święteczna*, chociaż skoncentrowana jest na określonych momentach świętej historii, to jednak ogarnia całą prawdę o zbawczych działaniach Boga. Każda celebrowana liturgia w sposób szczególny odnosi się do naszego zbawienia, gdyż każde święto kieruje naszą uwagę na prawdę obecności Boga w nas i pośród całego ludu Bożego.

Święta ku czci świętych. Kalendarz stałych świąt wypełniają święta o różnym znaczeniu, w czasie których wspomina się żywoty świętych bądź godne pamięci wydarzenia z życia Kościoła prawosławnego. Każdy dzień roku kościelnego służy wspomnianiu i czczeniu jednego lub więcej świętych mężów oraz kobiet, którzy poświęcili się dla Pana, dając przykład wiary i wytrwałości. Oprócz Theotokos i św. Jana Chrzciciela, których liczne święta znaczą kalendarz świąt, Kościół prawosławny czci aniołów, męczenników, apostołów, proroków, wyznawców, dziewice, ascetów, biskupów i kapłanów. Święta ku czci apostołów oraz tych, którzy są nazywani „równymi apostołom” — wielkim męczennikom, wielkim nauczycielom i biskupom Kościoła — mają charakter bardziej powszechny.

Pierwszy odnotowany przykład święta ku czci świętego pochodzi z połowy II w. Początkowo taka celebrowana polegała głównie na wspomnieniach lokalnych męczenników i biskupów. Zazwyczaj świętowano na miejscach, gdzie były złożone ich doczesne szczątki. Umieszczanie relikwii świętych w ołtarzach ma swoje źródło właśnie w tych bardzo starych chrześcijańskich zwyczajach.

Święci są konkretnym przykładem przemieniającej mocy Ewangelii. Są pierwszymi owocami życia niebiańskiego, zwiastunami Królestwa, które ma przyjść. Święta ku czci świętych ukazują każdemu wierzącemu prawdziwe znaczenie „uczniostwa”, „bycia niczym więcej, jak tylko ofiarą dla Boga [...]. Nie tylko być nazwanym chrześcijaninem, ale być nim w istocie” (św. Ignacy z Antiochii).

Zgodnie z pewnym starożytnym zwyczajem, rodzice prawosławni nadają imię swemu dziecku osiem dni po jego narodzeniu. Imię jest tradycyjnie wybierane z listy świętych, jako znak wejścia dziecka do jedności Kościoła oraz na drogę walki duchowej.

Zachowujmy post, który jest miły Panu. W roku liturgicznym dokładnie określone są dni postne oraz okresy postu:

— post cotygodniowy we wszystkie środy i piątki (z wyjątkiem Tygodnia Światłości — Tygodnia Paschalnego), zakończenie święta (gr. *Apodosis*, cs. *oddanie prazdnika*) Paschy, tygodnia po Pięćdziesiątnicy, okresu pomiędzy Bożym Narodzeniem a Objawieniem Pańskim i pierwszego tygodnia *Triodionu*, tj. po Niedzieli o Celniku i Faryzeuszu. Gdy wielkie święto ku czci Pana czy Bogarodzicy przypada na jeden z tych dni, to post jest zazwyczaj zniesiony;

— przedświęcie (gr. *paramone*, cs. *priedprazdnstwo*) przed Uroczystościami Bożego Narodzenia i Objawienia Pańskiego;

— Święto Podwyższenia Najczystszego i Życiodajnego Krzyża Pańskiego (14 września) oraz Święto Ścięcia św. Jana Chrzciciela (29 sierpnia). Gdy te dwa święta przypadają w sobotę lub niedzielę, post jest mniej surowy, ale nie zniesiony;

— pięć okresów postu:

1. Wielki Post — trwa czterdzieści dni. Zachowanie tradycji monastycznych zobowiązuje do częściowego postu w ciągu tygodnia poprzedzającego Wielki Post;

2. Wielki Tydzień. Lżejszy post obowiązuje w Sobotę Łazarza i Niedzielę Palmową. Ścisły post obowiązuje od Wielkiego Poniedziałku aż do Wigilii Paschalnej;

3. Post Apostolski (Post Piotrowy) — rozpoczyna się w poniedziałek po Niedzieli Wszystkich Świętych i kończy się 28 czerwca, w wigilię Święta Świętych Apostołów Piotra i Pawła. Czas trwania tego postu zależy od daty Paschy. W obecnych czasach post ten nie jest zachowywany z dawną surowością;

4. Post przed Świętem Zaśnięcia Najświętszej Bogarodzicy (Post Uspienski) — przypada na dni od 1 do 14 sierpnia;

5. Post przed Świętami Bożego Narodzenia (Post Filipowy) — trwa od 15 listopada do 24 grudnia.

Post jest integralnie związany z modlitwą i dziełami miłosierdzia. Gdy prawosławny chrześcijanin połączy te trzy sprawy w codziennym życiu, jest wówczas jak czujny strażnik, antycypujący człowieka wieczności, który przekracza siebie dążąc do Boga. Cały człowiek, ciało i dusza, ma udział w akcie postu. Asceza (gr. *askesis*) ciała nie polega na cierpieniu i utrapieniu, ale na ćwiczeniu wytrzymałości poprzez powstrzymywanie się od zabaw i unikanie rozproszenia umysłu.

Zasady dotyczące postu odnoszą się na ogół do liczby posiłków spożywanych w ciągu dnia i typu pożywienia, który jest dozwolony. Surowość postu mierzy się według następującej skali:

- powstrzymywanie się od mięsa;
- powstrzymywanie się również od produktów zwierzęcych, takich jak jajka, mleko, masło i ser;
- powstrzymywanie się od ryb;
- powstrzymywanie się od oliwy i wina.

Mniejsze posiłki spożywane w ciągu dnia również wskazują na surowość postu. Najsurowszy post jest nazywany *xerophagia* (gr.) — „suche pożywienie” (cs. *suchojadienije*). Polega na picciu wody i soków oraz jedzeniu chleba i orzechów. W złagodzonej formie dopuszcza również spożywanie owoców i gotowanych warzyw.

Uczyńmy swą modlitwę sakramentem obecności Pana. W Kościele prawosławnym zbliżenie się do Boga w modlitwie i podczas wielkiej uroczystości jest faktycznie ustawicznym przychodzeniem Pana do nas w mocy i chwale. Św. Jan z Damaszku napisał: „Bóg zstępuje do duszy w modlitwie, a duch wznosi się do Boga”. To intymne i cudowne uczestnictwo Boga w naszym osobistym życiu jest niezmiernie ważne. Pan nie przychodzi, by wydawać rozkazy, ale by zaprosić do Siebie: „Oto stoję u drzwi i kołaczę: jeśli kto usłyszy Mój głos i drzwi otworzy, wejdę do niego i będę z nim wieczerzał, a on ze Mną” (Ap 3,20).

KALENDARZ LITURGICZNY

Lewis Patsavos

1. Kalendarz religijny. Historia i rozwój

W Kościele prawosławnym dni świąteczne i postne liczone są według dwóch różnych kalendarzy: juliańskiego i gregoriańskiego. Pierwszy przypisywany jest rzymskiemu cesarzowi Juliuszowi Cezarowi. Kalendarz ten został poprawiony w XVI w. przez papieża Grzegorza XIII ze względu na wzrastającą rozbieżność pomiędzy czasem kalendarzowym a obliczanym czasem astronomicznym. W ten sposób powstał kalendarz gregoriański.

Stare i nowe kalendarze. Kalendarza juliańskiego używano na chrześcijańskim Wschodzie i Zachodzie w ciągu stuleci, dlatego późniejsze wprowadzenie kalendarza gregoriańskiego na Zachodzie stworzyło pewną nieprawidłowość i wpłynęło na pogarszenie się relacji pomiędzy dwoma Kościołami. Na Wschodzie dobrze rozumiano potrzebę poprawienia kalendarza juliańskiego; podjęto nawet próby stworzenia zupełnie nowego kalendarza. Pomimo to kalendarza juliańskiego używano w okresie bizantyńskim i później. Chociaż wysłannicy papieża usiłowali przekonać prawosławnych, aby przyjęli nowy kalendarz (gregoriański), to jednak Kościół prawosławny go odrzucił. Głównym powodem był fakt, że obchody Święta Wielkiej Nocy będą zmienne — przeciwnie do nakazu siódmego kanonu apostolskiego, dekretu I Soboru Ekumenicznego oraz kanonu pierwszego soboru lokalnego w Ancyrze — co

sprawiłoby, że w kalendarzu gregoriańskim Wielkanoc niekiedy byłaby zbieżna z żydowską Paschą.

Tak wyglądała sytuacja aż do końca pierwszej wojny światowej. Do tej pory wszystkie Kościoły prawosławne trwały przy starym kalendarzu (juliańskim), który obecnie opóźniony jest o trzynaście dni w stosunku do nowego kalendarza, przyjętego przez resztę chrześcijańskiego świata. W maju 1923 r. w Konstantynopolu odbył się „Międzyprawosławny Kongres” pod przewodnictwem ówczesnego patriarchy Meletiosa IV. Nie wszystkie Kościoły prawosławne wzięły w nim udział. Uczestniczyły Kościoły Serbii, Rumunii, Grecji i Cypru, nie były natomiast obecne — chociaż zaproszone — Kościoły Aleksandrii, Antiochii i Jerozolimy. Kościół Bułgarii nie został zaproszony. Podczas Kongresu przedyskutowano wiele problemów. Jednym z nich było przyjęcie nowego kalendarza. W żadnej z podejmowanych spraw nie osiągnięto jednomyślności. Kilka Kościołów prawosławnych zgodziło się ostatecznie — chociaż nie wszystkie w tym samym czasie — przyjąć kalendarz gregoriański. Były to Kościoły: Konstantynopola, Aleksandrii, Antiochii, Grecji, Cypru, Rumunii, a ostatnio Bułgarii (1968). Natomiast Kościoły Jerozolimy, Rosji, Serbii oraz monastery na Górze Athos wciąż stosują stary kalendarz.

2. Problemy związane z kalendarzami i ich wpływ na Kościoły prawosławne w dwudziestym wieku

Starokalendarzowcy. Skutki opisanej powyżej sytuacji są rzeczywiście niepomyślne. Kościoły prawosławne, które przyjęły nowy kalendarz, obchodzą Boże Narodzenie 25 grudnia — podobnie jak inni chrześcijanie; natomiast Kościoły prawosławne, które nie przyjęły kalendarza gregoriańskiego, świętują Boże Narodzenie trzynaście dni później, tzn. 7 stycznia. Święto Objawienia obchodzone jest przez tych pierwszych 6 stycznia, a przez drugich 19 stycznia. Podobnie rzecz się ma ze wszystkimi wielkimi chrześcijańskimi świętami, oprócz jednego. Wielkanoc, święto świąt, wciąż jest obliczana przez wszystkie Kościoły prawosławne według starego

kalendarza. Z tego powodu Kościoły prawosławne świętują wydarzenie Zmartwychwstania Chrystusa w tym samym dniu bez względu na to, kiedy świętują inni chrześcijanie. Wyjątkiem jest Kościół Finlandii. W związku z tym, że w Finlandii — kraju zdecydowanie luteranckim — mniej niż 2% ludności należy do Kościoła prawosławnego, obchodzi się Wielkanoc według nowego kalendarza ze względów praktycznych.

Może się zdarzyć, że data prawosławnej Wielkanocy zbiegnie się z datą Wielkanocy świętowanej przez innych chrześcijan, ale też może się zdarzyć, że nastąpi ona aż pięć tygodni później. W związku z tym Kościoły prawosławne, które przyjęły kalendarz gregoriański, stosują regułę, według której nieruchome dni świąteczne mają być obchodzone trzynastcie dni wcześniej niż w starym kalendarzu, natomiast Wielkanoc i wszystkie ruchome dni świąteczne mają być obliczane według kalendarza juliańskiego. Regułę tę traktowano jako kompromis względem tych, którzy sprzeciwili się zmianie. Z jednej strony poczynione zostały niezbędne poprawki w starym kalendarzu, a z drugiej strony obliczanie Wielkanocy pozostało takie samo, aby nie pogwałcić świętych kanonów. Kompromis ten nie był w stanie uchronić przed schizmą „starokalendarzowców”.

Jak to na ogół bywa z ruchami reformatorskimi, powstał silny sprzeciw wobec przyjęcia nowego kalendarza, zwłaszcza w Grecji. Sytuacja różniła się o tyle, że reformę zapoczątkował panujący Kościół z całkowitym poparciem państwa. Grupy „starokalendarzowców” (gr. *Palαιοemerologitai*) odmówiły podporządkowania się decyzji Kościoła i wciąż stosowały kalendarz juliański zarówno dla świąt ruchomych, jak i nieruchomych. Ich odmowa odrzucenia starego kalendarza opierała się na argumentach, że sobór powszechny, który przyjął kanony, znał tylko kalendarz juliański. Dlatego nikt inny, jak tylko sobór powszechny ma prawo wprowadzić reformę o takich rozmiarach. Z powodu niepodporządkowania się władzy Kościoła Grecji zostali oni ekskomunikowani przez oficjalny Kościół. Ekskomunikacja nie dotyczyła monasterów na Górze Athos. Wszystkie one, oprócz jednego, wciąż stosują stary kalendarz. Znajdują się one pod jurysdykcją Patriarchatu Konstantynopola, z którym wciąż pozostają we wspólnocie. Pomimo prób podejmowanych

przez władze cywilne w Grecji, aby podporządkować starokalendarzowców, wciąż istnieją oni w Grecji i za granicą, posiadając swoją własną hierarchię, parafie i monastery.

3. Dni świąteczne w Kościele prawosławnym

Rok kościelny, który według praktyki bizantyńskiej rozpoczyna się 1 września, jest podzielony na ruchome i nieruchome święta. Ruchome dni świąteczne są ustalane w zależności od daty Wielkanocy — najważniejszego święta. Ustalanie daty Wielkanocy zostało ostatecznie uregulowane decyzją I Soboru Ekumenicznego w Nicei (325). Po Wielkanocy największą rangę ma „dwanaście świąt”, spośród których trzy są ruchome. Osiem świąt poświęconych jest Chrystusowi, a cztery Dziewicy Maryi. Jest jeszcze wiele dni świątecznych o różnym znaczeniu; większość z nich upamiętnia popularnych świętych.

4. Święta poświęcone Chrystusowi i Dziewicy Maryi

„Dwanaście wielkich świąt” w porządku chronologicznym (od 1 września):

1. Narodzenie Najświętszej Bogarodzicy (cs. *Roźdiestwo Preswiatyja Bogorodicy*) — 8 września;
2. Podwyższenie Najczystszeo i Życiodajnego Krzyża Pańskiego (cs. *Wozdwiżenije Czestnago i Żywotworiaszczego Kresta Gospodnia*) — 14 września;
3. Ofiarowanie Najświętszej Bogarodzicy (Wprowadzenie Najświętszej Bogarodzicy do Świątyni) (cs. *Wwiedienije wo chram Preswiatyja Bogorodicy*) — 21 listopada;
4. Boże Narodzenie (cs. *Roźdiestwo Christowo*) — 25 grudnia;
5. Objawienie Pańskie (Epifania - Chrzest Pański) (cs. *Bogojawlenije*) — 6 stycznia;
6. Spotkanie Pańskie (Ofiarowanie Chrystusa w Świątyni) (cs. *Sretienije Gospodnie*) — 2 lutego;

7. Zwiastowanie Najświętszej Bogarodzicy (cs. *Blagowieszczenie Preswiatyja Bogorodicy*) — 25 marca;

8. Wjazd Chrystusa do Jerozolimy — Niedziela Palmowa (cs. *Wierbonoje Woskriesienije*) — ostatnia niedziela przed Zmartwychwstaniem Pańskim;

9. Wniebowstąpienie Pańskie (cs. *Wozniesienije Gospodnie*) — czterdzieści dni po Zmartwychwstaniu Pańskim;

10. Zesłanie Ducha Świętego na Apostołów (cs. *Soszestwije Swiatogo Ducha na Apostołow*) (Pięćdziesiątnica — cs. *Piatidiesiatnica*) — pięćdziesiąt dni po Zmartwychwstaniu Pańskim;

11. Przemienienie Pańskie (cs. *Preobrażenije Gospodnie*) — 6 sierpnia;

12. Zaśnięcie Najświętszej Bogarodzicy (cs. *Uspienije Preswiatyja Bogorodicy*) — 15 sierpnia.

5. Dni postne i okresy postne

Do roku kościelnego włączono cztery główne okresy postne. Są to:

1. Wielki Post — rozpoczyna się w poniedziałek, siedem tygodni przed Wielkanocą.

2. Post Piotrowy — różnej długości: od jednego do sześciu tygodni; rozpoczyna się w poniedziałek, osiem dni po Pięćdziesiątnicy i kończy się 28 czerwca, w wigilię Święta św. Piotra i Pawła.

3. Post przed Zaśnięciem Dziewicy Bogarodzicy (cs. *Uspienski*) — od 1 do 14 sierpnia.

4. Post Filipowy (przed Bożym Narodzeniem) — trwa czterdzieści dni, od 15 listopada do 25 grudnia.

Pojedyncze dni postne obchodzone są przed Świętami: Podwyższenie Najczystszeo i Życiodajnego Krzyża Pańskiego (14 września), Ścięcie św. Jana Chrzciela (29 sierpnia), Objawienie Pańskie (5 stycznia) oraz w środy i piątki. Nie ma jednak postu pomiędzy Bożym Narodzeniem a Objawieniem Pańskim w ciągu dziesiątego tygodnia przed Wielkanocą, ostatniego tygodnia przed Wielkanocą i pierwszego tygodnia po Pięćdziesiątnicy.

Chociaż termin „post” oznacza całkowite powstrzymanie się od jedzenia i picia, to jednak w praktyce Kościoła prawosławnego oznacza powstrzymanie się od spożywania mięsa, ryb, nabiału, oliwy i wina. Całkowita abstynencja dotyczy kilku postnych godzin, poprzedzających przyjęcie Komunii Świętej. Zasady postu zalecane przez święte kanony są bardzo sztywne i chociaż przestrzegają je monasterium i bardzo pobożni ludzie, to większość współczesnych prawosławnych chrześcijan uważa za zbyt trudne zachowywanie tradycyjnej praktyki przez cały przypisany okres postny. Jakiegokolwiek odstępstwa od przyjętych norm są dozwolone jedynie po konsultacji z ojcem duchowym lub po wyrażeniu zgody przez miejscową hierarchię.

6. Prawosławna Wielkanoc

Data Wielkanocy zależy od obliczenia, które za podstawę bierze wiosenne zrównanie dnia z nocą oraz fazę księżyca. Według zasady przyjętej podczas I Soboru Ekumenicznego w 325 r. Niedziela Wielkanocna powinna przypadać w niedzielę, która następuje po pierwszej pełni księżyca po wiosennym zrównaniu dnia z nocą (przesileniu wiosennym). Jeżeli pełnia księżyca przypada w niedzielę, to Wielkanoc świętuje się w następną niedzielę. Bierze się pod uwagę niezmienną datę wiosennego zrównania dnia z nocą, tj. 21 marca.

Tutaj kryje się pierwsza różnica w określaniu daty Wielkanocy pomiędzy Kościołem prawosławnym a innymi Kościołami chrześcijańskimi. Kościół prawosławny wciąż określa datę Wielkanocy według kalendarza juliańskiego, którego używano podczas I Soboru Ekumenicznego. W związku z tym nie bierze on pod uwagę tych dni, które od czasów I Soboru Ekumenicznego doszły z powodu rosnącej niedokładności kalendarza juliańskiego. Od strony praktycznej oznacza to, że Wielkanocy nie należy obchodzić przed 3 kwietniem (według kalendarza gregoriańskiego), który to dzień w czasach I Soboru Ekumenicznego był 21 marcem — dniem wiosennego zrównania dnia z nocą. Innymi słowy: różnica trzynastu dni

istnieje pomiędzy zaakceptowaną datą wiosennego zrównania dnia z nocą tak w przeszłości jak i współcześnie. Na Zachodzie zlikwidowano tę rozbieżność w XVI w. poprzez przyjęcie kalendarza gregoriańskiego, który stanowił korektę powszechnie wówczas przez chrześcijan używanego kalendarza juliańskiego. W związku z tym zachodni chrześcijanie obchodzą dzień wiosennego zrównania dnia z nocą 21 marca według kalendarza gregoriańskiego.

Inna różnica pomiędzy prawosławnymi a innymi chrześcijanami w określaniu dnia Wielkanocy dotyczy daty Paschy. Żydzi pierwotnie obchodzili Paschę podczas pierwszej pełni księżyca po zrównaniu wiosennym. Dlatego chrześcijanie obchodzą Wielkanoc w pierwszą niedzielę po pierwszej pełni księżyca, jaka ma miejsce po zrównaniu wiosennym. Po zburzeniu Jerozolimy w 70 r. n. e. i innych tragicznych wydarzeniach, które doprowadziły do rozproszenia Żydów, Pascha jest niekiedy obchodzona przed zrównaniem wiosennym. Takie obliczanie dnia Paschy wiąże się z zależnością rozproszonych Żydów od miejscowych kalendarzy pogańskich. W konsekwencji większość chrześcijan w końcu przestała regulować obchody Wielkanocy biorąc pod uwagę Paschę. Było to oczywiście związane z pragnieniem zachowania pierwotnej praktyki świętowania Wielkanocy po wiosennym zrównaniu dnia z nocą.

Jako alternatywę do obliczania dnia Wielkanocy z uwzględnieniem Paschy zaproponowano „cykle paschalne” (wielkanocne). Kościół prawosławny przyjął cykl dziewiętnastoletni, natomiast Kościół zachodni cykl osiemdziesięcioczeroletni. Stosowanie dwóch różnych „cykli paschalnych” nieuchronnie spowodowało różnice pomiędzy wschodnimi i zachodnimi Kościołami w świętowaniu Wielkanocy. Inne daty wiosennego zrównania dnia z nocą pogłębiły jeszcze te odmienności. Różne połączenie tych kilku zmiennych ma wpływ na różne daty Wielkanocy prawosławnej.

WIELKI POST

Bp Dionizy (Łukin)

Wielki Post w życiu Kościoła jest czasem, w którym cały Kościół, w niebie i na ziemi — a wraz z Kościołem i całe stworzenie — przygotowuje się do największego święta, a mianowicie pełnego chwały Zmartwychwstania Chrystusa.

Narodzony na ziemi Odkupiciel został obrzezany ósmego dnia, czterdziestego dnia wprowadzony do Świątyni, ochrzczony przez Jana Chrzciciela w wodach Jordanu, a teraz udaje się na wielkie zmaganie duchowe (cs. *podwíg*). Droga Chrystusa na Golgotę wiedzie z pustyni; jest ona długa i pełna cierpienia. W tę drogę udaje się Pan dopiero po wyjściu z wód Jordanu, a wraz z Nim kieruje się ku zmaganiom duchowym cały Kościół, każdy chrześcijanin, i podąża drogą Wielkiego Postu, aby współukrzyżować się z Chrystusem, aby następnie wraz z Nim powstać z martwych podczas przepełnionej światłem Nocy Paschalnej. Święta Czterdziestnica, w którą wprowadza swe dzieci Święty Kościół, jest zatem włączeniem w czas dokonującego się w wieczności odkupieńczego zmagania duchowego Chrystusa.

Milkną w cerkwiach radosne i pełne światła pieśni Objawienia Pańskiego, i w ciągu kilku niedziel Kościół prawosławny objawia poprzez czytania Ewangelii prawdę o celniku Zacheuszu. Ów skruszony grzesznik nie obawia się wyśmiania przez ludzi, ale wchodzi na sykomorę, aby zobaczyć nadchodzącego Chrystusa. Zacheusz symbolizuje duszę, która budzi się ze snu grzechu i przewycięża kłamliwy wstyd wobec sądów świata oraz żarliwie

pragnie porzucić dotychczasowe życie i pójść za Panem. Taka jest treść pierwszej, przygotowującej do Wielkiego Postu, niedzieli. Następnie dusza zwracająca się ku Bogu powinna porzucić grzeszne czyny oraz obmyć się łzami pokuty i skruchy. Z tego względu w Kościele prawosławnym w Niedzielę Celnika i Faryzeusza, czyli następną niedzielę po Niedzieli Zacheusza czytana jest przypowieść o pokutującym i skruszonym grzeszniku — o ubogim celniku, którego pokorne westchnienia doszły do uszu Pana Zastępów bardziej niż krasomówno „sprawiedliwego” faryzeusza.

Nawiązując do wzdychań celnika, Kościół — a wraz z nim i wszelka dusza wierząca — modli się do Boga, aby nie okazało się krótkotrwałym to poruszenie serca człowieka, aby dusza nie cofnęła się, lecz by Pan otworzył przed nią drzwi prawdziwej i stanowczej pokuty.

Pokuty otwórz mi drzwi, o Ty który jesteś Dawcą życia,
Duch mój pragnie świątyni Twej jak świeżości poranka,
Mimo że świątynia mego ciała jest skalana,
To Ty jako szczodry oczyść ją
Litościwym Swym miłosierdziem.

Na ścieżkę zbawienia skieruj mnie, Bogarodzico,
Haniebnymi grzechami zbrukałem swą duszę
I życie moje upływało w lenistwie.
Lecz Twymi modlitwami
Wybaw mnie od wszelkiej nieczystości.

Zmiłuj się nade mną Boże,
Ze względu na wielkie miłosierdzie Twoje,
I ze względu na wielką łaskawość Twoją,
Oczyść mnie z grzechu mojego.

O wielości popełnionego przeze mnie zła
Rozmyślał skruszony,
Drżę na myśl o strasznym Dniu Sądu.
Mam też nadzieję na miłosierdzie płynące z Twej dobroci,
Jak Dawid, wołam do Ciebie:
Zmiłuj się nade mną Boże, ze względu na Swe wielkie miłosierdzie!

„Pokuty otwórz mi drzwi, o Ty który jesteś Dawcą życia” — śpiewa się w cerkwi, i w ślad za tym prawdziwie widzi dusza, jak otwiera się przed nią niebiański pałac Wielkiego Króla; dostrzega ona drogę, którą powinna pokonać; widzi miłość Ojca Niebieskiego, wołającego ją; doświadcza ona również swego duchowego ubóstwa i potrzeb. W czasie nabożeństwa Całnocnego Czuwania wprowadzającego w Niedzielę Syna Marnotrawnego, wylewa wszystkie swe uczucia w przedziwnym Psalmie 137:

Nad rzekami Babilonu,
tam siedzieliśmy i płakali,
kiedy wspominaliśmy Syjon. Alleluja.
Zawiesiliśmy lutnie nasze
na wierzbach owej ziemi. Alleluja.
Tam bowiem ci, którzy nas zabrali w niewolę,
żądali od nas pieśni,
nasi ciemiężcy radosnych śpiewów:
Zaśpiewajcie nam jakąś pieśń Syjonu!
Jakżeż możemy śpiewać pieśń Panu
na obcej ziemi? Alleluja.
Jeśli o tobie zapomnę, o Jeruzalem,
niech mnie zawiedzie moja prawica. Alleluja.

Tak kiedyś śpiewali Żydzi uprowadzeni w niewolę Babilońską. Teraz tak samo płaczemy za utraconym Rajem również i my — głęboko pogrążeni w grzędawisku pożądliwości. Płacz pozwala nam dostrzec, że nie możemy jeszcze, znajdując się na „obcej ziemi” — to jest będąc w stanie grzechu — wznieść pieśni dla Pana, pieśni czystej modlitwy, poświęcenia i duchowej miłości. Z tego względu przepelnieni goryczą zwracamy się do Pana, aby wybawił nas od wrogów naszego zbawienia. Święci Ojcowie wyjaśniają, że to ich ma na myśli Prorok, gdy mówi o „synach Edomu” i „skruszonej córce Babilonu” — naszym ciele, czyli błogosławionym jest, kto dobrowolnym postem doprowadza do skruchy swoje ciało; to ciało, które poprzez pożądliwość w Raju wyгнаło nas z niego. Potomstwo ciała to pożądliwe i nieczyste myśli pożądliwości i gniewu. Dlatego dostępują błogosławieństwa ci, którzy je rozbijają o „kamień”, póki są one jeszcze dziećmi i nie

nabrały mocy. Pod pojęciem „kamień” Chrystus pojmuje również i pokorę:

Wspomnij, Panie, synów Edomu,
W dniu Jerozolimy wołających:
«Wyniszczajcie, wyniszczajcie do jej fundamentów!»
Skruszona córo Babilonu!
Błogosławiony, który odda tobie nagrodę twoją,
Tak jak została ona nam dana!

Błogosławiony, kto posiada (ten, który weźnie)
I rozbije dzieci twe o kamień. Alleluja.

Ewangelia, którą czyta się tej niedzieli w cerkwi, opowiada o powracającym do Ojca synu marnotrawnym (por. Łk 15,11–32). Z tego względu i sama niedziela nazywana jest Niedzielą Syna Marnotrawnego.

Kolejny tydzień mija i skruszona dusza wprowadzana jest przez Kościół w kontemplację strasznego dnia Sądu Bożego:

Gdy zechcesz przyjść,
Aby sprawować sąd sprawiedliwy,
O Sędzio najsprawiedliwszy,
Siedząc na tronie Swojej Chwały.
Rzeka ognia przed Twoim tronem sędziowskim
Pochłonie wszystkich,
Moce niebios będą stać obok Ciebie,
I w lęku ludzie będą sądzeni według swych czynów, które popełnili.
Wówczas zachowaj nas, o Chryste, w Swoim współczuciu,
Z wiarą błagamy Ciebie,
I policz nas za godnych Twoich błogosławieństw z tymi, którzy są zbawieni.

Pieśń 1, ton 6, z sobotniej Wieczerni Niedzieli Sądu Ostatecznego

Ewangelia czytana podczas Boskiej Liturgii w niedzielę również opowiada o Sądzie Ostatecznym (cs. *Strasznom Sudie*; por. Mt 25,31–46). Niedziela ta nazwana jest Niedzielą Sądu Ostatecznego albo Niedzielą Mięsopestną, gdyż od tego dnia rozpoczyna się wstrzemięźliwość od pokarmów mięsnych.

Kościół bardzo mądrze i stopniowo wprowadza swoje dzieci w duchowe zmaganie postu. Jeszcze tylko Niedziela Seropustna

(Niedziela Przebaczenia), w której wierni są zobowiązani do niespożywania nabiału, oddziela wiernych od Wielkiego Postu.

Kończy się dla duszy zima pożądlivosti, a zaczyna jaśnieć wiosna pokuty i skruchy. Pierwsze lilie tej wiosennej pory odnowy serca człowieka kiełkują obficie we wzruszających i tkliwych śpiewach Tygodnia Serowego:

Pełne światła przedświęto wstrzemięźliwości,
Jasny czas poprzedzający post dzisiaj!
Zatem zejdźmy się w nadziei, bracia,
I ochoczcie wszyscy.

1 troparion 1 pieśni 1 kanonu; poniedziałek Tygodnia Serowego

Zapowiadana wiosna zbliża się,
Jest teraz najpobożniejszy tydzień oczyszczenia i świętych postów,
Ciała i dusze wszystkich są oświecone.

2 troparion 1 pieśni 2 kanonu; poniedziałek Tygodnia Serowego

Oto nadejdzie czas światłości,
O święty dzień prosimy.
Od mrocznych namiętności swoich uciekaj, o duszo!
I zorzę poranną przyjmij,
Prowadzącą cię ku światłu,
Czułość, jak wino, pijąc raduj się
I picie rozkoszy znienawidź.

1 troparion 9 pieśni 1 kanonu; piątek Tygodnia Serowego

Oto czas wstrzemięźliwości,
Objawiający ci światłość zbawienia
Nie lekceważ duszo,
Boga bardzo cierpliwego,
Ale żarliwie zawołaj: O Dobry, okaż mi zmiłowanie!

2 troparion 7 pieśni; piątek Tygodnia Serowego

W środę i piątek Tygodnia Serowego, jeszcze w jasnych szatach liturgicznych, odprowadzane są postne godziny kanoniczne oraz Wieczernia z pokłonami, z Wielkim Powieczerzem. Pierwszy raz można usłyszeć w świątyni modlitwę wielkiego nauczyciela pokuty św. Efrema Syryjczyka „Panie i Władco mego życia...”.

Ostatni dzień tego tygodnia kończy się wysławianiem wszystkich świętych mężczyzn i niewiast, jaśniejących postnym zmaganiem duchowym: asceci pustyń egipskich ukazują się w całej swej wielkości. Przedstawieniem duchowego zmagania wielkiej liczby ascetów Święty Kościół kończy przygotowanie wierzących do postu. Następuje ostatnia niedziela przygotowująca do Wielkiego Postu — Niedziela Przebaczenia, znana również jako Niedziela Seropustna.

W czasie wszystkich sobotnich wieczorów czuć tchnienie zbliżającego się czegoś nowego, wielkiego: bardzo pouczające obrazy grzechu prarodzciców mieszają się ze wzdychaniami pokutującej duszy. W cerkwi ostatni raz słyhać słowa Psalmu 137 *Nad rzekami Babilonu...* Ewangelia opowiada o przebaczeniu krzywd i prawdziwym poście (por. Mt 6,14–21); Apostoł zwiastuje bliskość nadchodzącego zbawienia (Rz 13,11–14,4). Mija dzień, a z nadchodzącym wieczorem cały Kościół wchodzi w przedsionek Świętej Czwierdziestnicy.

Jakby na skale, przed rozpościerającym się przed nami bezbrzeżnym i sztormowym morzem, staje teraz dusza chrześcijańska i patrzy, jak mrocznie wyglądają fale gotowych pochwyć ją pokus. Drży ona w lęku, gdyż wie, że nastąpi teraz również dla niej pora przepłynięcia tej „wielkiej otchłani”, nad którą jeszcze słabo migocze ciągle dalekie światło Zmartwychwstania.

Frasuje się dusza, która poznała swą niemoc duchową i wylewa swój smutek w czasie Wieczerni słowami prokimeny: „Nie odwracaj oblicza Twego od Swego dziecka, gdyż boleję; szybko wysłuchaj mnie: zachowaj mą duszę i zbaw ją” (*Prokimen Wielki*, ton 8).

Człowiek prosi o pomoc z wysoka, kłaniając się przed Bogarodzicą i świętymi, wołając do Boga słowami modlitwy św. Efrema Syryjczyka. Nie chce dusza udać się w tą smutną drogę, lecz w drogę radosną, gdy będzie pojednana ze swoim bliźnim. I oto, w odpowiedzi na to ukryte pragnienie duszy, wrażliwa na poruszenia ludzkiego serca, miłująca dzieci Matka — Kościół nasz prawosławny — odpowiada przedziwną, zdumiewającą prostotą wczesnochrześcijańską i głębią obrządku przebaczenia.

Nie ma Kościoła, nie ma takiej drugiej religii, której twórczość liturgiczna mogłaby wznieść się do aż takiej wysokości, do jakiej

dochodzi w tym momencie soborowe tchnienie prawosławia. Tutaj, w tych poruszających i wyjątkowych minutach wspólnego przebaczenia, jaśnieje łagodnym światłem miłości całe mistyczne piękno apostołskiego Kościoła prawosławnego. Wówczas mocą Ducha Świętego kruszą się w proch bastiony pychy człowieka, zatwardziałości serca i nienawiści. Kościół odczuwalnie przenosi się w życie „przyszłego wieku”, gdzie króluje Miłość Boża. W tych minutach dźwięczy w sercach słyszalna w cerkwi triumfalna pieśń nadchodzącego Zmartwychwstania. Jeden za drugim podchodzący wierni oddają pokłon do ziemi i kłaniają się przed kapłanem. Kłaniają się nawzajem oraz proszą o przebaczenie tego wszystkiego, czym zasmucili się wzajemnie, czy to grzechami osobistej nieprzyjaźni, czy upadku wewnętrznego, ukrytego człowieka. Dzieje się to nieprzypadkowo, gdyż każdy z nas grzesząc odpowiada przed tronem Bożym za wystawienie innych na pokusy.

I oto skończył się obrządek pokuty, milkną ostatnie pieśni i nabożeństwo cerkiewne jakby urywa się. Nastaje noc milczenia, która zostaje przerwana rankiem, gdy z pierwszym uderzeniem dzwonu rozpocznie się surowe i otrzeźwiający duchowo nabożeństwo Świętej Czterdziestnicy...

Jakby w inny świat dostaje się człowiek, który z pobożnością i bojaźnią Bożą wchodzi do świątyni prawosławnej na drugi dzień po Niedzieli Przebaczenia. Wszystko w cerkwi mówi mu o tym, że nastąpił czas łaski. Bóg daje możliwość każdemu wierzącemu powstania ze snu grzechu, zerwania kajdanów grzechu. Trzeba tylko zstąpić w głębiny swego serca, zwyciężyć grzech tam mieszkający i uczynić siebie mieszkaniem Boga. Zamknięta jest Brama Królewska, ciemnymi tkaninami okryte są pulpity, nie słyhać uroczystych śpiewów i uroczystego dźwięku dzwonów. Tylko nieliczne lampki oświetlają świątynię, rzadko i przeciągle brzęczy „dzwon postny”, na chórze czytanie przeważa nad śpiewem. Nie słyhać czytań z pism Nowego Testamentu. (W Wielkim

Poście Nowy Testament czyta się tylko w soboty i niedziele oraz w Wielkim Tygodniu.)

Przed skupioną i skruszoną duszą zjawiają się obrazy starożytnego, minionego świata, świata, który nie został jeszcze odnowiony łaską Pocieszyciela. Wpatrując się w nie, dusza poznaje i czuje, że dla niej nie nastąpiła jeszcze rzeczywistość Nowego Przymierza, gdyż ze względu na swe niedbalstwo nie zwróciła się do Boga. Dlatego, poznając zmysłami swe ubóstwo duchowe, oplakuje swe grzeszne upadki:

Od czego zacząć mam oplakiwanie czynów
Nędznego życia mego? Jakież początek skargi
Żalostnej dzisiaj uczynię, o Chryste?
O miłosierny, udziel win moich odpuszczenia!
Nuże, dusza nędzna, razem z ciałem swoim,
Wspowiadaj się Stwórcy wszech rzeczy,
A na przyszłość od dawnej wstrzymaj się pogardy
I ofiaruj pokuty swojej Bogu ły.

Powyższymi troparionami rozpoczyna się *Wielki Kanon św. Andrzeja z Krety*, czytany na wieczornych nabożeństwach pierwszych czterech dni pierwszego tygodnia Wielkiego Postu. Ze względu na swą treść, a przede wszystkim ze względu na siłę znajdujących się w nim obrazów ekonomii zbawienia, zdumiewających zmagają duchowych, upadków i powstań sprawiedliwych — kanon św. Andrzeja nie ma równego sobie i w pełni zasługuje na nadane mu miano *Wielkiego Kanonu*. W języku potocznym nosi on nazwę „Mefimon” (gr. *meth imon o Theos*, tj. „z nami Bóg”), która została przejęta z greckiego określenia Wielkiego Powieczerza, kiedy to ten kanon jest czytany.

W skład porannych nabożeństw we wszystkie dni Wielkiego Postu wchodzi:

— Jutrznia, w zmienionej formie: zamiast pieśni „Bóg Pan nam się objawił” — „Alleluja z wersetami uwielbienia Trójcy Świętej”, zaś kanon Jutrzni rozszerzony jest o pieśni Starego Testamentu;

— Godziny kanoniczne (pierwsza, trzecia, szósta, dziewiąta) z modlitwą św. Efrema Syryjczyka „Panie i Władco mego życia” z pokłonami do ziemi i szczególnymi postnymi troparionami, w czasie których także czyni się pokłony.

Kathismy wydzielone z Psalterza czytane są nie tylko w czasie Jutrzni, ale również w czasie wszystkich godzin kanonicznych. Czytania szóstej godziny pochodzą z księgi proroka Izajasza.

Po godzinach kanonicznych następują nabożeństwa na obraz i podobieństwo Boskiej Liturgii, z wyłączeniem Kanonu Eucharystycznego (cs. *izobrazitelnyje* lub cs. *obiednica*), w czasie których śpiewane są na bardzo charakterystyczną postną melodię Błogosławieństwa z pokłonami. Dochodzi jeszcze i szczególna, postna Wieczernia, również z Kathismą i czytaniem z ksiąg Rodzaju i Przysłów (cs. *paremija*). W środę i piątek (jak również w czwartek piątego tygodnia) sprawowana jest Liturgia Uprzednio Poświęconych Darów, a Liturgia św. Jana Chryzostoma celebrowana jest tylko w soboty i w Niedzielę Palmową. W niedziele celebruje się Liturgię św. Bazylego Wielkiego. Posiada to głęboki sens: Boska Liturgia, która jest przeżywaniem Paschy, duchowo jest niezgodna z żalem za grzechy.

Zewnętrzny układ nabożeństwa Wielkiego Postu jest zatem jednoraki, a każdy, kto wnika w wewnętrzny sens codziennie zmieniających się pieśni, odkrywa w nim niewyczerpany skarb lepszych i ukrytych poruszeń odnowionego łaską ludzkiego ducha. Z tego względu zbiór nabożeństw Wielkiego Postu — *Triodion Postny* — jest księgą, zdumiewającą głębią zawartej w niej mądrości, tak potrzebnej dla wynurzającej się z ciemności do światła duszy.

Na początku Czterdziestnicy wspomina się św. męczennika Teodora Tirona. W czasie nabożeństwa ku jego czci święci się „koliwo” — gotowaną pszenicę z miodem. Czyni się tak z następującego powodu:

Cesarz Julian Apostata, aby skalać sumienie chrześcijan, wydał nakaz, by krwią z ofiar składanych ku czci bożków tajnie pokropić całą żywność na rynkach w Konstantynopolu. Wówczas św. Teodor Tiron ukazał się w sennym widzeniu patriarsze Konstantynopola i nakazał, aby chrześcijanie nie kupowali niczego na targu w ten dzień, a przyrządzili w domach warzę (cs. *wariewo*) i ją spożyli.

Pierwsza niedziela Wielkiego Postu poświęcona jest przez Kościół Triumfowi Ortodoksji. Tego dnia wspomina się święto przywrócenia kultu ikon po zwycięstwie nad herezją ikonoklazmu. Dzięki temu rozjaśnia się prawdziwa istota wizerunków na świętych ikonach oraz ich kultu.

Druga niedziela Wielkiego Postu poświęcona jest wielkiemu ascecie i piewcy modlitwy Jezusowej — św. Grzegorzowi Palamasowi.

Mija trzeci tydzień. W nabożeństwach wielkopostnych następuje przełom. Jeśli do tej pory zasadniczym motywem pieśni liturgicznych była pokuta i skruca oraz dążenie do odnowienia serca człowieka, to teraz zaczyna się w nich słyszeć coś innego: zbliżanie się czasu Męki Jezusa Chrystusa. Coraz bardziej skruszona jest dusza pokutująca, uległo zniszczeniu obciążające ją brzemie grzechu, wstrzeźliwość zostaje odcięta grzeszność ciała. W Kościele zajaśniał znak przychodzącego w odnowione serce Zbawiciela — Najdroższy Krzyż Pański.

W trzecią niedzielę Wielkiego Postu, czyli w Niedzielę Adoracji Świętego Krzyża, w czasie Jutrznii, będącej częścią Całnocnego Czuwania, po wielkiej doksologii uroczyste wnosi się z sanktuarium Życiodajne Drzewo Krzyża. Umieszcza się je pośrodku cerkwi na pulpicie, aby wierzący mogli oddawać mu cześć. Święty Krzyż pozostaje tam aż do piątkowej Liturgii Uprzednio Poświęconych Darów, kiedy to ponownie wnosi się go do sanktuarium. Z tego względu ten tydzień nazywa się Tygodniem Adoracji Świętego Krzyża (cs. *krestopokłonnaja niedziela*). Można przyrównać ją do szczególnego momentu duchowej drogi postu, a mianowicie do czasu, kiedy poszczący pielgrzym, dotąd wspinający się po stromej i ciernistej ścieżce na górę, osiąga w końcu szczyt i ze zdumieniem spogląda na objawiające się mu Niebieskie Jeruzalem, opromienionego światłem Wiecznego Słońca — Zmartwychwstałego Pana. Pierwsze promienie tego światła — światła Zmartwychwstania, jaśniejące od Krzyża, kontemplowane są przez Kościół w śpiewie paschalnych irmosów, przewidzianych Typikonem na niedzielę i w niektóre dni Tygodnia Adoracji Świętego Krzyża.

Czwarta niedziela Wielkiego Postu poświęcona jest wielkiemu

ascecie z VI w., św. Janowi Klimakowi, autorowi *Drabiny* — niezmiernie pomocnego dzieła dla rozumienia prawosławnej koncepcji zmagania duchowego (cs. *podwíg*). W piątym tygodniu kończy się zmaganie duchowe płaczu skruchy duszy i jej oczyszczenia oraz rozpoczyna się przygotowanie do spotkania z Chrystusem, idącego do Jerozolimy na mękę. W czwartek w czasie jutrzni (sprawowanej zazwyczaj w środę wieczorem) czyta się *Wielki Kanon* św. Andrzeja z Krety, do którego dodane są jeszcze tropariony ku czci św. Marii Egipcjanki, jak również czytany jest w określonych momentach służby, podzielony na trzy części, jej żywot. W czwartek dla umocnienia wierzących w czujności celebrowana jest Liturgia Uprzednio Poświęconych Darów. W piątek wieczorem śpiewany jest *Akatyst* (gr. *Akathistos*) ku czci Bogarodzicy — Oblubienicy Dziewiczej — na pamiątkę wyzwolenia świętego miasta Konstantynopola od ataku nieprzyjaciół. Niedziela, jaka następuje po tym tygodniu, również poświęcona jest pamięci św. Marii Egipcjanki. Kościół prawosławny poucza wówczas swe dzieci, że niezależnie od tego, jak wielki byłby upadek w grzechu, nigdy nie wolno popadać w rozpacz, bowiem i Maria Egipcjanka była nierządnicą, ale przez pokutę i skruchę stała się wielką świętą.

Przypomniawszy wierzącym raz jeszcze o konieczności pokuty, Kościół kieruje się teraz na spotkanie z Chrystusem, idącym na mękę.

Mając już szósty tydzień Wielkiego Postu, śpiewajmy przed świętem,
Palmy przynieśmy Chrystusowi, przybywającemu ze względu na nas na
osiółku...

W Poniedziałek Palmowy, na Jutrzni, siedalen po 3 kathismie

Oto przybywa Chrystus do miasta Betfage, raduj się ojczyzno Łazarza
Betanio,
Gdyż tobie ukaże cud wielki, wskrzeszając Łazarza z martwych.

W Poniedziałek Palmowy, na Jutrzni, 2 trójpieśni pieśń 1, troparion 5

Z gałązkami dobrych czynów i czystości niosąc palmy, przygotujmy się
I powitajmy Chrystusa, idącego do Jerozolimy, jako naszego Boga.

W Poniedziałek Palmowy, na Jutrzni, 2 trójpieśni pieśń 9, troparion 5

Tak dobra, radosna nowina o nadchodzącym przyjsciu Pana wieje na duszę od pieśni cerkiewnych, skutkiem czego radośnie bije serce, które zмага się w poście, przygotowując się do spotkania z Chrystusem. Jednakże radość ta nie jest jeszcze radością doskonałą. We wszystkich nabożeństwach czuje się nadchodzące dni męki. Oto dlaczego przygnębiająco brzmią słowa kanonu:

Ciągle zbliża się ku Tobie zabójca Żyd,
Chrystus pragnie zbawczej męki
Dopełnić, jako Bóg.
Ty szukałeś sposobu, aby Go ukamienować.
Oto do ciebie samozwaniec
Przychodzi, aby cię zabić, i przez to nas zbawić.

W Środę Palmową, na Jutrzni, 2 trójpieśni pieśń 9, troparion 2

W piątek wieczorem szóstego tygodnia kończy się Święta
Czterdziestnica i dusza prosi Pana, aby uzdolnił ją do uczestnictwa
w Jego drodze krzyżowej:

Dobrą dla duszy Czterdziestnicę odbyliśmy,
Święty tydzień Twojej Męki
Pragniemy zobaczyć, o Boże Miłujący człowieka,
Aby w nim wysławiać Twoją wspaniałość
I niewypowiedzianą ze względu na nas dobroć Twoją,
Jednomyślnie wyśpiewujemy: Panie, chwała Tobie!

Pieśń 1, ton 8, w piątek 6 tygodnia

W sobotę szóstego tygodnia Wielkiego Postu Kościół prawosławny wspomina wskrzeszenie Łazarza. W czasie jutrzni, jedyny raz w roku, śpiewane są w dniu powszednim niedzielne pieśni: *Chóry aniołów zadziwiły się* (cs. *Angielskij sobor udiwisja*), *Zmartwychwstanie Chrystusa widząc* (cs. *Woskresenije Christowo widiewsze*), *Święty Pan Bóg nasz* (cs. *Swiat Gospod Bog nasz*), *Błogosławiona jesteś Bogarodzico Dziewico* (cs. *Błogosławiena jesi, Bogorodice Diewo*) oraz

jest niedzielne rozesłanie: „*Powstały z martwych Chrystus, prawdziwy Bóg nasz...*”. W wydarzeniu wskrzeszenia Łazarza widzi Kościół zapowiedź przyszłego powszechnego zmartwychwstania wszystkich i to zwycięstwo życia nad śmiercią bezpośrednio wiąże z królewskim wjazdem Pana do Jerozolimy, śpiewając w czasie tych dwóch świąt jeden i ten sam troparion:

Powszechne zmartwychwstanie przed Swoją Męką potwierdzając,
Z martwych wskrzesiłeś Łazarza, Chryste Boże.
Również i my, jako dzieci, niosący znak zwycięstwa,
Tobie, Zwycięzco śmierci, zawołamy:
Hosanna na wysokości,
Błogosławiony, który idzie w Imię Pańskie!

W Sobotę Łazarza w czasie Boskiej Liturgii śpiewana jest także radosna pieśń chrzcielna: *Wy, którzy zostaliście ochrzczeni w Chrystusa*, a wieczorem zbierają się wszyscy z gałązkami palm w rękach i uroczyście witają przybyłego do Jerozolimy na Mękę Pana.

Dzisiaj zebrała nas łaska Ducha Świętego,
I wszyscy wzięwszy Krzyż Twój, wołamy:
Błogosławiony, który idzie w Imię Pańskie! Hosanna na wysokości!

Pełna światła i uroczysta jest służba Niedzieli Palmowej, bowiem w tym dniu, jedynym w całym ziemskim życiu Zbawiciela, zajaśniało światło mającego nastąpić Królestwa Bożego, gdy zakróluje Pan nad dobrowolnie poddanym Mu odnowionym stworzeniem. Wjazd Pana do Jerozolimy jest królewskim wjazdem, jedynym i wyjątkowym, gdyż sam Chrystus objawił się jako Król na Ziemi. Każdy, kto ma czyste serce, kto z dziecięcą prostotą szuka Zbawiciela w dzień radości Niedzieli Palmowej za sprawą działania Ducha Świętego wchodzi w kontemplację mającego nadejść Królestwa Bożego. I oto dlaczego tak często powtarzane są słowa o dzieciach w natchnionych pieśniach świątecznych. „Zaprawdę powiadam wam: Kto nie przyjmie Królestwa Bożego tak jak dziecko, nie wejdzie do niego” (Mk 10,15).

Niemniej jednak podczas radości Całonocnego Czuwania Niedzieli Palmowej czuje się nadciągający przedświt Golgoty, słysząc już gromkie krzyki tłumu: „Precz, precz z Nim, ukrzyżuj Go, ukrzyżuj Go!” (J 19,15).

Dobiega końca świąteczny dzień, z zachodem słońca milkną radosne pieśni. Nastaje noc, to straszne „królestwo ciemności”, gdy oszukany przez Szatana Judasz idzie wydawać Chrystusa, gdy „książę tego świata” będzie triumfować, a dla wierzących nastąpi czas doświadczenia i wielkiego zgorszenia. Teraz Chrystus kryje się przed tym światem i świat nie widzi już Jego chwały, bowiem światłość Zmartwychwstania świeci tylko dla wierzących. Będzie ciemność aż do tej doniosłej chwili, gdy o północy rozlegnie się głos trąby archanielskiej: „Oto Oblubieniec nadchodzi, wyjdźcie Mu na spotkanie”. Jakby uprzedzając ten głos archanioła, Kościół w poniedziałek, wtorek i środę Wielkiego Tygodnia na Jutrzni śpiewa troparion:

Oto Oblubieniec przyjdzie o północy.
Błogosławiony sługa, którego spotka czuwającego.

Ton 8, „z pełnym czci śpiewem” (cs. *so sladkopiением*)

Pierwszy dzień Wielkiego Tygodnia Kościół prawosławny poświęca św. sprawiedliwemu, Józefowi, sprzedanemu przez braci do Egiptu. W Wielki Wtorek wspomina się „panny mądre” — dusze wiernych, w sercach których płonie ogień wiary i dlatego też zaopatrzyły się one w oliwę — łaskę Ducha Świętego, i czujnie oczekują na Oblubieńca, przychodzącego teraz na dobrowolną Mękę. Nie znają jednak dokładnie czasu objawienia w chwale, „a zwłaszcza tej chwili, którą Ojciec zastrzegł dla Siebie” (Dz 1,7). W Wielką Środę wspomina się nierządnicę, która namaściła nogi Zbawiciela drogocennym olejkiem (cs. *miro*), o czym przepowiedano w całym świecie, oraz przywodzi się na pamięć apostoła-zdrajcę, który wydał Pana za trzydzieści srebrników. Przeciwstawienie tych dwu postaci zostało kontrastowo ukazane w pieśniach liturgicznych.

W czasie każdej Jutrzni (w odróżnieniu od Wielkiego Postu) czytane są perykopy z Ewangelii o ostatnich dniach Chrystusa

na ziemi, a rankiem, w czasie godzin kanonicznych, czytane są wszystkie cztery Ewangelie, przy czym trzy z nich czytane są w całości, a Ewangelia według św. Jana — do początku pożegnalnej uczyty Pana z uczniami. Każdego dnia celebrowana jest Liturgia Uprzednio Poświęconych Darów, również z czytaniem Ewangelii. Zamiast księgi proroka Izajasza w czasie szóstej godziny czyta się o tajemniczym widzeniu cherubinów, jakie miał prorok Ezechiel, a zamiast ksiąg Rodzaju i Przysłów w czasie Wieczerni czytane są księgi Wyjścia i Hioba. Księga Wyjścia głosi o objawieniach Mocy Pańskiej dla narodu Żydowskiego, a księga Hioba opowiada o niezasłużonych cierpieniach człowieka sprawiedliwego, które są praobrazem męki Chrystusa. W środę rano po zakończeniu godzin kanonicznych i Obiednicy (czyli nabożeństwa podobnego do Boskiej Liturgii bez kanonu eucharystycznego i Komunii Świętej) ponownie ma miejsce obrzęd przebaczenia (cs. *obriad proszczenia*) i celebruje się ostatnią Liturgię Uprzednio Poświęconych Darów, ostatni raz czyni się też pełne pokłony (cs. *ziemnyje pokłony*) z modlitwą św. Efrema Syryjczyka. Oczyszczeni pokutą i pojednani ze sobą, przystępują wierzący do Komunii Świętej.

W Wielki Czwartek na Jutrzni — zamiast troparionu *Oto, Oblubieniec* — taki oto można usłyszeć troparion:

Wspaniali uczniowie zostali oświeceni na wieczerzy podczas mycia nóg,
Ale niegodziwy Judasz pogrzył się w ciemnościach chciwości,
I wydał Ciebie, sprawiedliwego Sędziego, postępującym bezprawnie sędziom.
Zobacz, jak miłośnik pieniądza, ze względu na pieniądz powiesił się.
Uciekaj duszo od chciwości, która doprowadziła go do tego,
Że takie rzeczy ośmielił się zrobić przeciwko swemu Nauczycielowi.
O Panie, który jesteś dobry dla wszystkich, chwała Tobie!

Ewangelie opowiadają o Ostatniej Wieczerzy. W skład dziewiętej pieśni kanonu wchodzi następujący irmos:

Przybądźcie wierzący,
Wnieśmy nasze umysły ku górze.
Cieszmy się gościnnością Pana
I stołem nieśmiertelnego życia w wieczerniku.
Słuchajmy wzniesłego nauczania Słowa, które wywyższamy.

Rankiem w Wielki Czwartek mają miejsce zwyczajne, a nie postne, godziny kanoniczne, po nich zaś następuje Wieczernia Wielkiego Piątku złączona z Boską Liturgią św. Bazylego Wielkiego. Sprawowana jest ona w ciemnofioletowych (a nie w czarnych) szatach liturgicznych, bowiem Wielki Czwartek jest świętem Misterium Ciała i Krwi Pańskiej. Ze względu na święto obowiązuje post w ograniczonym zakresie (można spożywać wino i oliwę). Ewangelia opowiada o Ostatniej Wieczery i Męce Chrystusa, przy czym została ona skomponowana z opowiadań różnych Ewangelistów. Zamiast *Hymnu Cherubinów*, wersetu pokomunijnego i w czasie Komunii Świętej wiernych, a także zamiast *Widzieliśmy światłość prawdziwą* i *Niech napęlnią się usta nasze*, śpiewa się *Przyjmij mnie dziś, Synu Boży, jako uczestnika Twojej Mistycznej Wieczery*.

Umocnieni duchowo przyjęciem Komunii Świętej wierzący wieczorem gromadzą się w świątyni, aby duchowo być obecni podczas Męki Pana.

Dwanaście Ewangelii (tak pospolicie nazywa się Jutrznia Wielkiego Piątku) rozpoczyna się sześcioma psalmami (cs. *shestopsalmije*), a mianowicie 3, 37, 62, 87, 102, 142. Po wielkiej ektenii i „Alleluja” trzykrotnie śpiewa się troparion *Wspaniali uczniowie*, podczas którego otwiera się Brama Królewska (cs. *carskie wrota*) i na środek cerkwi wynoszona jest święta Ewangelia oraz odbywa się okadzenie całej świątyni. Po śpiewie troparionu czyta się pierwszą Ewangelię Męki, opowiadającą o wydarzeniach od pożegnalnej wieczery Pana z uczniami aż do Jego wyjścia „na drugi brzeg potoku Cedron” (J 18,1). Po odczytaniu Ewangelii odbywa się okadzenie i śpiewane są odpowiednie antyfony. Tak dzieje się po pierwszych pięciu Ewangeliiach; po szóstej czytane są błogosławieństwa (por. Mt 5,3–12) z troparionami; po siódmej Psalm 51; a po ósmej następuje Kanon niepełny składający się z trzech pieśni (cs. *tripiesniec*) i umieszczony zaraz po nim eksapostilarion *Łotra rozważnego* (cs. *Razbojnika błagorazumnago*); po dziewiątej — wersety psalmów pochwalnych oraz stichiry (cs. *stichiry chwalitny*) 148, 149, 150; po dziesiątej — doksologia (cs. *stawosłowie*); po jedenastej — wersety wierszowane (cs. *stichiry na stichownie*); po dwunastej — *Dobrze jest wyznawać Pana* i zakończenie Jutrznia. Tak się przedstawia

zewnątrzną strukturą tego nabożeństwa. Jego wewnętrzną treść to kontemplacja Męki Pana i zbliżenie się do niej.

Czytana jest pierwsza Ewangelia. W czasie tej pożegnalnej uczty Miłości nieprawość tego świata czyni w sercach ludzi swe straszliwe dzieło:

Książęta ludu wspólnie naradzali się przeciwko Panu i Jego Pomazańcowi.
Złożyli bezprawne oskarżenie przeciwko Mnie. O Panie, nie pozostaw Mnie.

Antyfona 1, po 1 Ewangelii, ton 8

Dzisiaj Judasz porzuca Nauczyciela i przyjmuje diabła:
Jest osłепiony przez namiętność chciwości,
Ociemniały oddala się od światła.
Jak mógłby zobaczyć, że sprzedał Światłość za trzydzieści srebrników?
Lecz Ten, który cierpiał za świat, nam zajaśniał.
Do Niego zawołajmy:
O Panie, który cierpiełaś z ludźmi i dla nich, chwała Tobie!

Antyfona 4, po 2 Ewangelii, ton 5

Im dłużej trwa nabożeństwo, tym bardziej smutne i sroższe stają się pieśni:

O Panie, który przyszedłeś na dobrowolną Mękę,
Zawołałeś do Swoich uczniów:
Jeśli jednej godziny nie mogliście czuwać ze Mną,
To dlaczego obiecywaliście życie swoje oddać za Mnie?!
Popatrzcie na Judasza, który nie śpi,
Ale spieszy się, aby wydać Mnie bezbożnikom.
Zbudźcie się, powstańcie i módlcie się,
I niech nikt nie zaprze się Mnie,
Gdy zobaczy mnie na Krzyżu.
Cierpliwy Panie, chwała Tobie.

Antyfona 6, po 2 Ewangelii, ton 7

Tak mówi Pan do Żydów:
Ludu mój, cóżem ci uczynił?
W jaki sposób cię prześladowałem?
Przywracałem wzrok waszym ślepcom,
Uzdrowiałem trędowatych,
Podniosłem człowieka z łoża boleści.

O ludu Mój, cóż ci uczyniłem,
 Że tak mi odpłacasz?
 Zamiast manny dałeś mi żółć,
 Zamiast wody — ocet,
 A za miłość Moją — przybiłeś Mnie do Krzyża.
 Nie mogę znieść już więcej.
 Zawołam pogan i oni będą wysławiać Mnie z Ojcem i Duchem.
 I obdarzę ich życiem wiecznym.

Antyfona 12, po 4 Ewangelii, ton 8

Po piątej Ewangelii, opowiadającej o drodze Chrystusa na Golgotę, na środek świątyni wnoszony jest Krzyż, który umieszczany jest naprzeciw pulpitu z Ewangelią. Śpiewa się Antyfonę 15 (ton 6):

Ten, który na wodach zawiesił Ziemię,
 Dzisiaj wisi na drzewie.
 Ten, który jest Królem aniołów,
 Jest poprzebijany koroną cierniową.
 Ten, który okrył niebo chmurami,
 Jest odziany w purpurę pośmiewiska.
 Ten, który w Jordanie uwolnił Adama,
 Jest bity po twarzy.
 Oblubieniec Kościoła
 Jest przybity gwoździami.
 Syn Dziewicy,
 Jest przebity włócznią.
 Oddajemy cześć Twojej Męce, o Chryste! (*trzy razy*)
 Ukaż nam chwalebne Swoje Zmartwychwstanie.

W czasie czytania Dwunastu Ewangelii wszyscy stoją z zapalonymi świecami w rękach.

Mija święta noc wspominania Męki Pańskiej. Wierzący wracają do domów, niosąc w rękach zapalone świece, od których zapalą lampki przed świętymi ikonami w swych domach. W ich rozpalonych sercach jaśniej dające życie światło Męki Chrystusa.

Nastaje dzień wspominania Ukrzyżowania Pańskiego, który Kościół prawosławny spędza na surowym poście.

Rankiem celebrowane są Godziny Królewskie (cs. *carskije czasy*), podczas których ponownie czytana jest Ewangelia Męki

(bez opisu Ostatniej Wieczerzy), a przed wieczorem odprawiana jest Wielka Wieczernia Wielkiej Soboty.

Przybity do Krzyża Pan dokonał wielkiego dzieła odkupienia. Ze słowami „Wykonało się” Życie wydaje się śmierci. Drży stworzenie, przerażają się aniołowie, trzesie się piekło, szlochają i biją się w piersi mieszkańcy Jerozolimy... Kontemplując to, z lękiem śpiewa Kościół prawosławny:

Całe stworzenie zostało zmienione przez lęk,
Widząc Ciebie wiszącego na Krzyżu, Chryste.
Słońce stało się ciemnością,
Fundamenty ziemi zatrzęsły się;
Wszystko cierpiało ze Stwórcą wszystkiego
Z Twojej woli, Ty przecierpiałeś to ze względu na nas:
O Panie, chwała Tobie!

Wiersz 1 (na melodię *Panie, usłyszałem*; cs. *Gospodi, wozwach*),

ton 1, w Wielki Piątek na Wieczerni

Na początku Wieczerni, po wejściu, czytane są proroctwa (jedno z nich z proroka Izajasza 52,13–54,1), Apostołów i Ewangelia — jest ona kompozycją składającą się z opowiadania różnych Ewangelistów. Następnie wspomina się zdjęcie Pana z Krzyża — wyniesienie całunu (gr. *sindon*, cs. *plaszczanica*). Wraz z Józefem i Nikodemem Kościół prawosławny śpiewa pieśń pogrzebową (cs. *ischodnaja piesn*):

Józef z Nikodemem zdjęli z Krzyża
Ciebie, który jesteś odziany w światło jak w szatę;
I patrząc na Ciebie martwego, nagiego i bez pogrzebu,
[[Józef] w swym współczującym płaczu lamentował mówiąc:
Biada mi, najśłodszy Jezu!
Tak niedawno, gdy słońce zobaczyło Cię wiszącego na Krzyżu,
Przyoblekło się w ciemność,
Ziemia zatrzęsała się z lękiem
I rozdarła się zasłona w świątyni.
Teraz widzę Ciebie, który dobrowolnie wydałeś się na śmierć.
Jak pogrzebieć Cię, mój Boże?
W jaką płaszczanicę Cię zawinę?
Jak swymi rękami dotknę Twego najczystszej, niezniszczalnego Ciała?

Jaką pieśń zaśpiewam na Twoim pogrzebie,
 O współczujący Zbawicielu?
 Wysławiam Twoją mękę;
 Wysławiam Twój pogrzeb i Twoje Zmartwychwstanie, wołając:
 O Panie, chwała Tobie!

Wieczernia w Wielki Piątek, ton 5

W czasie śpiewu tej pieśni wynosi się święty całun, a następnie śpiewane są tropariony: *Szlachetny Józef* (cs. *Blagoobraznyj Josif*) i *Do kobiet niosących wonności zbliżył się przy grobie anioł* (cs. *Mironosicam ženam pri grobie predstav aniel*). Kończy się Wieczernia, tuż po której rozpoczyna się Małe Powieczерze z czytaniem kanonu o zdjęciu z Krzyża i płaczu Przenajświętszej Bogarodzicy. W czasie czytania kanonu wierzący całują całun.

Wspomnienie Złożenia do Grobu Pana ma miejsce w czasie wieczornego nabożeństwa — Jutrzni Wielkiej Soboty. Rozpoczyna się ona sześcioroma psalmami (cs. *shestopsal'mije*) i wielką ektenią. W miejsce *Alleluja* śpiewa się już *Bóg Pan* (cs. *Bog Gospod*) i tropariony *Szlachetny Józef* (cs. *Blagoobraznyj Josif*) i *Gdy zstąpiłeś do Otchłani, o Życie nieśmiertelne* (cs. *Jegda snizszel jesi k smierti, Životie Bezsmiertnyj*) oraz *Do kobiet niosących wonności zbliżył się przy grobie anioł* (cs. *Mironosicam ženam pri grobie predstav aniel*). Kapłani wychodzą na środek cerkwi i przed całunem odprawiają *Pochwały Wielkiej Soboty* (cs. *Pochwały Wielikoj Subboty*). Tak nazywa się podzielony na trzy części (gr. *stasis*) śpiew Psalmu 119 *Błogosławieni, którzy krocą drogą bez skazy, ze specjalnymi refrenami, odmawianymi przez kapłanów*.

Błogosławieni, którzy krocą drogą bez skazy,
 Którzy postępują zgodnie z Prawem Pana.

Kościół jest zdumiony, widząc leżącego bez oddechu Dawcę życia; wylewa przed Nim swoje zmartwienie i smutek:

Życie, jakże umierasz?
 Jakże w grobie mieszkasz?
 Czy zniszczysz królestwo śmierci
 I z otchłani przywrócisz do życia umarłych?

Wysławiamy Cię, Jezusie Królu,
I oddajemy cześć złożeniu do grobu i cierpieniom Twoim,
Nimi bowiem zbawiłeś nas od zatracenia.

„Jakże widzieć martwy skarb życia?”,
Pytają przerażeni aniołowie.
Jakże w grobie zamyka się Bóg?

Dreszcz przerażenia wszystkich stworzeń i przestrach anielskich
mocy niebiańskich wraz z płaczem Bogarodzicy wznoszą się do
tronu Boga Ojca:

O, Boże Słowo!
O, Radości moja!
Jakże zniosę Twoje trzydniowe bycie w grobie?
Teraz dręczy się [Moja] dusza, jak to przystoi matkom!

O góry i pagórki, i wielu ludzi, zapłaczcie,
I wszyscy szlochajcie ze Mną,
Boga waszego Matką!

Pochwały Wielkiej Soboty trwają długo, pomimo to wielki smutek
tego nabożeństwa nie może zagłuszyć tajemnego przeczucia,
którym biją serca wierzących i które już zaczyna przenikać
w pieśni Kościoła. Nie ma wątpliwości: Pan powstanie z martwych
i obdarzy życiem umarłych. Serce Matki Bożej przed innymi czuje
bliskie Zmartwychwstanie Syna i dlatego ku Niej w modlitwie
zwraca się Kościół:

Spraw Dziewico, aby Twoi słudzy widzieli Zmartwychwstanie Twojego
Syna!

Tym werselem kończą się *Pochwały Wielkiej Soboty* i natychmiast
Kościół zwiastuje Zmartwychwstanie radosnym śpiewem troparionów:
Chóry aniołów były zdumione (cs. *Angielskiej sobor udiwisja*). Potem
następuje kanon Wielkiej Soboty *Tego, który kiedyś pokrył falami
morza* (cs. *Wołnoju morskoju*). Nie jest to już płacz rozłąki za
umarłym Panem. Nie! Jest to teraz wspaniała kontemplacja Wielkiego
Misterium. Pan spoczywa w grobie i wielka cisza nastąpiła w świecie,

gdyż stworzenie zostało pojednane ze Swórcą. To co zniszczalne otrzymuje niezniszczalność, śmierć została zwyciężona przez Życie. W ciągu całego nabożeństwa wieje już życiodajny duch Zmartwychwstania. „Zmartwychwstaną umarli” — śpiewa Kościół słowami proroka Izajasza. „Nie płacz nade Mną, Matko, widząc Mnie w grobie [...], bowiem powstanę [z martwych] [...] i będę uwielbiony” (cs. „*Nie rydaj Mienie, Mati, zriaszczzi wo grobie [...] wostanu bo i proslawlusia*”) — objawia Pan Swojej Przeczystej Matce, a wraz z Nią wszystkim ludziom. I dlatego już wszystko, co żyje, wychwala Pana i Jego Zmartwychwstanie. Bożonarodzeniowa pieśń aniołów po długim milczeniu (w czasie wielkopostnych nabożeństw, nawet w święta, zazwyczaj czyta się wielką doksologię) ponownie wznosi się pod sklepienia świątyni: „Chwała na wysokości Bogu, a na Ziemi pokój ludziom dobrej woli...”.

Po zakończeniu wielkiej doksologii, podczas śpiewu „Święty, Święty, Święty” przy Grobie Pańskim (cs. *nadgrobnoje Triswiatoje*), kapłani biorą na swe ramiona świętą płaszczanicę i obchodzą z nią dookoła cerkiew. To symbolizuje pogrzeb Zbawiciela. Następnie śpiewa się troparion *Szlachetny Józef* (cs. *Błagoobraznyj Josif*) i czyta się zdumiewające swym podniosłym duchowym pięknem paremie (cs. *paremia*) z Księgi proroka Ezechiela o ożyłych kościach ludzkich (por. Ez 37,1–14). Apostoł opowiada o zaczynię nowego życia, darowanego przez Chrystusa, a prokimen wprost mówi o Zmartwychwstaniu w *Powstań, Panie Boże mój* (cs. „*Woskresni, Gospodni Boże moj*”), zaś z *Alleluja* śpiewane są wersety paschalne: *Niech powstanie z martwych Bóg i rozproszą się Jego wrogowie* (cs. „*Da woskresniet Bog i roztozczatsia wrazi Jego*”). Ewangelia opowiada o postawionej przez Grobem Chrystusa straży. Tak kończy się sprawowanie Jutrzni.

Nabożeństwo celebrowane rankiem jest już kontemplacją Zmartwychwstania. Po godzinach kanonicznych rozpoczyna się Wieczernia, w czasie której śpiewa się paschalne wersety (ton 1) i pieśń dogmatyczną (gr. *dogmatikon*) — *Chwałę wszechświata* (cs. *Wsiemirnuju sławu*). Następuje wejście z Ewangeliarzem, z którego czyta się piętnaście fragmentów. Jeden za drugim przechodzą obrazy odwiecznego planu Bożego zbawienia, poczynając od stworzenia świata, aż do objawienia się Chrystusa trzem młodzieńcom

w babilońskim piecu ognistym. Po szóstym czytaniu jest kantykJ Mojżesza, wyśpiewany przez proroka po cudownym przejściu przez Może Czerwone i wybawieniu narodu Izraelskiego z niewoli faraona. Po ostatnim czytaniu wraz z Kościołem już całe stworzenie wysławia Stwórcę w przedziwnej pieśni trzech młodzieńców w piecu ognistym: „Błóślawcie Pana, wszystkie dzieła Pańskie” (Dn 3,57). Następnie po małej ektenii śpiewana jest uroczysta pieśń chrzcielna *Wszyscy, którzy w Chrystusie zostaliście ochrzczeni, przyoblekliście się w Chrystusa* (cs. *Jelicy wo Christa krestistiesia*) (por. Ga 3,27) i czytany jest Apostoł (Rz 6,3–11). Po Apostole zamiast Alleluja śpiewa się *Powstań, Boże, sprawuj sąd nad ziemią, bo Twoją własnością są wszystkie narody* (Ps 82,8) wraz z innymi wersetami Psalmu 82. W czasie tego śpiewu czarne szaty duchowieństwa oraz nakrycia ołtarza, stołu ofiarnego (cs. *żerwiennik*) i pulpity (cs. *anałoj*) zostają zamienione na białe. Ewangelia opowiada już o Zmartwychwstaniu. Dalej kontynuowana jest Liturgia św. Bazylego Wielkiego, przy czym zamiast *Pieśni Cherubinów* w czasie Wielkiego Wejścia śpiewa się starożytną pieśń z pierwszych wieków chrześcijaństwa:

Niechaj milczy każdy człowiek,
I niech stoi z bojaźnią i drżeniem,
I niech nie myśli o niczym, co ziemskie.
Oto Król królujących i Pan panujących przychodzi
Złożyć Siebie w ofierze i dać Siebie na pokarm wiernym.

Boska Liturgia kończy się... Kościół prawosławny poprzez wspomnianie Męki, złożenia do Grobu i zstąpienia Chrystusa do Otchłani przygotował wiernych do Liturgii Wielkiej Soboty, która wprowadza w świętowanie Zmartwychwstania Chrystusa. O północy rozpocznie się celebrowanie Paschy, która — pokonując granice czasu — już przenosi wierzących w pełnię wielkiego i powszechnego zmartwychwstania w wieczności. Krótki czas oddziela teraz wiernych od wielkiej i najświętszej Paschy — objawienia już tutaj, na Ziemi, Królestwa Bożego. Ten radosny czas nastąpi wówczas, gdy paschalna procesja z krzyżem obejdzie dookoła cerkiew i w ciszy świętej nocy rozlegnie się pieśń

zwycięstwa: „Chrystus zmartwychwstał, śmiercią śmierć zwyciężył,
a tych którzy są w grobach obdarzył życiem”.

ŚWIĘTA PASCHA — ZMARTWYCHWSTANIE CHRYSTUSA

Bp Abel (Popławski)

1. Wprowadzenie

Uroczystość Paschy — Zmartwychwstania Chrystusa — jest najwspanialszym i najważniejszym świętem chrześcijańskim. Święta Pascha już w pierwszych stuleciach nazywana była „świętem świąt i uroczystością uroczystości”, gdyż nie tylko przewyższa wszystkie święta ziemskie, ale także wszystkie pozostałe święta ku czci Chrystusa (por. św. Grzegorz Teolog). Św. Jan Chryzostom określa Paschę jako „najbardziej upragnione i zbawcze święto”.

Zmartwychwstanie Chrystusa to przede wszystkim zwycięstwo nad śmiercią. Pascha to droga z ciemności do światła, wyjście z otchłani na Ziemię, wejście z Ziemi do nieba, przejście ze śmierci do życia. Pascha to również bezmierna radość dla duszy i umysłu, zbawienie ciała, oświecenie oczu. Należy również pamiętać, że Pascha to nie tylko święto przejścia ze śmierci do życia, ale i sam Chrystus. Wszak zbawienie człowieka nie do pomyślenia byłoby poza Bogoczłowiekiem, gdyż On jest „drogą, prawdą i życiem” (J 14,6). Z tego właśnie względu św. Jan z Damaszku w *Kanonie Paschalnym* nazywa Chrystusa „Paschą”, czerpiąc inspirację od św. Pawła Apostoła: „Chrystus bowiem został złożony w ofierze jako nasza Pascha” (1 Kor 5, 7).

Zmartwychwstanie jest cudem cudów i zwieńczeniem całego nadprzyrodzonego posługiwania Bogoczłowieka, Jezusa Chrystusa. Zmartwychwstanie nie tylko jest wydarzeniem o uniwersalnym

znaczeniu. Nie jest ono jedynie zmartwychwstaniem naszych nadziei i spełnieniem naszych pragnień czy świtem nowego życia dla całej ludzkości. Przede wszystkim jest ono naszym pojednaniem z Bogiem — jest całkowitym zwycięstwem nad Szatanem; ostatecznym pokonaniem śmierci.

Wraz ze Zmartwychwstaniem Chrystusa nieśmiertelna dusza człowieka odzyskuje pierwotne piękno, uprzednią chwałę oraz jasność. Obraz Boży, zaciemniony i zniekształcony przez grzech praojców, został odnowiony i wzmocniony tak, abyśmy jeszcze w tym życiu zdołali osiągnąć podobieństwo Boże. Ludzkie ciało osiąga zdolność bycia w tym świecie „świątynią Ducha Świętego” (1 Kor 6,19), mieszkaniem Trójjedynego Boga. W czasie Paruzji ciało będzie zmartwychwstałe, przemienione i nieulegające rozkładowi; będzie podobne do uwielbionego Ciała Pana. Osiągnie ono tę samą chwalebłą i niezniszczalną postać co Ciało Pana; i będzie żyło zjednoczone z duszą w wieczności (por. Flp 3,21). Św. Jan Chryzostom nauczał, że po Zmartwychwstaniu Chrystusa umieramy, ale nie pozostajemy w stanie śmierci. Zmartwychwstały Pan sprawia, że śmierć to narodziny do nieśmiertelności, przejście do życia wiecznego.

Zmartwychwstanie Chrystusa często określa się jako „ósmo dzień”, wskazując, że jest ono praobrazem przyszłego wieku — powszechnego zmartwychwstania. Według św. Grzegorza Palamasa niedzielę (cs. *Woskresienije*) nazywa się „ósmym dniem”, gdyż tego dnia dokonało się Zmartwychwstanie Chrystusa, które w swej istocie było ósmym zmartwychwstaniem w historii ludzkości. Trzy pierwsze wskrzeszenia dokonały się w czasach Starego Testamentu (jedno za sprawą proroka Eliasza i dwa za sprawą proroka Elizeusza), a cztery kolejne wskrzeszenia z martwych dokonały się w czasach nowotestamentalnych (wskrzeszenie córki Jaira, młodzieńca z Naim, Łazarza oraz umarłych w Wielki Piątek). Największe zaś, ósme Wskrzeszenie, to Zmartwychwstanie Chrystusa. Faktycznie zaś nie tylko było ono ósmym, lecz pierwszym zmartwychwstaniem wszystkich umarłych.

W niedzielę, pierwszego dnia stworzenia, zostało stworzone światło. W Zmartwychwstaniu Chrystusa, w pierwszy dzień odnowienia

(gr. *anademiourgias*), objawiła się światłość Zmartwychwstania, będąca Światłem Przemienienia i Pięćdziesiątnicy.

Zmartwychwstanie jest źródłem życia duchowego. Kontemplacja zwycięstwa cierpiącego i zmartwychwstałego Syna Bożego jest podstawą każdego autentycznego doświadczenia religijnego.

Nie jest czymś przypadkowym, że św. Serafin z Sarowa witał i pozdrawiał wszystkich, którzy do niego przychodzili, nie tylko w czasie paschalnym, ale i we wszystkie pozostałe dni roku, słowami: „Chrystus zmartwychwstał, moja radości”. Świadomość, że życie chrześcijanina jest zakorzenione w Zmartwychwstaniu Bogocześnika, daje moc i ustawiczną świeżość w relacjach ze wszystkimi oraz uzdalnia do dostrzegania w innych dobra. Patrzenie na innych oczyma pełnymi światła Zmartwychwstania podnosi ich ku górze, pomaga im wzrastać duchowo mocą wyzwalającej się paschalnej radości i pokoju. W tym kontekście można jeszcze głębiej zrozumieć sens innych słów Sarowskiego Starca: „Zdobądź ducha pokoju, a tysiące wokół ciebie będą zbawieni”. Duch pokoju — to właśnie pierwszy dar, jakim obdarzył Swoich uczniów Zmartwychwstały Pan: „A w ten pierwszy dzień tygodnia wieczorem Jezus wszedł i stanął w środku, chociaż tam, gdzie przebywali uczniowie, drzwi były zamknięte z obawy przez Judejczykami. I mówił im: — Pokój wam.” (J 20, 19. Por. Łk 24, 36). W słowach „Pokój wam” Chrystus daje się Swoim uczniom i sprawia, że pojednanie, jakie dokonało się przez ofiarę Jego Krzyża, z odwagą będą oni głosić wszystkim.

Drugi rozdział Listu do Efezjan jest bardzo pomocny w refleksjach nad pozdrowieniem Pana — „Pokój wam”:

Ale wy [choć] kiedyś byliście daleko, teraz jesteście blisko przez łączność z Chrystusem Jezusem i dzięki Jego Krwi. On jest naszym pokojem. On wprowadził jedność w rozdartą ludzkość, ponieważ usunął mur, który ją odgradzał i dzielił. On w Swoim Ciele pozbawił mocy Prawo z [jego] przepisami i nakazami. Przywrócił pokój, tworząc w Swojej Osobie z dwóch [nieprzyjaznych] stron jednego nowego człowieka. Obydwie strony złączywszy w jedno ciało przez Krzyż pojednał z Bogiem i w Sobie zadał kres wrogości. A przyszedłszy ogłosił ewangelię pokoju wam, będącym daleko, oraz pokój tym, co są blisko.” (Ef 2, 13–17).

Paschalna radość ze Zmartwychwstania Chrystusa ogarnia wszystkich, którzy znajdują się w tę świętą noc w cerkwi. Liturgia Paschalna zaprasza wszystkich do otwarcia serc i przyjęcia daru pokoju od Boga miłującego człowieka.

Zbawiciel pragnie, by światło Zmartwychwstania było udziałem wszystkich. Tak jak dwa tysiące lat temu zajaśniało ono z Grobu Pańskiego, tak też i teraz pozostaje doświadczeniem wierzących, nie tylko w sensie metaforycznym, ale również jako cud poruszający głębinę ich serc. To egzystencjalne oraz mistyczne przeżycie co roku ma miejsce nad Grobem Pańskim w Jerozolimie w Wielką Sobotę przed prawosławną Paschą.

Cud zstąpienia Świętego Ognia dokonuje się zwykle około godziny pierwszej po południu. Wtedy to procesja na czele z patriarchą zatrzymuje się naprzeciw wejścia do Grobu Pańskiego. Po zdjęciu szat liturgicznych patriarcha wchodzi do Grobu, a chór śpiewa starochrześcijański hymn *Światłości cicha* (gr. *Fos Hilaron*). W Grobie Pańskim panuje półmrok, nieco światła przenika jedynie poprzez dwa otwory z rotundy bazyliki. Patriarcha się modli, odmawia ektenię błagalną o zstąpienie Świętego Ognia. Następuje jakby wybuch — zstępuje Życiodajny Ogień, Ogień Łaski (ros. *Blagodatnyj Ogon*). Jeden ze świadków tego wydarzenia opisuje je w następujący sposób:

I — raptem! Nie, to trzeba widzieć! Zajaśniało, zabłysło. Cały Grób rozjaśnił się błękitnym ogniem. Łzy radości, okrzyki zachwytu ze wszystkich stron. Wychodzi patriarcha z zapalonymi pęczkami świec. Błogosławi lud. Tysiące rąk wyciągają świece w jego kierunku. W mgnieniu oka cała cerkiew napełnia się ogniem. Jedni płaczą, inni się śmieją. Dotykam płomienia — ogień nie parzy.

Święty Ogień co roku ma inny odcień, inne są też zjawiska poprzedzające jego zstąpienie. Pielgrzymi obecni w bazylice w Wielką Sobotę podkreślają, że Święty Ogień w pierwszych chwilach po zapaleniu nie parzy, lecz oczyszcza i leczy.

Mam nadzieję, że powyższe refleksje pomogą wejść w ducha największego przeżycia liturgicznego prawosławnych wiernych. Moim pragnieniem jest, by wzbudziły one potrzebę bliższego poznania naszych skarbów, gdyż w odniesieniu do prawosławia

ciągle aktualne pozostają słowa o. Sergiusza Bułgakowa: „Przyjdź i oglądaj, bo nikt nie pojmie Kościoła inaczej, jak przez doświadczenie, łaskę i uczestnictwo w jego życiu”.

2. Paschalne Nabożeństwo Środka Nocy

W Wielką Sobotę, na pół godziny przed północą, wierni, tak jak mądre panny z ewangelicznej przypowieści, przybywają do cerkwi, by z oczyszczonymi i uświęconymi modlitwą zmysłami spotkać się z Niebiańskim Oblubieńcem — Jezusem Chrystusem. On zaś nie zwleka z wejściem do duszy człowieka z całą pełnią świetlistej radości i błogosławieństwa Swego Zmartwychwstania.

Dobra Nowina o Zmartwychwstaniu Ukrzyżowanego i złożonego do grobu Pana nie została jeszcze ogłoszona w całej swej pełni i mocy. W środku cerkwi znajduje się jeszcze grób i całun (cs. *plaszczanica*). Zaczyna się nabożeństwo. Po zwykłym początku czyta się Psalm 51 i śpiewa się kanon Wielkiej Soboty: *Tego, który kiedyś pokrył falami morza* (cs. *Wołnoju morskoju*).

W czasie pierwszych minut paschalnego Nabożeństwa Środka Nocy (cs. *Połnoszcznica*) wspomina się spoczynek Jezusa w grobie i Jego zstąpienie w głąbiny ziemi. Pieśni kanonu mają jeszcze żałobny charakter. Ukazany jest w nich obraz Zbawiciela, który — pomimo uniżenia się aż do śmierci krzyżowej — ma tak wielką moc, że:

Otchłań wypełniła się goryczą,
Kiedy spotkała Ciebie, o Słowo.
Zobaczyła bowiem przebóstwionego śmiertelnego człowieka,
Naznaczonego ranami i wszechwładnego,
I strwożyła się na ten straszny widok.

Pieśń Czwarta Kanonu Wielkiej Soboty

Całe stworzenie przeżywa rozstanie ze swym Panem, który — okryty całunem — został złożony w grobie:

Ten, który zachowuje wszystko w jedności,
 Został wywyższony na Krzyżu.
 Całe stworzenie płakało,
 Widząc jak wisi obnażony na Drzewie.
 Słońce skryło swe promienie;
 Gwiazdy zrezygnowały ze swego blasku;
 Ziemia zatrzęsa się w wielkim lęku;
 Morze uciekło i rozpadły się kamienie.
 Wiele grobów zostało otworzonych
 I ciała świętych powstały.
 Otchłań jęczała w głębinach,
 A Żydzi naradzali się,
 Jak rozpuścić fałszywe wieści o Zmartwychwstaniu Chrystusa.
 Niewiasty zaś głośno zawołały:
 „To jest najświętszy Szabat,
 W czasie którego Chrystus śpi,
 Ale trzeciego dnia powstanie z martwych”.

Ikos Szóstej Pieśni Kanonu Wielkiej Soboty

Koniec tej pieśni wymownie świadczy, że nadzieja ostatecznie zakręluje. Tak też się dzieje. Klimat kolejnych pieśni zmienia się; jest w nich coraz więcej słodczy i ufności. Stopniowo zmienia się też ich tempo. Wszystko rośnie i rozszerza się. To tak jakby rozlewała się pełna światła rzeka błogosławieństwa, płynąca ku życiu wiecznemu. Coraz bardziej dochodzi do głosu moc wielkosobotniego pokoju zawierzenia! Tchnie nimi szczególnie ostatnia (dziewiąta) pieśń kanonu: *Nie płacz nade Mną, Matko* (cs. *Nie rydaj Mienie Mati*):

Nie płacz nade Mną, Matko,
 Widząc w grobie Syna,
 Którego poczęłaś w Swoim łonie bez nasienia,
 Powstanę bowiem i będę uwielbiony,
 I jako Bóg wyniosę w wiecznej chwale,
 Tych, którzy wywyższają Ciebie
 W wierze i miłości.

Irmos Dziewiątej Pieśni Kanonu Wielkiej Soboty

Zaprawdę, nie ma miejsca na szloch i płacz, gdyż nastaje wieczna radość. Zazwyczaj w czasie śpiewu tego irmosu główny

celebrans otwiera Bramę Królewską i podchodzi do całunu (cs. *płaszczanica*). Po okadzeniu kapłan unosi całun nad swoją głowę i przenosi go przez Bramę Królewską, i kładzie na ołtarz. Brama królewska będzie odąd zamknięta aż do początku Jutrznii Paschalnej. Całun pozostaje na ołtarzu aż do Wigilii Wniebowstąpienia. Po kanonie śpiewa się *Trishagion*, troparion Wielkiej Soboty: *Gdy zstąpiłeś do śmierci, Żywocie nieśmiertelny* (cs. *Jęda snizszel jesi k smierci, Żiwocie Bezsmiertnyj*), a po nim krótką ektenię i rozesłanie. Następnie gasi się wszystkie światła, z wyjątkiem lampki w sanktuarium. W ciemności kończy się okres Wielkiego Postu.

3. Jutrznia Paschalna

Okolo północy biją dzwony. W cerkwi kończą się przygotowania do procesji paschalnej. Wierni zaopatrują się w świece. Kapłani przyodziewają uroczyste jasne szaty. Powoli wszyscy opuszczają świątynię. Rozpoczyna się procesja dookoła cerkwi z krzyżem, paschalnymi świecami, chorągwiami i księgą Ewangelii. Jej celem jest spotkanie ze Zwycięzcą śmierci, zdążającym na Syjon, do Niebieskiego Jeruzalem. Słysząc coraz to głośniejszy i coraz bardziej majestatyczny śpiew paschalnej stichiry:

Zmartwychwstanie Twoje, Chryste Zbawicielu,
Aniołowie wyśpiewują na niebiosach,
I nas, na Ziemi, uczyni godnymi
Czystym sercem Ciebie wysławiać.

Procesja zwykle trzykrotnie okrąży cerkiew i zatrzymuje się przed jej wejściem. Ma ona znaczenie symboliczne, gdyż przywodzi na pamięć niewiasty udające się o świcie do grobu, by namaścić Ciało Chrystusa. Przywołuje również rzeczywistość Chrztu, przejścia z ciemności i śmierci tego świata do światła i życia Królestwa Bożego. Jest to procesja „świętego przejścia” ze śmierci do życia, z ziemi do niebios, z tego wieku do wieku, który będzie trwał bez końca. Procesji z krzyżem towarzyszy bicie wszystkich dzwonów

(cs. *trezwon*). Kapłani zatrzymują się i zwracają na zachód z Ewangelią oraz ikoną Zmartwychwstania w rękach. Drzwi do cerkwi pozostają zamknięte, tak jak przed otwarciem pieczary, w której był złożony Pan. Po wzięciu od diakona kadzidła oraz okadzeniu ikony i wiernych główny celebrans — spoglądając na wschód i trzymając w lewej ręce krzyż — prawą ręką trzykrotnie czyni kadzielnicą znak krzyża i donośnie wyśpiewuje doksologię: „Chwała Świętej, Współistotnej i Życiodajnej, i Nierozdzielnej Trójcy, w każdym czasie, teraz i zawsze, i na wieki wieków”. Po odpowiedzi chóru: „Amen” (co oznacza: „Niech się tak stanie”) kapłan uroczyście śpiewa troparion paschalny (cs. *Christos woskresie*):

Chrystus zmartwychwstał,
Śmiercią śmierć zwyciężył,
I będących w grobach obdarzył życiem.

Wyśpiewuje on tę cudowną pieśń trzykrotnie, przez co podkreślone zostaje jej wyjątkowe dla chrześcijan znaczenie. Stanowi ona syntezę całej wiary i nadziei wierzących, że życie nie kończy się wraz ze śmiercią (por. 1 Kor 15,12–27). Ten troparion również trzykrotnie śpiewany jest przez chór. Następnie nawiązuje się swoisty dialog o Zbawieniu, w skład którego wchodzi kolejne wersety Psalmu 68 (recytowane przez kapłana), rozdzielone śpiewem (w wykonaniu chóru) troparionu *Chrystus zmartwychwstał*.

W końcu kapłan otwiera krzyżem drzwi cerkwi. Wchodzi on triumfalnie do świątyni, trzymając w rękach krzyż oraz paschalny świecznik z zapalonymi świecami. Chór w tym czasie kończy śpiew troparionu *I będących w grobach obdarzył życiem*. Ponownie słyhać bicie wszystkich dzwonów.

Pełne napięcia oczekiwanie na wieść o zbawieniu wypełniło się. Święty zachwył ogarnia serca wierzących. Cała świątynia, zalana strumieniami światła, przepełniona jest radosnym brzmieniem raz po raz powtarzanego paschalnego troparionu. Towarzyszą mu pozdrowienia kapłanów „Chrystus zmartwychwstał!”, na które wierni odpowiadają „Prawdziwie zmartwychwstał!”.

Obecni w cerkwi doświadczają przedziwnego przeniesienia z ciemności otchłani w cudowną światłość Królestwa Boga miłującego człowieka. Pomaga w tym piękne udekorowanie świątyni w kwiaty i ogromne nasycenie światłem. W środku cerkwi znajduje się ułożona na pulpicie ikona Zmartwychwstania, ukazująca Chrystusa burzącego bramy otchłani oraz uwalniającego Adama i Ewę z niewoli śmierci.

Po wielkiej ektenii następuje najbardziej charakterystyczna część Jutrzni Paschalnej, a mianowicie śpiew wspaniałego poematu św. Jana z Damaszku. Poszczególne pieśni tego hymnu opiewającego Zmartwychwstanie Chrystusa są rozdzielone ustawicznie powtarzającym się troparionem paschalnym. Po każdej pieśni kanonu kapłan recytuje małą ektenię oraz jedną ręką okadza wonnym kadzidłem ołtarz, ikonostas i wiernych, a drugą trzyma paschalny świecznik z zapalonymi świecami. Poruszają się szybko, jak niegdyś Naród Wybrany w Noc Paschy. W pozdrowieniu „Chrystus zmartwychwstał”, kierowanym do zgromadzonego w cerkwi Ludu Bożego, kapłan przekazuje wiarę oraz radość z faktu, że Pan jest obecny, że jest Bogiem bliskim; że jest Bogiem, który zwyciężył śmierć. Wierni odpowiadają: „Zaprawdę zmartwychwstał” i słowa te są pieczęcią, potwierdzającą to wszystko, co dokonało się w ich sercach w czasie długich tygodni Wielkiego Postu. Liczne pozdrowienia od obecnego duchowieństwa symbolizują wielokrotne ukazywanie się Zmartwychwstałego uczniom.

Poniżej przedstawiamy przekład *Kanonu Paschalnego* św. Jana z Damaszku, mając nadzieję, że będzie pomocny w bliższym poznaniu treści, jakie są rozważane podczas Jutrzni Paschalnej:

Dzień Zmartwychwstania!
Rozjaśnijmy twarz, ludy!
Pascha Pańska, Pascha!
Ze śmierci do życia,
I z Ziemi do nieba
Chrystus Bóg
Nas wiedzie
Hymn zwycięstwa nuących.

Oczyśćmy zmysły,
A ujrzemy Chrystusa
Jaśniejącego
W niedostępnym świetle
Swego Zmartwychwstania
I usłyszymy wyraźnie,
Jak mówi „Witajcie” —
Nam hymn zwycięstwa nucącym.

Niebiosa niechaj godnie
Cieszą się i Ziemia
Niech się raduje,
Niech świętuje świat cały —
Widzialny i niewidzialny,
Albowiem Chrystus,
Radość wieczna,
Zmartwychwstał.

Pijmyż więc napój nowy —
Nie z jałowej skały wywiedziony,
Lecz źródło tryskające
Z grobu Chrystusa Pana
Przed zepsuciem
Broniące
I ku umocnieniu.

Dzisiaj wszystko
Jasności jest pełne
Niebo i Ziemia,
I to co na Ziemi.
Niech więc całe stworzenie
Radośnie świętuje
Zmartwychwstanie Chrystusa,
W którym się umacnia.

Wczoraj byłem, Chryste,
Pogrzebany z Tobą,
A dzisiaj powstaję
Z Tobą powstającym.
Wczoraj z Tobą na krzyżu
A dzisiaj, o Zbawco,
Uwielbij mnie ze Sobą
W Twym świętym Królestwie.

W Boskiej straży niechaj
Stanie między nami
Habakuk, Boski mówca,
I niech nam pokaże
Anioła jasnego
Mówiącego wyraźnie:
Dzisiaj świata zbawienie,
Bo Chrystus powstał wszechwładny.

Jako dziecię płci męskiej,
Będąc pierworodnym,
Objawił się Chrystus jako człowiek
Barankiem nazwany nieskalanym
Albowiem od zmazy jest wolny —
Pascha nasza —
Bogiem prawdziwym
I doskonałym nazwany.

Jak jednoroczny baranek,
Wieniec błogosławieństwa
Chrystus za nas wszystkich
Sam się ofiarował —
Pascha na win oczyszczenie —
I na nowo z grobu
Zabłyśło nam piękne
Słońce sprawiedliwości.

Dawid, praojciec Boży,
Przed arką zacienioną
Tańczył skacząc z radości.
A my, Lud Boży, święty,
Widząc wypełnienie
Dawnych znaków,
Radujmy się w Bogu,
Bo Chrystus powstał wszechwładny.

Powstańmy więc ze snu
O szarym świtanu.
Zamiast maści wonnej
Hymn nasz ofiarujmy
Władcy, a Chrystusa —
Słońce sprawiedliwości,
życie powstające —
Dla wszystkich ujrzyjmy.

Gdy ci, co byli zakuci
W piekielne okowy,
Ujrzeni niezmierzone
Twoje miłosierdzie,
Spieszyli stopą radosną
Ku Twojej światłości,
Oklaskując, Chryste,
Paschę wiekuistą.

Z pochodniami w dłoniach
Wyjdźmyż na spotkanie
Chrystusa wychodzącego
Z grobu — jakby Oblubienica —
I świętujmy pospołu
Z szeregami
Miłośników święta
Oklaskując Paschę wiekuistą.

Zstąpiłeś w otchłanie Ziemi,
Zawory wieczne skruszyłeś,
A tych, co byli zamknięci,
Uwolniłeś, Chryste,
I dnia trzeciego,
Jak prorok Jonasz
Z wnętrza ryby,
Wyszędłeś z grobu.

Pieczeni nietknięte
Zachowałeś, Chryste,
Wychodząc z grobu,
Jak nie naruszyłeś
Zapory dziewiczej,
Kiedys się rodził,
I otworzyłeś
Nam rajskie podwoje.

Zbawicielu mój żywy!
Tyś ofiarą, której
Nie zdołano zabić na zawsze.
Jako Bóg ochotnie,
Sam siebie Ojcu ofiarując,
Wskrzesałeś ze Sobą
Cały ród Adama
Z grobu powstając.

Ten, co młodzieńców z pieca ognistego
Wyrwał, — sam stawszy się człowiekiem —
Cierpi jako śmiertelnik,
A przez swą mękę wszystko co śmiertelne
Oblókł niezniszczalności chwałą —
Jedyny błogosławiony
Bóg ojców naszych
I najchwalebniejszy.

Niewiasty pobożne z maściami
Pobiegły za Tobą i w płaczu
Szukały Cię jak śmiertelnego;
Z radością pokłon oddały
Żyjącemu Bogu,
I tajemnicę Paschy
Uczniom Chrystusowym
Zwiastowały.

Świętując śmierci utrupienie,
Piekla obalenie
I życia wiecznego początek,
A tanem radosnym i hymnem
Wychwalajmy Sprawcę —
Jedynego błogosławionego
Boga ojców naszych
Najchwalebniejszego

Jak święta i uroczysta
Jest ta noc zbawienia —
Jasna zwiastunka
Promiennego dnia
Zmartwychwstania.
W niej światłość bezczasowa
Z grobu cielesnie
Wszystkim świeci.

Dzień ten dniem świętym nazwano,
Pierwszym tygodnia,
Królową i Panią,
Wszystkich świąt świętem,
Uroczystości uroczystością,
W której błogosławimy
Chrystusa Pana
Na wieki.

Bierzmyż nowy owoc
Winogradu — Boską
Radość w tym dniu szczęsnym
Zmartwychwstania Chrystusa —
Jego Królestwo święte
I chwalmy Go hymnem
Jako Boga
Na wieki.

Syjonie, podnieś oczy
I spojrzysz dokoła!
Oto przyszły do ciebie
Bogiem oświecone, jak pochodnie,
Z zachodu, z północy, od morza
I ze wschodu Twe dzieci
Chwaląc w Tobie Chrystusa
Na wieki.

Ojczy wszechwładny,
Słowo i Duchu! Jedna Naturo
W trzech istniejąca Osobach,
Przeistotna, przeboska!
W Ciebie jesteśmy ochrzczeni
I Ciebie zawsze
Błogosławimy
Na wieki.

Oświeć się, oświeć, Jerozolimo
Nowa, bo chwała
Pańska w tobie powstała.
Tańcz i wyskakuj, Syjonie,
A Ty, o święta Bogarodzico,
Raduj się
W zmartwychwstaniu
Twego Syna

O Boski, o przyjazny
O najśłodszy głosie!
Otoś nam przyrzekł, nie kłamiąc,
Być z nami do końca wieków,
O Chryste Panie!
Głos Twój, my wierni,
Jak kotwicę nadziei
Trzymamy z radością.

O Pascho wielka,
 O najświętsza, Chryste,
 Mądrości Boża,
 I Słowo Boga i Mocy!
 Daj nam, abyśmy głębiej
 Uczestniczyli
 W królestwa twego
 Dniu niezachodzącym.

Po *Kanonie Paschalnym* trzykrotnie śpiewa się eksapostilarion *Zasnąłeś w ciele* (cs. *Płotiju usnuw*). Opowiada on o Chrystusie, który chociaż zasnął w ciele i był martwy, to jednak trzeciego dnia zmartwychwstał, pokonując śmierć oraz obdarzając nieśmiertelnością Adama i całe jego potomstwo. Następnie chór wysławia Zmartwychwstałego pieśnią rozpoczynającą się od słów: „Wszelkie stworzenie niechaj wychwala Pana” (cs. *Wsiakoje dychanie da chwalił Gospoda*). Pieśń ta stanowi wprowadzenie w przepiękną poezję paschalną, znaną jako *Wersety Paschy* (cs. *Stichiry Paschy*):

Niech powstanie Bóg,
 I rozproszą się Jego wrogowie.

Pascha święta nam dziś zajaśniała,
 Pascha nowa, święta,
 Pascha mistyczna,
 Pascha najczcigodniejsza!
 Pascha — Chrystus Zbawiciel!
 Pascha nieskalana, Pascha wielka!
 Pascha wiernych!
 Pascha otwierająca nam bramy Raju!
 Pascha uświęcająca wszystkich wiernych!

Tak niech zginą przed obliczem Boga grzesznicy,
 A sprawiedliwi niechaj się rozweselą.

Niewiasty z wonnościami wczesnym rankiem
 Stały przed grobem Dawcy życia,
 Znalazły Anioła siedzącego na kamieniu,
 I ten im zwiastował, tak mówiąc:
 Po cóż żywego szukacie pośród martwych?
 Po cóż oplakujecie niezniszczalnego jako zniszczalnego?
 Idźcie, i głóście Jego uczniom.

Oto dzień, który uczynił Pan,
Rozradujmy się weń i rozweselmy.

Pascha piękna, Pascha, Pascha Pańska!
Pascha najczcigodniejsza nam zajaśniała!
Pascha, radośnie obejmijmy jeden drugiego!
O Pascha! Wybawienie z trosk,
Bowiem dzisiaj z grobu,
Jak z pałacu, zajaśniał Chrystus,
Niewiasty radością nappełnił, mówiąc:
Głoście apostołom!

Chwała Ojcu i Synowi, i Duchowi Świętemu,
Teraz i zawsze, i na wieki wieków. Amen.

Zmartwychwstania dzień! Rozjaśnijmy twarze
W radości! Obejmijmy jeden drugiego!
Powiedzmy, bracia, do nienawidzących nas:
Darujmy wszystko w Zmartwychwstaniu!
I tak zawołajmy: Chrystus powstał z martwych,
Śmiercią podeptał śmierć,
I będącym w grobach życie dał.

W tym czasie następuje wymiana pocałunków paschalnych, która rozpoczyna się w gronie duchowieństwa, a następnie ogarnia wszystkich zgromadzonych w cerkwi. Duchowni wychodzą do wiernych. Wszyscy podchodzący do nich na słowa „Chrystus zmartwychwstał!” odpowiadają „Prawdziwie zmartwychwstał!”, po czym następuje wymiana pocałunków. Podczas tej ceremonii duchowni obdarowują wiernych pomalowanymi i poświęconymi jajkami, symbolizującymi nowe życie.

Ważną częścią składową Jutrznii Paschalnej jest słynna mowa katechetyczna na święty i pełen światłości dzień najchwalebniejszego i zbawczego Zmartwychwstania Chrystusa przypisywana św. Janowi Chryzostomowi:

Jeśli ktoś jest uczciwy i pobożny, niech znajdzie radość w tej dobrej i pełnej światłości uroczystości. Jeśli ktoś jest sługą roztropnym, niech wejdzie, ciesząc się, do radości Pana swego. Jeśli ktoś dźwigał postu udreki, niechże otrzyma dziś słuszną zapłatę. Jeśli niósł trudy od pierwszej godziny, niech sprawiedliwą otrzyma należność. Jeśli ktoś przyszedł po trzeciej godzinie, niech też świętuje

z wdzięcznością. Jeśli ktoś dopiero po szóstej godzinie się dołączył, niech nie ma żadnej wątpliwości, ponieważ niczego nie traci. Jeżeli zaś ktoś pozbawił się nawet dziewiątej godziny, niech także o niczym nie wątpi, niczego się nie boi. Jeśli ktoś dołączył się nawet o jedenastej godzinie, niech wcale nie boi się zwłoki, albowiem gościnnie jest Pan. Przeto przyjmuje ostatniego jak i pierwszego, i daje odpocząć tym, co o jedenastej godzinie przyszli, podobnie jak tym, którzy pracowali od pierwszej godziny. I nad ostatnim się lituje i pierwszego wynagradza, i jednemu daje, i drugiego wspomaga. I uczynki przyjmuje i zamiary wita, i wysiłki szanuje i chęci pochwała. Przeto wejdzmy wszyscy do radości Pana swego: i pierwsi, i drudzy nagrodę przyjmijcie. Bogaci i ubodzy, wszyscy razem się ciescie. Wstrzemięźliwi i leniwi, ten dzień uczcijcie. Ci, co pościli i nie pościli, weselcie się dziś. Uczta przygotowana, rozkoszujcie się wszyscy. Baranek przygotowany, niech nikt nie wyjdzie głodny. Wszyscy nasyćcie się ucztą wiary, wszyscy przyjmijcie bogactwo miłosierdzia. Niech nikt nie oplakuje ubóstwa, objawiło się bowiem wspólne królestwo. Niech nikt nie oplakuje grzechów, przebaczenie bowiem z grobu zajaśniało. Niech nikt nie lęka się śmierci, wybawia nas bowiem śmierć Zbawiciela. Wygasił ją Ten, który był przez nią trzymany. Ujarzmił piekło Ten, który zstąpił do piekła. Zgorzkniało piekło, skosztowawszy ciała Jego. I to właśnie przewidując, Izajasz tak wołał: Piekło, mówił, zgorzkniało, spotkawszy Cię w otchłani. Zgorzkniało, bo zostało puste. Zgorzkniało, bo zostało oszukane. Zgorzkniało, bo umarło. Zgorzkniało, bo zostało obalone. Zgorzkniało, bo zostało skrepowane. Przyjęło ciało, a natknęło się na Boga. Przyjęło ziemię, a spotkało samo niebo. Przyjęło to, co mogło widzieć, a wpadło w to, czego nie mogło widzieć. Gdzież więc, o śmierci, jest twój oścień? Gdzie tve, piekło, zwycięstwo? Zmartwychwstał Chrystus — i tyś zostało wyrzucone. Zmartwychwstał Chrystus — i upadły demony. Zmartwychwstał Chrystus — i weselą się aniołowie. Zmartwychwstał Chrystus — i życie świeci swą pełnią. Zmartwychwstał Chrystus — i nikt martwy nie pozostał w grobie. Chrystus bowiem powstawszy z martwych stał się pierworodnym pośród umarłych. Jemu chwała i królestwo na wieki wieków. Amen.

Słowami troparionu chór prosi św. Jana Chryzostoma, by wstawiał się u Chrystusa — Przedwiecznego Logosu — o zbawienie wierzących. Jutrznia Paschalna dobiega końca. Po ekteniach (usilnej i błagalnej) następuje rozesłanie, ale nie kończy ono wielkiej paschalnej celebracji. Zaraz po nim dokonuje się poświęcenie chleba paschalnego (gr. *artos*). W modlitwie kapłan zwraca się do Boga:

Boże najpotężniejszy, Panie wszechmocny, który słudze Swemu Mojżeszowi nakazałeś podczas wyjścia Izraela z Egiptu, na znak wyzwolenia Swego ludu z ciężkiej niewoli faraona, zabić baranka, co było zapowiedzią Baranka,

który dobrowolnie wydał się na śmierć za nas, wzięwszy grzechy całego świata — umiłowanego Syna Twego, Pana naszego Jezusa Chrystusa. Teraz pokornie prosimy Ciebie, wejrzyj na ten chleb, pobłogosław i uświęć go. My bowiem, słudzy Twoi, na cześć i chwałę oraz pamiątkę (gr. *anamnesis*) chwalebного Zmartwychwstania Syna Twego, Pana naszego Jezusa Chrystusa, przez którego dostąpiliśmy uwolnienia z wiecznej niewoli wroga i otrzymaliśmy wolność z więzów otchłani, przed Twym majestatem, teraz w ten pełen światłości sławny i zwycięski dzień Paschy składamy ten chleb. Nas zaś, którzy go przynosimy, całujemy i spożywamy, uczyni godnymi udziału w Twoim niebiańskim błogosławieństwie oraz odpędź od nas wszelką chorobę i słabość, obdarzając wszystkich zdrowiem. Ty bowiem jesteś źródłem błogosławieństwa i Uzdrawicielem, i Tobie oddajemy chwałę, Przedwiecznemu Ojcu z Jednorodzonym Twoim Synem oraz Najświętszym, Dobrym i Życiodajnym Twoim Duchem, teraz i zawsze, i na wieki wieków. Amen.

Ten chleb pozostaje na pulpicie, znajdującym się przy otwartej Bramie Królewskiej. W Sobotę Paschalną, tuż przed zamknięciem Bramy Królewskiej po Boskiej Liturgii, odmawiana jest specjalna modlitwa, po której kapłan łamie *artos* i rozdziela go wiernym. Wierni zaś nabożnie spożywają go po małej części, a resztę zabierają do swych domów i przechowują jako symbol szczególnej obecności Zmartwychwstałego Pana.

Po Jutrznii Paschalnej rozpoczynają się paschalne Godziny Kanoniczne, które wyjątkowo zawierają jedynie hymny i ustawicznie powtarzający się troparion paschalny *Chrystus zmartwychwstał*. W tym czasie za ikonostasem ma miejsce proskomidia Boskiej Liturgii św. Jana Chryzostoma.

4. Boska Liturgia św. Jana Chryzostoma

Sama Boska Liturgia w noc Paschy to nie tylko wspaniałe spotkanie liturgiczne ze Zmartwychwstałym Panem, ale wydarzenie o ogromnym ładunku emocjonalnym. Eskalacja radości i podniosłego zachwyty wydaje się nie mieć końca. Poprzez wersety psalmów (68, 1–3 i 118, 24) oraz antyfon wierni wysławiają i wychwalają Boże zbawienie:

Wykrzykuj radośnie Panu, cała Ziemió!
 Śpiewajcie Jego Imieniu,
 Oddajcie cześć Jego chwale.

Niech cała Ziemia wychwala i wielbi Ciebie!
 Niech błogosławi Twoje Imię, o Najwyższy!

Abyśmy mogli poznać Twoją drogę na Ziemi
 I Twoje zbawienie pośród wszystkich narodów.

Niechaj wyznają Ciebie ludy, Boże!
 Niechaj wyznają Ciebie wszystkie ludy.

Wielokrotnie jest śpiewany troparion Paschy. Zamiast hymnu *Trishagion* (*Święty, Święty, Święty*) wprowadzony zostaje słynny werset chrzcielny z Listu do Galatów: „Wy, którzyście w Imię Chrystusa zostali ochrzczeni, przyoblekliście się w Chrystusa”.

Apostoł, czyli pierwsze czytanie, zaczerpnięty jest z księgi *Dziejów Apostolskich* (Dz 1,1–8) i opowiada o wydarzeniu Zmartwychwstania Pańskiego. Może to się wydać czymś dziwnym, ale Ewangelia wprost nie dotyczy Zmartwychwstania Chrystusa. W tę świętą i wyjątkową noc w Kościele prawosławnym, w czasie Boskiej Liturgii Paschalnej, czyta się Prolog z Ewangelii św. Jana (J 1,1–17). Przepowiadanie Boskiego Logosu w mistyczny sposób przenosi wiernych w rzeczywistość, która stała się początkiem zbawienia. Przypomina im, że stworzenie i odnowienie świata dokonało się poprzez żywe Słowo Boga, a mianowicie Jego Syna — Jezusa Chrystusa:

Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, a Bogiem było Słowo. Ono było na początku u Boga. Wszystko przez Nie się stało, a bez Niego nic się nie stało. Co się stało, w Nim było życiem, a życie było światłością ludzi. A światłość świeci w ciemności, a ciemność jej nie ogarnęła.[...] Słowo — światłość prawdziwa, która oświeca każdego człowieka — przyszło na świat. Było na świecie i świat stał się przez Nie, a świat Go nie poznał. Przyszło do swoich, a swoi Go nie przyjęli. Tym zaś, którzy Je przyjęli, którzy uwierzyli w imię Jego, dało moc, aby się stali dziećmi Bożymi.[...] Słowo stało się ciałem [człowiekiem] i zamieszkało między nami, i widzieliśmy Jego chwałę, chwałę, jaką otrzymał od Ojca Jednorodzony, pełen łaski i prawdy.” (J 1,1–5. 9–12. 14)

We wskazaniu na ekonomię łaski i obietnicę nowego życia w Chrystusie bardziej niż na samo Zmartwychwstanie kryje się wielka mądrość Kościoła. Janowe „Na początku” (gr. *en arche*) jest paralelne do pierwszych słów z Księgi Rodzaju (hebr. *bereszith*), tak samo się zaczynającej. Słowa te dotyczą nie tylko dzieła stworzenia, ale również samego życia Trójjedynego Boga, w którym jesteśmy powołani mieć udział, tak jak przedwiecznie zrodzony Syn Boży ma udział w naszym człowieczeństwie. Święci Ojcowie Kościoła nauczali, by przeżywając Zmartwychwstanie Chrystusa nie zapominać o tym, że jest ono nierozłącznie związane z wydarzeniem Wcielenia Słowa. Ewangelia w noc Paschy czytana jest w różnych językach, jako przypomnienie, iż Słowo Boże będzie rozszerzać się pośród wszystkich narodów, ludów, plemion i języków. Wszak już na Krzyżu był napis w językach hebrajskim, łacińskim i greckim (por. J 19,20). Bóg pragnie, aby wszyscy doszli do poznania Prawdy i zostali zbawieni. Za sprawą zwiastowania Dobrej Nowiny o Wcieleniu Syna Bożego w różnych językach będzie się mogła objawić Jego chwała pośród wszystkich narodów.

Po Ewangelii czytane jest orędzie paschalne Świętego Soboru Biskupów. Boska Liturgia celebrowana jest dalej. Zamiast wielu tradycyjnych tekstów liturgicznych ustawicznie powraca troparion *Chrystus zmartwychwstał*. Radość z obecności Pana nie ustaje.

W Boskiej Liturgii mocą Ducha Świętego uobecnia się Wcielenie, Śmierć i Zmartwychwstanie Pana. Boska Liturgia sprawowana jest w Kościele. Związek Eucharystii z Kościołem jest tak zasadniczy, że stanowi o samym istnieniu Kościoła. Poprzez Boską Liturgię Zbawiciel włącza ludzi w Swoje Mistyczne Ciało. Ukoronowaniem każdej Boskiej Liturgii, a w szczególności Boskiej Liturgii Paschalnej, jest Komunia Święta, będąca najlepszym lekarstwem na wszelkie choroby naszego ducha i ciała oraz „zaczynem nieśmiertelności”. To ona wprowadza nas najpełniej w misterium Zmartwychwstania Chrystusa oraz w najgłębszą wspólnotę miłości Trójjedynego Boga. Wierzący mają udział w „Pierwszym i Ostatnim, który był martwy a ożył” (por. Ap 2,8).

Po Komunii Świętej zamiast zwykłych modlitw wielokrotnie śpiewany jest troparion paschalny: „Chrystus Zmartwychwstał”.

Uroczyste błogosławieństwo biskupa lub kapłana kończy Boską Liturgię w Świętą Noc Paschy.

Dobra Nowina o radości i zwycięstwie Pana nad mocami ciemności zapada głęboko w serca wierzących. Zawsze dokonuje się coś, co sprawia, że po tej Wielkiej Nocy ludzie wychodzą z cerkwi choć trochę przemienieni. Doświadczenie wieczności w czasie, jakie ma miejsce w liturgicznym uobecniającym wspomnieniu (gr. *anamnesis*) Paschy pozostawia w sercach wiernych niezatarte znamię, swoistą „Pieczęć Ducha Świętego”. Pamięć o „Światłości, która nie zna zachodu” będzie im towarzyszyć będzie nie tylko tego ranka, ale i w całym dalszym życiu. Każde przeżycie Nocy Paschalnej w cerkwi trwale zapisuje się w duszy jako przedsmak przyszłego wieku. Chrystus powstał z martwych, aby dać życie światu, dać je w obfitości; życie bez łez i cierpienia, życie wieczne.

III

PIELGRZYMOWANIE KU BOGU

ŚWIĘCI KOŚCIOŁA

George S. Bebis

Bóg a świętość. Na początku należy wyraźnie podkreślić że jedynie prawdziwym „świętym” (gr. *Hagios*) jest Bóg. Biblia stwierdza: „Ponieważ to Ja, Pan, jestem waszym Bogiem, macie się uświęcać! Macie być świętymi, bom Ja jest święty” (Kpł 11,44; 19,2; 20,7). Człowiek staje się święty i „uświęcony” przez uczestnictwo w świętości Boga.

Świętość jest darem (gr. *charisma*), który Bóg ofiarował człowiekowi poprzez Ducha Świętego. Wysilek człowieka, aby stać się uczestnikiem świętości Boga, jest niezbędny, lecz uświęcenie jest dziełem Trójcy Świętej, zwłaszcza dzięki uświęcającej mocy Jezusa Chrystusa, który wcielił się, cierpiał ukrzyżowanie i powstał z martwych, ażeby doprowadzić nas do świętości, a także dzięki wspólnocie z Duchem Świętym. W Drugim Liście do Tesaloniczan św. Paweł stwierdza: „My zaś powinniśmy nieustannie składać Bogu dzięki, umiłowani przez Pana bracia, że Bóg wybrał was pierwszymi do zbawienia przez Ducha Świętego i wierność prawdzie. Bo wybrał was przez nasze głoszenie ewangelii do osiągnięcia chwały Pana naszego Jezusa Chrystusa” (2,13–14).

Rodzaje świętych. Dzięki działaniu Trójcy Świętej wszyscy chrześcijanie mogą być nazwani świętymi. Określani tak byli chrześcijanie zwłaszcza w Kościele pierwotnym, gdyż ochrzczeni zostali w Imię Trójcy Świętej, otrzymywali Pieczęć Ducha Świętego w bierzmowaniu, a następnie uczestniczyli w Eucharystii. Tak samo św. Paweł, pisząc do Kościołów, które odwiedził, nazywa

wszystkich wiernych „świętymi”. W Liście do Efezjan zwraca się do „świętych, którzy żyją w Efezie” (1,1), pisząc do Koryntian używa tych samych wyrażen (2 Kor 1,11). Św. Bazyli Wielki podkreśla, że Paweł zwracał się do wszystkich zjednoczonych z Bogiem, który jest Życiem i Prawdą (*Przeciwko Eunomiuszowi* II,19). Co więcej, św. Paweł pisze do Kolosan, że Bóg pojednał człowieka ze Sobą przez śmierć Chrystusa, „abyśmy mogli stanąć przed Nim święci, nieskalani i nienaganni” (Kol 1,22).

Do kogo można zwrócić się w naszym społeczeństwie jako do świętego? Kim są ci mężczyźni, kobiety i dzieci, których Kościół współczesny może nazwać świętymi? Wielu teologów prawosławnych klasyfikuje świętych na sześć rodzajów:

1. *Apostołowie*, którzy pierwsi głosili orędzie o Wcielonym Słowie Boga i o zbawieniu przez Chrystusa;
2. *Prorocy*, którzy przepowiadali i prorokowali przyjście Mesjasza;
3. *Męczennicy*, którzy poświęcili swoje życie i bez lęku wyznawali Jezusa Chrystusa jako Syna Boga i Zbawiciela rodzaju ludzkiego;
4. *Ojcowie i hierarchowie* Kościoła, którzy wyjaśniali i bronili słowem oraz czynem chrześcijańskiej wiary;
5. *Mnisi i mniszki* (gr. *osios*, cs. *prepodobnyj*), którzy żyli na pustyni i poświęcili się zmaganiu duchowemu oraz ascezie, osiągając — tak dalece, jak to możliwe podobieństwo do stanu Adama przed upadkiem — doskonałość w Chrystusie;
6. *Sprawiedliwi*, którzy żyją w świecie, prowadząc przykładowe życie, zarówno duchowni, jak i świeccy wraz z rodzinami, stając się przykładem do naśladowania w społeczeństwie.

Wszyscy spośród wymienionych świętych mieli swoje własne powołanie; wszyscy stawali dzielnie w zawodach — w zawodach wiary (por. 1 Tm 6,12; 2 Tm 4,7); wszyscy żyli ewangelicznymi cnotami: sprawiedliwością, pobożnością, wiarą, miłością, cierpliwością i łagodnością (por. 1 Tm 6,11).

Pojęcie *theosis*. Ostatecznym celem świętego jest naśladowanie Boga i przebóstwienie (gr. *theosis*). Św. Maksym Wyznawca (VII w.) nauczał, że świętymi są ludzie, którzy osiągnęli przebóstwienie. Uniknęli oni nienaturalnego rozwoju duszy (tzn. grzechu) i próbowali

żyć naturalnym życiem (tzn. żyjąc według stworzonej natury), zwracając się zawsze ku Bogu i osiągając pełną jedność z Bogiem przez Ducha Świętego.

Należy tutaj podkreślić, że święci byli przede wszystkim „przyjaciółmi” Boga. Dzięki swojej prawdziwej pobożności i absolutnemu posłuszeństwu Bogu zostali „uświęceni” w duszy i ciele, a później wysławieni w tym świecie; znaleźli się na łonie Boga po przejściu z tego świata w życie wieczne. Wielu z nich otrzymało szczególną łaskę czynienia cudów, jeszcze przed odejściem z tego świata lub później; otrzymali szczególny dar modlitwy i wstawiania się za tych, którzy wciąż żyją w tym świecie i stają w „zawodach wiary” na chwałę Boga oraz dla swojej własnej doskonałości w Chrystusie. Wstawiennictwo to wypływa z faktu, że są oni również częścią „wspólnoty świętych”. Uczestniczą w modlitwach i dobrych uczynkach chrześcijan na Ziemi, ponieważ istnieje stała wzajemna relacja i jedność pomiędzy świętymi w niebiosach oraz chrześcijanami, którzy wciąż żyją w tym świecie.

Wstawiennictwo świętych. Fakt, że chrześcijanie proszą świętych o modlitwy i wstawiennictwo jest zakorzeniony w Nowym Testamencie. Św. Paweł prosi Efezjan, Tesaloniczan, Kolosan i Rzymian, aby się modlili za niego (Por. Ef 6,19; Tes 5,25; Kol 4,3, Rz 15,30–31). W każdej liturgii prosimy Boga Ojca, ażeby przyjął „modlitwy i wstawiennictwo” świętych, którzy teraz są w niebie. Ojcowie Kościoła również przyjmują jako rzecz oczywistą modlitwy oraz wstawiennictwo wszystkich świętych.

Św. Bazyli Wielki w jednym ze swoich listów wyraźnie pisze, że wierzy we wstawiennictwo apostołów, proroków i męczenników oraz prosi o ich modlitwy do Boga (*Epistula 360*). Nawiązując do czterdziestu męczenników, którzy cierpieli dla Chrystusa, podkreśla, że są oni przyjaciółmi rodzaju ludzkiego, mocnymi orędownikami i współpracownikami w żarliwych modlitwach. Św. Grzegorz z Nyssy prosi św. Teodora Męczennika, ażeby „żarliwie modlił się do naszego wspólnego Króla, naszego Boga, za kraj i lud” (*Enkomion ku czci Teodora Męczennika*). Podobnych słów używa św. Grzegorz Teolog w *Enkomionie ku czci św. Cypriana*.

Św. Jan Chryzostom mówi, że powinniśmy prosić świętych o wstawiennictwo i żarliwe modlitwy, ponieważ są oni szczególnie „śmiali” wobec Boga (Rdz 44,2; *Enkomion ku czci Juliana, Juwentynusa i Maksymina* 3).

Cześć oddawana świętym. W Kościele prawosławnym kult (gr. *latreia*) oddawany Bogu jest całkowicie różny od czci (gr. *time*) i szacunku czy nawet kultu (gr. *proskynesis*) „oddawanego tym, którzy zostali obdarzeni szczególną godnością” (św. Jan Chryzostom, *Homilia III*, 40). Prawosławni czczą świętych, ażeby wyrazić swoją miłość i wdzięczność Bogu, który prowadzi świętych do doskonałości. Jak pisze św. Symeon Nowy Teolog — „Bóg jest nauczycielem proroków, współpodróżującym z apostołami, mocą męczenników, natchnieniem ojców i nauczycieli, doskonałością wszystkich świętych” (*Katecheza I*).

W pierwszych wiekach chrześcijanie mieli zwyczaj spotykać się w miejscach, gdzie zakończyli swoje ziemskie życie męczennicy, budować świątynie ku ich czci, oddawać cześć ich relikwiom i pamięci oraz brać ich za przykład do naśladowania. Interesujące uwagi na ten temat pochodzą z *Męczeństwa św. Polikarpa* (rozdz. 17–18), w którym czytamy, że pierwsi chrześcijanie ze czcią przechowywali ciała świętych i szanowali je „bardziej, niż drogocenne kamienie”. Spotykali się również w rocznicę dnia ich śmierci, ażeby „upamiętnić ich nowe narodziny, dzień, w którym wkroczyli w nowe życie w niebie”. Do dzisiaj prawosławni zachowali zwyczaj liturgicznego spotkania w dzień śmierci świętych, budowania cerkwi dla uczczenia ich imion, obdarzania szczególnym szacunkiem ich relikwi oraz ikon. VII Sobór Ekumeniczny (787), oceniając tę praktykę Kościoła, stwierdza, że „otaczamy kultem Boga naszego Pana, a tych, którzy byli prawdziwymi sługami naszego Pana czcimy dlatego, że mają moc uczynienia nas przyjaciółmi Boga, Króla wszystkich”.

Obchodzenie dni poświęconych świętym stało się powszechną praktyką jeszcze przed IV w. Dwudziesty kanon soboru w Gangra (340 r.) w Azji Mniejszej nakłada anatemy na tych, którzy odrzucają obchodzenie dni poświęconych świętym. Szacunek, jakim darzono apostołów, proroków i męczenników był tak duży, że ukazało się

wiele pism omawiających ich duchowe osiągnięcia, miłość oraz poświęcenie Bogu.

Informacje na temat kultu świętych znajdujemy tak w *Męczeństwie św. Polikarpa*, jak i w *Męczeństwie męczenników ze Scyllii*, małego miasta w północnej Afryce (koniec II w.). Lista źródeł na ten temat zawiera również *Żywot św. Antoniego* św. Atanazego, *Homilię ku czci Czterdziestu Męczenników* św. Bazylego, kazania św. Jana Chryzostoma poświęcone męczennikom Kościoła.

Ojcowie Kościoła oraz wszyscy chrześcijanie pierwszych wieków obdarzają szczególnie wielkim szacunkiem relikwie męczenników. Oprócz wspomnianych wyżej pism na uwagę zasługuje świadectwo Euzebiusza z Cezarei, historyka Kościoła, który mówi, że „ci, którzy cierpieli dla chwały Chrystusa, zawsze trwają we wspólnocie z żywym Bogiem” (*Historia Kościoła* 5,1). W *Konstytucjach Apostolskich* (5,1) męczennicy nazwani są „braćmi Pana” oraz „naczyniami Ducha Świętego”. Ułatwia to wyjaśnienie szczególnego szacunku i względu, jakimi Kościół darzył relikwie męczenników. Św. Bazyli Wielki, św. Grzegorz z Nyssy, św. Cyryl Jerozolimski, św. Jan Chryzostom zapewniają, że relikwie męczenników napełnione są „duchową łaską”, a nawet ich groby wypełnione są szczególnym „błogosławieństwem”. Praktyka Kościoła Świętych Ojców trwa do dzisiaj, a ludzie z całego świata nawiedzają chrześcijańskie świątynie, w których spoczywają relikwie męczenników i świętych. Także zgodnie ze starożytną tradycją poświęcenie nowej cerkwi odbywa się wraz ze złożeniem świętych relikwi na ołtarzu w sanktuarium.

W przeszłości powstały wielkie spory na temat szczególnego szacunku należnego ikonom Chrystusa i świętych. Spory ikonoklastyczne, które rozpoczęły się w Bizancjum w VII w., uderzyły w cały Kościół. Ojcowie Kościoła stwierdzają wyraźnie, że cześć należy się „pierwowzorowi”, a nie materialnemu obrazowi Chrystusa czy świętych. Akta czwartej sesji VII Soboru Powszechnego w Nicei (787 r.) objaśniają to zagadnienie:

„Postępując jakby królewskim traktem za Boską nauką świętych Ojców i za Tradycją Kościoła katolickiego — wiemy przecież, że w nim przebywa Duch Święty — orzekamy z całą dokładnością i zgodnie, że przedmiotem kultu nie tylko powinny być wizerunki

drogocennego i ożywiającego Krzyża, ale tak samo czcigodne i święte obrazy malowane, ułożone w mozaikę lub innym sposobem wykonane, które ze czcią umieszcza się w kościołach, na sprzęcie liturgicznym czy na szatach, na ścianach czy na desce, w domach czy przy drogach z wyobrażeniami Pana naszego Jezusa Chrystusa, Boga i Zbawcy, Świętej Bogarodzicy, godnych czci Aniołów oraz wszystkich świętych i świątobliwych mężów. Im częściej bowiem [wierni] spoglądają na ich obrazowe przedstawienie, tym bardziej także się zachęcają do wspominania i umiłowania pierwowzorów, do oddawania im czci i pokłonu — chociaż nie adoracji, która według wiary należy się wyłącznie Bożej Naturze. W ten sposób oddaje się hołd przez ofiarowanie kadzidła i zapalenie świec przed wizerunkami drogocennego i ożywiającego Krzyża, świętych Ewangelii i innych świętych obrazów, jak to było w pobożnym zwyczaju u przodków. «Kult bowiem obrazu skierowany jest do wzoru» [św. Bazyli Wielki, *O Duchu Świętym* XVIII,45 — PG 32, 149C]; a kto składa hołd obrazowi, ten go składa Istocie, którą obraz przedstawia”.

Dni poświęcone świętym. Pierwsi chrześcijanie mieli zwyczaj spotykać się w dniu poświęconym imieniu świętego, który praktycznie był dniem jego śmierci. Spotkania te odbywały się albo wokół grobu albo w kościele, w którym przechowywano święte relikwie. Zwane były one dniami świątecznymi bądź świętami (gr. *Panegyris*) ku czci świętego. Wierni uczestniczyli w takich świętach, aby wysłuchać mowy pochwalnej (gr. *enkomion*), wysławiającej uczynki oraz męczeństwo świętego i przez to osiągnąć duchową korzyść. Do interesujących opisów należy *Panegyris* św. Tekli z Seleucji w Azji Mniejszej (połowa V w.) oraz św. Demetriosa z Tesalonik w Grecji (XII w.). Ojcowie Kościoła oraz kanony Kościoła akceptują tego typu spotkania, ale też zdecydowanie ostrzegają przed „komercjalizacją takich świąt”.

Kościół prawosławny oddaje szczególną cześć Dziewicy Maryi, Matce Boga, aniołom oraz św. Janowi Chrzcicielowi. III Sobór Powszechny w Efezie (431) przyjął oficjalnie termin *Theotokos* w odniesieniu do Dziewicy Maryi jako Matki Boga, by oddać Jej

cześć. Tradycyjnie Jej wizerunek malowany jest nad sanktuarium oraz określany „szersza niż niebios” (gr. *Platytera*). Dziewica Maryja, będąc Matką Boga, nieustannie wstawia się za nami, gdyż dała Swoje ciało Chrystusowi w całkowitej pokorze i posłuszeństwie, dzięki czemu Słowo Boga mogło stać się człowiekiem.

Prawosławni wierzą, że aniołowie są istotami bezcielesnymi, stworzonymi przez Boga przed stworzeniem świata. Są oni nieśmiertelni nie ze względu na naturę, lecz dzięki łasce Boga. Nazywa się ich „wtórnymi światłami”, gdyż pierwszym światłem jest sam Bóg.

Natura aniołów pierwotnie podlegała zmianom, lecz po Wcieleniu Chrystusa postrzega się ich jako zbawionych (gr. *sesosmenoi*) i dlatego posiadających naturę niezmienną. Ojcowie Kościoła są przekonani, że każdy wierzący ma swojego „anioła stróża”. Aniołowie modlą się za nas, śpiewają i nieustannie wysławiają Tróję Świętą. Służą również ludziom jako przykład do naśladowania.

Św. Jan Chrzciciel, którego ikona znajduje się we wszystkich ikonostasach cerkwi prawosławnych, był prorokiem, który ochrzcił Chrystusa oraz przygotował Jego przyjście na Ziemię. Doświadczył męczeństwa będąc posłuszny woli Boga. Kościół wyznaczył pięć świąt ku czci św. Jana Chrzciciela.

Kanonizacja świętych. Kościół prawosławny nie posiada żadnej oficjalnej procedury „uznawania” świętych. Najpierw Kościół uznawał za świętych tych, którzy doświadczyli męczeństwa dla Chrystusa. Święci są świętymi dzięki łasce Boga i nie potrzebują oficjalnego uznania Kościoła. Chrześcijanie, czytając ich żywoty i stając się świadkami dokonywanych przez nich cudów, uznają ich jako świętych i oddają im cześć. Św. Jan Chryzostom, prześladowany i wygnany przez władze cywilne oraz kościelne, został powszechnie zaakceptowany jako święty Kościoła. Św. Bazyli Wielki został natychmiast po śmierci uznany za świętego przez wiernych. Ostatnio, po to, by uniknąć nadużyć, Patriarchat Ekumeniczny wydał specjalne encykliki (gr. *tomoi*), w których Święty Synod oficjalnie „uznaje” i akceptuje powszechne uczucia w stosunku do świętych. Takim przykładem w czasach dzisiejszych jest św. Nikodem ze Świętej Góry Athos (1955 r.).

Jeszcze z okresu pierwotnego Kościoła zachowało się wiele opisów życia, męczeństwa oraz cudów dokonywanych przez świętych. Były one i wciąż są nazywane *synaksarionami* (gr. *synaxaria* od *synaxis*, słowa oznaczającego liturgiczne spotkania w świątyni chrześcijańskiej, podczas których czytano żywoty świętych). Św. Nikodem ze Świętej Góry spisał *synaxaria* świętych z XVIII w. W tradycji słowiańskiej bardzo popularne są *Żywoty Świętych*, zredagowane przez św. Dymitra Rostowskiego.

MONASTYCYZM

Bp Maximos (E. Aghiorgoussis)

Prawosławna tradycja monastyczna — początki. Chrześcijanie od samego początku istnienia Kościoła zostali powołani przez Chrystusa do życia w świecie, bez przynależenia do świata: „Ja przekazałem im Twoje słowo, a świat ich znienawidził, bo nie są ze świata, tak jak Ja nie jestem ze świata. Nie proszę [o to], abyś ich zabrał ze świata, ale abyś ich zachował od złego. Nie są ze świata jak i Ja nie jestem ze świata.” (J 17,14–16). Chrześcijanie różnią się od świata postępowaniem i wzorcowym życiem moralnym. Kiedy w połowie II w. życie moralne chrześcijan osiągnęło niski poziom, niektórzy z nich, zarówno mężczyźni, jak i kobiety, postanowili zaostrzyć osobiste normy surowego życia chrześcijańskiego. Trwali oni w czystości, celibacie i ubóstwie, modlili się i pościli (por. Justyn, *I Apologia* 15,6; Athenagoras, *Apologia* 33; Galenus, *De Sententiis Politiae Platonicae*). Uważali siebie za powołanych do życia na sposób życia aniołów (por. Mt 22,30). W połowie III w. zaczęli uciekać od świata na pustynię, gdzie osiedlali się na stałe pojedynczo lub w małych grupach. Znani są jako „anachoreci” (od gr. *anachoresis*: odejście, ucieczka), „eremici” (od gr. *eremos*: pustynia) i „mnisi” (od gr. *monos*: sam, jeden — ze względu na monastyczne „życie w obecności samego Boga”).

Dobrym przykładem mnicha-anachorety jest św. Antoni Wielki, który porzucił świat (około 285 r.) i zamieszkał na pustyni leżącej w sercu Egiptu. Wielu ludzi poszło za jego przykładem; odeszli ze świata i osiedlili się blisko Antoniego, w ten sposób

zaludniając pustynię. Mnisi ci żyli obok siebie w chatkach i małych domkach, tworząc w ten sposób wioskę nazywaną „ławra” (gr. *laura*; później pojęcie „ławry” zyskało szersze znaczenie). Św. Antoni uważany jest za ojca prawosławnego monastycyzmu ze względu na wybrany przez niego rodzaj ascezy, tzn. „samotnego życia z Bogiem jako jedynym towarzyszem”, który stał się najbardziej umiłowanym ideałem monastycznym mnichów chrześcijańskiego Wschodu w ciągu stuleci.

Ustanowienie chrześcijaństwa jako religii państwowej Cesarstwa Rzymskiego przez Konstantyna Wielkiego edyktem Mediolańskim w 313 r. spowodowało ponowne obniżenie poziomu życia moralnego chrześcijan. Reakcją na ten stan rzeczy było odrzucenie jakichkolwiek kompromisów przez wielu wiernych i ich ucieczka od świata. Monastycyzm kwitł zwłaszcza w Egipcie w dwóch ważnych centrach: jedno na pustyni Nitryjskiej na zachodnim brzegu Nilu, z Abba Ammunem (zm. 356 r.) jako założycielem; i drugie centrum na pustyni Sketis, na południe od Nitrii, ze św. Makarym Wielkim (zm. około 390 r.) jako założycielem. Mnisi ci byli anachoretami, naśladowującymi monastyczny ideał św. Antoniego Wielkiego. Żyli obok siebie, zbierając się na wspólną modlitwę jedynie w soboty i niedziele.

Św. Antoni Wielki jest założycielem anachoreckiego monastycyzmu, natomiast św. Pachomiusz Egipski (zm. 346 r.) — cenobitycznego (od gr. *koinos bios*: wspólnotowe życie) monastycyzmu. Pachomiusz żył jako anachoreta na pustyni Tebaida w Górnym Egipcie. Później w tym samym miejscu założył pierwszy „monaster” w obecnym tego słowa znaczeniu. Ławra św. Antoniego była wioską ascetów mieszkających obok siebie w celach i wiodących wspólne życie, praktykujących wspólną codzienną modlitwę rano i wieczorem, pracujących razem, mających wspólne dochody i wydatki, wspólne posiłki i noszących takie same monastyczne odzienie. Składało się ono z lnianej tuniki i pasa, płaszcz z kozłej lub owczej skóry i paska, nakrycia głowy w kształcie stożka bądź kaptura (gr. *koukoulion*, cs. *kukul*) oraz lnianego szala (gr. *maforion*). Mnichów utożsamiano wówczas z ludźmi świeckimi, poszukującymi chrześcijańskiej doskonałości. Nie wymagano żadnej

ceremonii religijnej ani ślubów. Początkowo mnichom zabraniano wstępowania do stanu duchownego.

Monastycyzm anachorecki istniał również w innych miejscach poza Egiptem. Natomiast „monastycyzm zorganizowany”, tzn. typu cenobitycznego, rozszerzył się z Egiptu na Synaj, Palestynę i Syrię. Dwaj mnisi z Egiptu, św. Hilarion (zm. 371 r.) i św. Epifaniusz, późniejszy biskup Salamis na Cyprze (zm. 403 r.), rozpoczęli organizację monastycyzmu w Palestynie.

W IV w. mnichów utożsamiano z „charyzmatykami” pierwotnego Kościoła. To utożsamienie monastycyzmu z „entuzjastycznym elementem” w Kościele doprowadziło do pewnych nadużyć. Dobrym przykładem jest tutaj Eustachiusz z Sebastii (zm. 380 r.). Zaszczepił on monastycyzm do Azji Mniejszej. Jego towarzysze stali się nadgorliwi; uważali, że małżeństwo i jedzenie mięsa czyni zbawienie niemożliwym; zalecali życie monastyczne wszystkim chrześcijanom. Synod w Gangra (343 r.) potępił te nadmierne entuzjastyczne praktyki. Inną herezją, która dotknęła monastycyzm w tym czasie, był mesalianizm, który pojawił się w Mezopotamii (około 350 r.). Mesalianie byli ascetami żyjącymi w ubóstwie, celibacie i poście. Odrzucili sakramentalne życie Kościoła oraz głosili, że oglądają Boga swoimi cielesnymi oczyma. Rozprzestrzeleni się w Syrii i Azji Mniejszej; ostatecznie zostali potępieni przez III Sobór Powszechny w Efezie (431 r.). W okolicach Konstantynopola w połowie V w. pod wpływem mesalian rozwinął się inny typ monastycyzmu. Mnichów, którzy go praktykowali, określano jako „nie-śpiących” lub „czuwających” (gr. *akoimetoj*). Najśłynniejszym przykładem był monaster Studion, sławny z powodu polemiki z ikonoklastami. Św. Symeon z Antiochii (około 460 r.) zapoczątkował stylicki typ monastycyzmu, żyjąc na słupie (gr. *stylos*) ponad trzydzieści sześć lat.

Monastycyzm stał się silnym ruchem w życiu Kościoła. Kościół nie tylko potępił anty-kościelne grupy i tendencje w monastycyzmie, lecz także prowadził ruch monastyczny ku spełnieniu jego celów. Czynił to na różne sposoby — między innymi poprzez zbieżność monastycyzmu i duchowieństwa. Mnisi wyświęceni teraz byli podczas specjalnego obrzędu religijnego i składali specjalne śluby

monastyczne. W ten sposób stali się szczególną klasą chrześcijan, stojącą pomiędzy duchowieństwem a laikatem. Ruch ten wiele zawdzięcza wysiłkom św. Bazylego Wielkiego, arcybiskupa Cezarei w Kapadocji.

Bazyli Wielki i ustanowienie prawosławnego monastycyzmu.

Eustachiusz z Sebastii wprowadził monastycyzm w Azji Mniejszej. Miał wpływ na św. Bazylego Wielkiego, który zapożyczył wszystko, co było dobre w jego innowacjach, łącznie ze strojem monastycznym, ślubami i obrzędem tonsury, które nadawały szczególny status mnichowi, wyższy od świeckich ludzi, a niższy od duchowieństwa.

Spośród wielu dzieł ascetycznych św. Bazylego dwa mają ogromne znaczenie: *Reguły dłuższe* i *Reguły krótsze*. Są one podstawą życia w cenobitycznych monasterach. Wychwalają ideał doskonałego życia we wspólnocie, a jednocześnie przedstawiają niebezpieczeństwa samotnego życia anachoretów. *Reguły* św. Bazylego Wielkiego stały się *Magna Carta* monastycyzmu zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie. Św. Bazyli Wielki uczynił chrześcijańską doskonałość celem życia monastycznego. Mnisi mieli wspólnie praktykować cnoty chrześcijańskie, zwłaszcza miłość, posłuszeństwo duchowemu ojcu, czystość i ubóstwo oraz dzielić się wspólnymi dobrami wspólnoty. Kiedy osiągnęli chrześcijańską doskonałość, pozwalano im na powrót do świata, by pomagali osiągnąć tę cnotę innym. Tak więc spełniali także misję „pracowników społecznych”. Instytucje założone przez św. Bazylego Wielkiego, zwłaszcza jego Basileias, która jednocześnie była sierocińcem, „kuchnia dla ubogich” oraz szkoła dla niepiśmiennych były prowadzone przez mnichów. W ten sposób św. Bazyli Wielki wykorzystywał ruch monastyczny dla dobra misji Kościoła w świecie.

Idąc za przykładem św. Bazylego Wielkiego, IV Sobór Powszechny w Chalcedonie (451 r.) w swoim prawodawstwie kanonicznym podporządkował mnichów danej diecezji bezpośredniej jurysdykcji biskupa. Tylko on mógł pozwolić na założenie nowych monasterów w swojej diecezji (kanon 4 i 8). W ten sposób w Kościele prawosławnym została na zawsze wyeliminowana możliwość

tworzenia różnych zakonów, jak to miało miejsce na Zachodzie w Średniowieczu.

Monastycyzm rozprzestrzenił się również na Zachodzie. Jego początki sięgają św. Atanazego z Aleksandrii, który został wygnany na Zachód (339 r.). Jego *Żywot św. Antoniego* został przetłumaczony na łacinę przez Ewagriusza z Antiochii (380 r.). Dwóch łacińskich mnichów, Rufin i św. Hieronim, którzy żyli w Palestynie, zaszczepliło monastycyzm na Zachodzie, kiedy tam powrócili w drugiej połowie IV w. Św. Ambroży z Mediolanu (zm. 395 r.) zapoczątkował monastycyzm w Północnej Italii, a św. Augustyn (zm. 430 r.) w Afryce Północnej, skąd przeniesiony został do Hiszpanii. Św. Marcin z Tours (370 r.) wprowadził monastycyzm na północy Galii, a św. Honorat z Arles na południu Galii. Św. Jan Kasjan założył dwa monastera blisko Marsylii (415 r.); zapoznał się on z monastycyzmem w Egipcie i Palestynie, został wyświęcony na diakona przez św. Chryzostoma w Konstantynopolu. Z polecenia św. Jana Chryzostoma św. Jan Kasjan wrócił do Galów, by wprowadzić tam życie monastyczne.

Rola monastycyzmu w Bizancjum i Imperium Otomańskim.

Wraz z rozwojem monastycyzmu w IV w. i stuleciach następnym wielu mnichów uległo różnego rodzaju herezjom, zwłaszcza tym, które miały odniesienia do dogmatu chrystologicznego. Wielu innych mnichów było obrońcami wiary prawosławnej. Na przykład Eutyches, archimandryta z Konstantynopola, popadł w herezję monofizytyzmu. Po stronie prawosławnej Maksym Wyznawca (ok. 580–662 r.) odegrał ważną rolę w zwalczaniu herezji monoteletyzmu. VI Sobór Powszechny (680 r.) potępił monoteletyzm i potwierdził naukę Chalcedonu. W czasie ikonoklazmu mnisi prowadzeni przez św. Teodora Studytę (759–826) odegrali niezwykle ważną rolę. Św. Teodor Studyta, oprócz organizowania Monasteru Studion na zasadach cenobitycznych św. Pachomiusza i św. Bazylego Wielkiego, napisał również trzy dzieła przeciwko ikonoklazmowi (*Antirrheticus I, II, III*)

Po potępieniu ikonoklastów monastycyzm rozwinął się jeszcze bardziej. Wielu członków arystokracji bizantyńskiej zostało mnichami.

Byli oni ludźmi wykształconymi do tego stopnia, że duchowni pobierali nauki w monasterach. Biskupów, metropolitów i patriarchów wybierano z ich szeregów. Mnisi angażowali się w sprawy Kościoła, czasami dla jego dobra, ale niekiedy stwarzali problemy. Monastery istniały prawie w każdej diecezji. Biskupi byli zwierzchnikami monasterów znajdujących się na terenie ich diecezji. To oni umieszczali krzyż w fundamentach nowo zakładanych monasterów. Od 879 r. Patriarsze Ekumenicznemu nadano prawo umieszczania krzyża w monasterach, które znajdowały się w jurysdykcji innych diecezji w całym Cesarstwie. Monastery te nazywano „patriarszymi monasterami stauropigicznymi”. Prawo to istnieje do dzisiaj.

Wraz z podbojem Syrii, Palestyny i Egiptu przez Arabów w VII w. powstały nowe centra monastyczne. Wśród nich Góra Olimp w Bitynii i Święta Góra Athos.

W czasie całego okresu bizantyńskiego mnisi odgrywali aktywną rolę w życiu Kościoła. Ich siłą była duchowość. W związku z napięciem, jakie istniało w chrześcijańskiej antropologii, pojawiły się dwie szkoły myślenia. Pierwszą z nich była szkoła Ewagriusza z Pontu (zm. 399 r.), który popadł w dualizm idąc za platońską i orygenesowską nauką o szczególnej roli umysłu (gr. *nous*), pomniejszającą znaczenie ludzkiego ciała. Druga szkoła związana była ze św. Makarym Wielkim, który proponował (bądź, lepiej, pisma jemu przypisywane) bardziej chrześcijańską, całościową antropologię. W jego teologii człowiek jest rzeczywistością psychofizyczną i, jako taki, jest przeznaczony do przeobóstwienia. „Modlitwa umysłu” w duchowości Ewagriusza staje się „modlitwą serca” w duchowości św. Makarego Wielkiego. Dwie szkoły myślenia z dwiema różnymi antropologiami wciąż na nowo znajdowały swoich zwolenników w historii Kościoła.

Św. Symeon Nowy Teolog (949–1022) jest wielką postacią w duchowości monastycznej. Uczeń mnicha Studyty opuścił Studion, by osiąść w małym Monasterze św. Mammasa w Konstantynopolu, gdzie został wyświęcony na kapłana i wybrany na ihumena. Napisał wiele dzieł, pośród których znajduje się pięćdziesiąt osiem hymnów „Boskiej Miłości”, w których podkreśla on, że wiara chrześcijańska jest świadomym doświadczeniem Boga. Św.

Symeon był orędownikiem głębokiego życia sakramentalnego, które prowadzi do osobistego świadomego doświadczenia, jak to widzimy w jego *Hymnach*. W tej dziedzinie jest on poprzednikiem hezychastów, którzy również łączyli osobiste doświadczenie Boga z głębokim życiem sakramentalnym.

Duchowość hezychazmu, jak wyłożył ją w swojej teologii św. Grzegorz Palamas (1296–1359), ma niezwykle znaczenie nie tylko w życiu monastycznym, ale również w życiu całego Kościoła. Athonicki mnich, św. Grzegorz Palamas, podjął ten temat, by bronić hezychastów ze Świętej Góry w ich sposobie modlitwy i doświadczeniu obecności Boga w „niestworzonym świetle”, które kontemplowali. Barlaam z Kalabrii atakował pobożnych mnichów i psycho-fizyczną metodę modlitwy oraz podejrzewał ich o „rażący materializm” i mesalianizm.

Hezychastyczna metoda modlitwy polegała na uregulowaniu oddechu poprzez powtarzanie modlitwy Jezusowej: „Panie Jezu Chryste, Synu Boga Żywego, zmiłuj się nade mną, grzesznikiem”. Modlitwa ta jest powtarzana nieustannie, zanim nie zstąpi z ust i umysłu do serca. Gdy to nastąpi, pokój Chrystusa wlewa się w serce modlącego, a światło Chrystusa świeci nad nim i wokół niego. Światło to, podobnie jak światło Przemienienia Chrystusa, może być widziane cielesnymi oczyma.

Św. Grzegorz Palamas twierdził, że doświadczenie świętych hezychastów jest autentyczne, gdyż jest podobne do doświadczenia uczniów na Górze Tabor. Od strony teologicznej doświadczenie to wyjaśnić można poprzez rozróżnienie pomiędzy istotą i energiami Boga. Światło, będące „niestworzonym światłem” bądź „niestworzoną energią” Boga, „może ku nam zstępować”, natomiast istota Boga „pozostaje nieosiągalna” (św. Bazyli Wielki).

Po upadku Konstantynopola nastąpił stopniowy regres życia monastycznego. W XVI w. osiągnęło ono najniższy poziom. W odpowiedzi na ten problem wielu mnichów, zwłaszcza na Świętej Górze, pozostawiło macierzyste monastery i udało się do monasterów idiorytmicznych, zakładając skity (gr. *sketai*) zależne od głównych monasterów z bardziej rygorystycznym *typikonem* (regułą). Jednak patriarchowie Jeremiasz II z Konstantynopola,

Sylwester z Aleksandrii oraz Sofroniusz z Jerozolimy rozpoczęli walkę z idiorytmicznym monastycyzmem, w ten sposób wstrzymując jego rozwój. Monastycyzm cenobityczny chwilowo zwyciężył, lecz wkrótce wszystko powróciło do wcześniejszego stanu. Wiele monasterów na Świętej Górze, w tym również Wielka Ławra, stały się idiorytmiczne. Dzisiaj idiorytmiczny monaster może stać się cenobityczny, ale nie odwrotnie. Być może to zagwarantuje, że zorganizowane życie monastyczne ostatecznie zwycięży, zgodnie z bazylikańskim ideałem monastycyzmu.

Monastycyzm odgrywał również ważną rolę za czasów Imperium Otomańskiego. Mnisi zachowywali żywą wiarę oraz podtrzymywali grecką kulturę i literaturę. Nie tylko kontynuowano edukację duchowieństwa w monasterach, lecz stały się one „tajnymi szkołami” dla wszystkich Greków pod okupacją turecką. W ten sposób mnisi uchronili chrześcijańskie narody przed asymilacją z Turkami i dzięki temu stali się naturalnymi przywódcami narodowego oporu wobec okupanta. Nie jest przypadkiem, że rewolucja grecka rozpoczęła się w 1821 r. w monasterze Święta Ławra (*Hagia Laura*) na Peloponezie, a metropolita Germanos z Palaios Patras wznosił sztandar rewolucji i błogosławił grecką armię wyzwolenczą.

Wspólnota monastyczna na Świętej Górze Athos. Życie monastyczne istniało na Górze jeszcze przed X w. Na Athosie żyło wielu anachoretów, zwłaszcza w okolicy Ierissos. Pustelnicy mieszkali w celach (gr. *kellia*). Niektóre cele były budowane dla wielu anachoretów. Inni zamieszkiwali domostwa zwane „monasterami”. Dwa takie monastera istniały na Świętej Górze przed X w., a mianowicie Zographou i Xeropotamou.

Monastycyzm cenobityczny, uważany za początek Wielkiej Republiki Mnichów na Świętej Górze, pojawił się w 963 r., kiedy mnich Atanazy Athonita zbudował cenobityczny Monaster Wielka Ławra (*Meghisti Laura*) przy pomocy cesarza Nicefora Fokasa i przy dalszym wsparciu cesarza Jana Tzimiskesa. Gruzini, Rusini, Serbowie, Bułgarzy i Rumuni dołączyli do Greków, by ukształtować panprawosławną wspólnotę — „Republikę Mnichów”.

Każdy z monasterów miał swojego ihumena. Był on, jako wybrany *Protos*, wprowadzany na urząd przez samego cesarza. Idąc za przykładem Wielkiej Ławry, której nadano status autonomiczny, wszystkie monastery uważano za monastery cesarskie, które nie podlegały jurysdykcji Kościoła. Zmieniło się to za czasów cesarza Aleksego I Komnena (1081–1118), który nadał patriarchom prawo nadzorowania monasterów (*Nowela 37*). W ten sposób wszystkie monastery stały się „stauropigiczne” i patriarsze. Patriarcha mianował biskupa Ierissos swoim reprezentantem na Świętej Górze.

Zwiększenie się ilości idiorytmicznych monasterów pod okupacją turecką miało wpływ na Świętą Górę. Monastery zostały pozbawione swoich ihumenów w ciągu XVII w. Zostali oni zastąpieni przez dwóch lub trzech „opiekunów” wybieranych co roku spośród mnichów. Odpowiedzialnego za sprawy dotyczące wszystkich monasterów (gr. *Protos*) zastąpiono czterema „zarządcami” (gr. *Epistatai*), którzy zmieniali się każdego roku. Jednego z nich wybierano na głównego „doradcę” (gr. *Protepistatis*), jako „pierwszego pośród równych”. Republika obecnie składa się z dwudziestu monasterów, które mają swoich przedstawicieli w *Synaxis*. Spotykają się oni dwa razy do roku lub w zależności od potrzeb. Przedstawiciel Wielkiej Ławry przewodniczy *Synaxis*. Podstawą tego jest *Typikon*, ustanowiony w 1783 r. przez patriarchę Konstantynopola Gabriela IV, który ciągle pozostaje normą, regulującą życie athonickiej republiki mnichów.

Monastycyzm prawosławny dzisiaj. Wraz z nawróceniem Słowian w IX i X w. monastycyzm przeniknął również do krajów słowiańskich, gdzie bujnie rozwija się do dzisiaj pomimo komunistycznego ucisku. Wielkie monastery w Rosji — Zagorsk (obecnie Sergiejew Posad), Pustelnia Optino i Wałaam — kontynuują tradycję hezychastyczną. Spośród wielkich mnichów i ojców duchowych, którzy ją krzewili, wystarczy wspomnieć św. Nila Sorskiego (1433–1508), św. Serafima z Sarowa (1759–1833) oraz ojca Jana Kronsztadzkiego (1829–1908), żonatego kapłana. Monastycyzm prężnie rozwija się dzisiaj w Rumunii, Serbii, a nawet w Bułgarii.

Na Athosie dokonuje się imponująca odnowa monastycyzmu.

W kilku monasterach zamieszkali ostatnio młodzi, wykształceni i entuzjastyczni mnisi, którzy zaszczepili na Świętej Górze nowe życie i nową duchowość, bliższą duchowości św. Bazylego Wielkiego. Przykładem może być Monaster Stavronikita. Pod kierunkiem wielkich duchowych ojców, jak ojciec Efrem — ihumen Monasteru Philotheou, ojciec Emilianos — ihumen Monasteru Simonopetra oraz ihumen Vassilios z Monasteru Stavronikita, monastycyzm rozkwita dzisiaj na Świętej Górze zarówno pod względem duchowym, jak i intelektualnym. Obecnie zwyciężył i coraz bardziej się umacnia monastycyzm typu cenobitycznego.

W dzisiejszych czasach ma miejsce odnowa monastyczna prawie na wszystkich prawosławnych ziemiach, jako reakcja na materialnego ducha tak powszechnego we współczesnym społeczeństwie. Do najbardziej aktywnych, oprócz Góry Athos, należą również monasteria greckie: Monaster Longovarda, Nea Makri i Monaster św. Jana na Patmos.

MODLITWA JEZUSOWA

Metropolita Sawa (Hrycuniak)

„Kiedy się modlisz — powiadał jeden z ascetów — musisz milczeć, niechaj modlitwa twoja przemawia za ciebie”. Wydaje się, że najtrudniej jest osiągnąć milczenie podczas modlitwy, a to stanowi jej najistotniejszy element. Milczenie jest zjawiskiem pozytywnym, jest to stan czasowej przerwy w mowie, ukierunkowanie się ku przyszłości, a przede wszystkim słuchanie Kogoś. Hezychasta — człowiek, który osiągnął wewnętrzne milczenie — stawał się tym, kto słuchał. Wsłuchiwał się w głos modlitwy swego serca, uświadamiał sobie, że nie jest to jego własny głos, a głos Kogoś Innego, kto do niego przemawiał.

W celu lepszego zrozumienia prawidłowego stosunku pomiędzy modlitwą i milczeniem przeanalizujemy cztery krótkie definicje. Pierwsza pochodzi ze słownika teologicznego, według którego modlitwa to uroczysta prośba skierowana do Boga; formuła, której używamy w odniesieniu do Boga. Modlitwa pojmowana jest tutaj jako rzeczywistość wyrażona przez słowa, jako akt zwrócenia się do Boga, aby spełnił określoną prośbę. W tym przypadku pominięty zostaje element wewnętrzny modlitwy, a wyeksponowany jej element zewnętrzny.

Autorem drugiej definicji jest św. Teofan Zatwornik (1815–1894). Nauczał on, że „modlitwa jest to nieprzerwane stanie przed Bogiem z umysłem w sercu, tak w dzień jak i w nocy, aż do końca życia”. Tego rodzaju modlitwa nie jest prośbą zwróconą do Boga, lecz aktem, w którym nie ma miejsca na słowa. Nie

jest to chwilowe działanie, ale ustawiczne przebywanie przed Bogiem, które nie ma końca. Modlić się — to trwać przed Bogiem, wstępować w bezpośredni z Nim kontakt. Oznacza to, że wszystkie elementy naszego bytu przeniknięte są świadomością, że jesteśmy w Bogu i On przebywa w nas. W powyższych definicjach modlitwy zwrócono uwagę na fakt czynnego działania człowieka w relacji do Boga.

W osobistym modlitewnym kontakcie nie człowiek, a nade wszystko Bóg przejmując inicjatywę i Jego działanie jest tutaj zasadnicze. Prawdę tę mocno podkreślał św. Grzegorz z Synaju († 1346): „Modlitwa — to jest Bóg. I On dokonuje w ludziach wszystkiego tego, co jest dobre”. Utożsamienie modlitwy z Bogiem to wskazanie, że najważniejsze jest to, czego dokonuje we mnie sam Stwórca. „Już nie ja żyję, ale żyje we mnie Chrystus” (Ga 2,20). Drogę modlitwy wewnętrznej określił jasno św. Jan Chrzyciel w słowach o Mesjaszu: „On ma wzrastać, a ja mam się umniejszać” (J 3,30). W tym sensie modlić się — to milczeć. Ty musisz milczeć, aby modlitwa mówiła od siebie samej, a dokładniej, pozwól — niechaj mówi Bóg. Prawdziwa wewnętrzna modlitwa oznacza przerwanie własnej mowy i wsłuchiwanie się w głos Boga. Boska Liturgia rozpoczyna się słowami, które wygłasza diakon: „Czas działania Pana”. Jest to właściwy stan chrześcijanina w czasie modlitwy, nie tylko takiej, jaką jest Eucharystia, ale podczas każdej innej modlitwy — powszechnej i indywidualnej.

Czwarta definicja modlitwy, pochodząca również z pism św. Grzegorza z Synaju, jeszcze bardziej podkreśla sens działania Boga wewnątrz nas. „Modlitwa — powiada on — jest uzewnętrznieniem Chrztu”. Oczywiście, Bóg w Swym działaniu nie jest ograniczony przez Chrzest; jest On obecny i oddziałuje wśród wszystkich ludzi stworzonych na Jego obraz i podobieństwo. Obraz ten zaciemniony przez grzech został odnowiony i doprowadzony do stanu pierwotnego dzięki sakramentowi Chrztu, w którym działa Jezus Chrystus i Duch Święty. Prawdziwa modlitwa oznacza uzewnętrznienie się w życiu chrześcijanina łaski Ducha Świętego.

Jednym ze sposobów rozpoczęcia duchowej podróży jest wzywianie Imienia Bożego: „Panie Jezu Chryste, zmiłuj się nade mną grzesznym”.

Jasne, że nie jest to jedyny sposób. Bez wolności i wzajemnego zaufania nie ma wzajemnych kontaktów pomiędzy ludźmi. To samo dotyczy modlitwy wewnętrznej. Nie posiadamy niezmiennych kanonów, które można by uważać za niezbędne dla wszystkich, pragnących się modlić; podobnie nie ma mechanicznej techniki cielesnej czy duchowej, przy pomocy której udałoby się „zmusić” Boga, aby objawił Swą obecność. Jego łaskę otrzymujemy jako wolny dar i nie możemy jej zdobyć w sposób automatyczny przy pomocy jakiejś techniki i metody. Spotkanie Boga z człowiekiem w szerokim królestwie serca dokonuje się na wiele różnych sposobów.

W Kościele prawosławnym mamy uduchowionych ludzi, którzy o modlitwie Jezusowej mówią mało, albo zupełnie nic. Jednak modlitwa ta poprzez całe pokolenia wiernych była jedyną drogą prowadzącą do wiecznego szczęścia. I to nie tylko dla chrześcijan prawosławnych. W spotkaniu prawosławia z Zachodem w latach sześćdziesiątych naszego stulecia żaden inny element bogactwa naszego Kościoła nie wzbudził tak wielkiego zainteresowania jak modlitwa Jezusowa i żadna inna książka nie odbiła się tak szerokim echem jak *Szczere opowieści pielgrzyma przedstawione jego ojcu duchownemu (Otkrowiennyje rasskazy strannika duchownomu swojemu otcu — Kazań 1870)*. Dzieło to, doczekało się wielkiego zainteresowania i wydań w kilkunastu językach.

Powstaje pytanie, czym wyjaśnić tak wielkie znaczenie i wpływ modlitwy Jezusowej? Wskazać trzeba na jej cztery zasadnicze momenty: prostotę i elastyczność, celowość i pełnię, moc Imienia oraz duchową dyscyplinę stałego jej odmawiania. Rozpatrzmy je po kolei.

Prostota i elastyczność modlitwy Jezusowej

Wzywanie Imienia Jezusowego jest modlitwą bardzo prostą, dostępną dla każdego chrześcijanina. Jednocześnie prowadzi ona do najgłębszych tajników widzenia (cs. *sozercania*) kontemplacji, medytacji. Do ćwiczenia się w modlitwie Jezusowej niezbędne

jest przewodnictwo „starca” (duchowego przewodnika). Ci, którzy nie mają związku ze starcem, mogą praktykować modlitwę tylko przez pewien okres czasu, początkowo, nie dłużej niż 10–15 minut. Nie jest potrzebna żadna specjalna wiedza na początku praktykowania modlitwy Jezusowej — wystarczy zdecydować się i rozpocząć. W tym celu, abyśmy mogli chodzić, należy zrobić pierwszy krok. Abyśmy mogli pływać, należy rzucić się do wody. Podobnie też jest z wzywaniem Imienia Bożego. „Rozpocznij wymawiać Imię Boże z miłością i ubóstwieniem. Uczyni Je sobie przyjacielem. Nie rozmyślaj, w jaki sposób je wzywasz, myśl tylko o Imieniu. Wypowiadaj, to Imię cicho i spokojnie” — stwierdza św. Symeon Nowy Teolog.

Formuła modlitwy jest łatwa do zapamiętania. Brzmi ona: „Panie Jezu Chryste, Synu Boży, zmiłuj się”. Istnieje również rozszerzona wersja: „Panie Jezu Chryste, Synu Boży, zmiłuj się nade mną, grzesznym”. W drugiej wersji ostatnie słowa mają charakter pokutny.

Elastyczność modlitwy Jezusowej powiązana jest również z warunkami, w jakich jest odmawiana. Praktykować ją można w sposób „swobodny” jak również „określony”. Zależy to od naszej codziennej pracy i jej rozkładu w czasie. Modlitwę Jezusową wymawia się zarówno w momentach, kiedy duchowo jesteśmy zagubieni, jak i wówczas, gdy zajmujemy się sprawami domowymi, idziemy, jedziemy, stoimy w kolejce, w czasie bezsenności. Modlitwa Jezusowa jest wielką pomocą w chwilach napięć, stresów i zmartwienia. Swoboda zachowania się podczas praktykowania modlitwy Jezusowej umożliwi nam ustawiczne wypełnianie zalecenia św. Pawła: „[...] nieustannie się módlcie” (1 Tes 5,17). Czy jest to możliwe, skoro mamy wiele innych obowiązków? Biskup Teofan Zatwornik wskazuje na metodę w swoim powiedzeniu: „Rękoma pracuj, a rozumem i sercem bądź z Bogiem”.

W związku z tym, że praktykując modlitwę Jezusową często wymawiamy Imię Boże bez względu na to, gdzie się znajdujemy, mamy możliwość ciągłego obcowania z naszym Stwórcą. Brat Wawrzyniec — karmelita — był bardziej zjednoczony z Bogiem podczas swoich codziennych zajęć, aniżeli podczas praktyk religijnych.

„Wielką jest pomyłką — mówił — jeżeli uważa się, że czas modlitwy powinien być inny od czasu pracy, mamy bowiem w jednakowy sposób być zjednoczeni z Bogiem przez pracę, w miejscu pracy, jak i przez modlitwę”. Ten „swobodny” sposób praktykowania modlitwy Jezusowej znajduje uzupełnienie w sposobie „określonym”, kiedy całą naszą uwagę kierujemy na wymawianie tej modlitwy z wyłączeniem wszelkiego zewnętrznego działania. I tutaj nie znamy jakichkolwiek określonych przepisów. W praktyce prawosławnej modlitwa Jezusowa odmawiana jest przeważnie w pozycji stojącej lub klęczącej, a w czasie choroby — leżącej. Najlepiej praktykować ją w odosobnieniu, przed ikoną, w półmroku. Pomocne są przy tym pokłony i czotki, które trzymamy w ręku; nie służą nam one do liczenia, lecz sprzyjają skupieniu i wejściu w prawidłowy rytm.

Starzec Sylwan ze Świętej Góry (1866–1938) zwracał także uwagę na ilość i częstotliwość odmawiania modlitwy Jezusowej. Określał stopniowanie modlitwy od 3000 do 6000 i 12 000 razy. Liczba powtórzeń odgrywa ważną rolę, oddziałuje bowiem na wewnętrzny stan człowieka. Starzec oczekuje od swojego ucznia posłuszeństwa i gotowości wykonania jego zaleceń bez jakichkolwiek sprzeciwów. Natomiast biskup Teofan Zatwornik radzi zupełnie coś innego: „[...] nie licz, ile razy wypowiedziałeś modlitwę Jezusową. Troszcz się natomiast o to, by wychodziła ona z twojego serca z życiodajną mocą, jako ze źródła wody żywej. Niszcz w swym sercu wszelką myśl o jej liczbie”.

Modlitwę Jezusową praktykować można w grupach, choć najczęściej odmawiana bywa indywidualnie. Słowa tej modlitwy mogą być wymawiane na głos lub cicho. W wymawianiu ich nie może być czegokolwiek sztucznego. Starzec Parteniusz z Kijowa utożsamiał wypowiadanie słów modlitwy Jezusowej z rytmem bicia źródlanej wody. Stąd wniosek, że modlitewne przyzywanie Imienia jest dostępne dla wszystkich. Każdy z nas może je praktykować na każdym miejscu i o każdej porze. Dostępna jest ona dla początkującego i dojrzałego duchowo — pustelnika czy mieszkańca miasta, w zupełnej ciszy i pośród gwaru.

Treść modlitwy Jezusowej

Teologicznie udokumentowano, że modlitwa Jezusowa zawiera w sobie „całą naukę Ewangelii”, jest „Ewangelią w skrócie”. W tej krótkiej formule modlitewnej kryją się dwie zasadnicze prawdy wiary chrześcijańskiej — o Wcieleniu Jezusa Chrystusa i Przenajświętszej Trójcy. Na początku jest w niej mowa o dwóch naturach w Chrystusie jako Bogoczłowieku. Jezus jest wzywany imieniem ludzkim, które otrzymał od Swojej Matki Maryi po narodzeniu się w Betlejem. Następnie jest odniesienie do Jego Boskiej natury — nazywa się Go bowiem Panem i Synem Bożym. Modlitwa Jezusowa zawiera w sobie Imiona trzech Osób Trójcy Świętej. Chociaż skierowana jest do Drugiej Osoby — Jezusa Chrystusa — wskazuje na Boga Ojca; Chrystus bowiem nazwany jest tu Synem Bożym. Duch Święty także jest obecny w modlitwie, gdyż nikt nie może wzywać Pana Jezusa inaczej, jak tylko w Duchu Świętym (por. 1 Kor 12,3). Można więc stwierdzić, że modlitwa Jezusowa zawiera w sobie naukę chrystologiczną i trynitarną.

W Modlitwie Jezusowej odnajdujemy dwa bardzo ważne momenty chrześcijańskiej ascezy: moment „theosis” — przeobóstwienia, tj. patrzenia ku górze, ku chwale Boga i wznoszenia się do Niego na skrzydłach miłości, oraz moment pokutny — świadomość swej niegodziwości i grzeszności. Dzięki temu trwanie w modlitwie Jezusowej umożliwia zarazem wzlot i zstępowanie ku rzeczywistości. W pierwszej części tej modlitwy wnosimy się ku Bogu: „Panie Jezu Chryste, Synu Boży”, zaś w drugiej części zniżamy się do postawy pokory: „zmiłuj się nade mną grzesznym”. „Ci, którzy doświadczyli darów Ducha Świętego, zdolni są przeżyć dwie zasadnicze prawdy, a mianowicie — w tym samym czasie doznawać radości i pocieszenia oraz strachu i bojaźni” nauczał św. Makary Wielki. Taka jest wewnętrzna dialektyka modlitwy Jezusowej.

Moc Imienia

„Imię Syna Bożego jest tak wielkie i bezgraniczne, że zawiera w obie cały wszechświat” — czytamy w *Pasterzu Hermasa*. Skoro powyższe słowa są prawdą, to nigdy nie będziemy w stanie zrozumieć znaczenia Modlitwy Jezusowej w duchowości prawosławia, jeżeli nie odczujemy wewnętrznej mocy w samym Imieniu Boga. Modlitwa Jezusowa jest owocniejsza aniżeli inne wezwania modlitewne właśnie dlatego, że zawiera Imię Boże.

W Starym Testamencie i wielu kulturach świata zauważyć można rzeczywiste utożsamienie duszy człowieka z jego imieniem. Cała osobowość człowieka oraz jego wszystkie właściwości i energie zawarte są w imieniu, jakie nosi. Poznanie czyjegoś imienia jest równoznaczne z posiadaniem w swej świadomości jego charakteru, zachowania się, a nierzadko wiąże się ze sprawowaniem nad nim kontroli. Z tego powodu tajemniczy głos nad brodem Jabboku pyta o imię (por. Rdz 32,28–29). Podobny pogląd wyrażony jest w odpowiedzi anioła Manoachowi: „Dlaczegoż to pytasz o moje imię? Jest ono tajemne” (Sdz 13,18). Zmiana imienia oznacza zmianę w życiu człowieka, np. Abram na Abraham (por. Rdz 17,5), Jakub zostaje Izraelem (por. Rdz 32,28–29), a Szaweł otrzymuje imię Paweł (por. Dz 13,9). Również mnich przy składaniu ślubów zakonnych otrzymuje nowe imię. Nie sam je wybiera, ale zostaje mu ono nadane przez przełożonego, co oznacza zasadniczą odnowę, poprzez którą przechodzi.

W tradycji żydowskiej czynić cokolwiek w imię drugiego człowieka, wzywać jego imię jest traktowane jako akt o wielkim znaczeniu. Wzywać imię określonej jednostki oznacza czynić ją obecną. Imię ożywia, kiedy je ktoś wymawia. Imię łączy się z duszą, którą oznacza; dlatego tak wielkie znaczenie posiada wymawianie imienia. Prawda ta w jeszcze w większym stopniu odnosi się do Imienia Bożego. Moc i chwała Boża są obecne i aktualne w Jego Imieniu. Imię Boże jest zawsze z nami. Właśnie taki jest sens Imienia Emmanuel — „Bóg z nami”. Uważnie i świadomie wzywać Imię Boże oznacza być w Jego obecności,

otworzyć się na przyjęcie Jego energii, przynieść siebie jako narzędzie i żywą ofiarę w Jego ręce. Uświadomienie sobie wielkości Imienia Bożego w późniejszym judaizmie było tak wielkie, iż tetragramu (czterech liter Imienia Bożego) nie wymawiano na głos. Imię Najwyższego uważano za coś strasznego. Takie rozumienie Imienia Bożego przechodzi ze Starego do Nowego Testamentu. Szatan był wypędzony mocą Imienia Jezusa. W Imię Jezusa uzdrawiani byli ludzie, bowiem Imię Jego jest mocą. Potwierdzają to teksty Pisma Świętego. W Modlitwie Pańskiej wypowiadamy słowa: „[. . .] święć się Imię Twoje”. Chrystus na Ostatniej Wieczerzy pozostawił obietnicę: „O cokolwiek prosicie Ojca w Imię moje, da wam (J 16,23). Św. Piotr głosił, iż zbawienie zawarte jest w „Imieniu Jezusa Chrystusa” (Dz 4,10). „Nie ma bowiem poza Nim zbawienia, gdyż na świecie nie ma innego imienia danego ludziom, dzięki któremu moglibyśmy być zbawieni” (Dz 4,12). W hymnie św. Pawła o Chrystusie czytamy: „Dlatego też Bóg wywyższył Go ponad wszystko i darował Mu Imię, które jest ponad wszelkie imię, aby na Imię Jezusa zgięło się każde kolano w niebie, na ziemi i pod ziemią, i aby wszelki język wyznawał, że Jezus Chrystus jest Panem ku chwale Boga Ojca” (Flp 2,9–11). Z Apokalipsy dowiadujemy się o nowym tajemniczym imieniu, którego nikt nie zna, tylko ten, kto je otrzymuje (por. Ap 2,17).

Teksty biblijne potwierdzające znaczenie czci Imienia Bożego są niezmiernie ważne dla zrozumienia istoty i treści Modlitwy Jezusowej. Imię Boże powiązane jest treściowo z Jego Osobą (Hipostazą). Stąd też wzywianie Najświętszego Imienia ma charakter sakramentalny, służąc jako rzeczywisty znak Jego niewidzialnej obecności i działania. Dla człowieka wiary dzisiaj, tak jak w czasach apostołskich, Imię Jezusa jest mocą. Dwóch starców z IV w., a mianowicie św. Barsabas i św. Jan nauczało, że „Pamięć o Imieniu Bożym całkowicie niszczy wszelkie zło”. Odpędzajcie swoich nieprzyjaciół Imieniem Jezusa — zachęca św. Jan Klimak — poza Nim nie ma bowiem mocniejszej broni, ani na niebie, ani na ziemi.

Imię jest mocą, ale samym mechanicznym jego wyznawaniem niczego nie osiągniemy. Modlitwa Jezusowa nie jest jakimś magicznym aktem. Podobnie jak w każdym sakramencie, tak i w odniesieniu

do człowieka — członka Kościoła — wymagana jest współpraca z Bogiem poprzez aktywną wiarę i wysiłki ascetyczne (cs. *podwigi*).

Jesteśmy powołani, aby wzywać Imię Jezusa w napięciu ducha, sercem wnikając w treść słów modlitwy, świadomi, kim jest Ten, ku któremu się zwracamy i którego głos słyszymy w naszych sercach. Tego rodzaju aktywna modlitwa nigdy nie jest łatwa w stadium początkowym, dlatego Ojcowie Kościoła słusznie określają ją jako utajone męczeństwo. Św. Grzegorz Synaita często nauczał o „aktywności w pracy” niezbędnej do tego, by iść drogą Imienia. Nie jest to łatwa droga, więc ten, kto na nią wstępuje, powinien być ciągle aktywny. „Spotkać was może pokusa pojawiająca się podczas wewnętrznej modlitwy umysłu, aby przerwać wasze trwanie w Bogu. Będą was bolały ramiona, będziecie odczuwać ból głowy — przestrzegaj św. Grzegorz Palamas — ale wytrwajcie i szukajcie z zapałem Pana w sercu waszym”. Tylko dzięki żarliwej wierze i cierpliwości odkryjemy i odczujemy prawdziwą moc Imienia.

Zjednoczenie z Bogiem w modlitwie Jezusowej

Przy naszym pierwszym poważnym podejściu do praktykowania modlitwy Jezusowej powinniśmy sobie uświadomić własną pustkę, rozbicie i brak wewnętrznej jedności. Z jednej strony stoimy przed Bogiem, z drugiej zaś nasze myśli nie dają nam spokoju. Odczuwać obecność Bożą to znaczy być tam, gdzie znajduje się nasz Stwórca. Jednak nie zawsze jesteśmy zdolni kontrolować swój umysł tak, aby on wędrował w kierunku Pana. Ten brak wewnętrznej jedności jest jednym z najcięższych skutków grzechu pierwotnego. Bardzo ważna jest koncentracja na jednej określonej rzeczywistości. Skoro nie jest to łatwe w sprawach zewnętrznych, to tym trudniejsze jest w sprawach życia wewnętrznego, a szczególnie w praktyce modlitewnej.

Cóż więc należy czynić? W jaki sposób nauczyć się życia w pełnej duchowej jedności, skoncentrowanego na terażniejszości, a zarazem zanurzonego w wiecznym **teraz**? Pomaga nam w tej

pracy modlitwa Jezusowa. Wzywianie Imienia Bożego rozprasza roztargnienie, pomaga w koncentracji umysłu. Święci Ojcowie, a szczególnie św. Jan Klimak, odróżniają dwa sposoby, które pomagają w opanowaniu swoich myśli. Pierwszy sposób adresowany jest do doskonałych *podwizników*. Mogą oni bezpośrednio walczyć ze swoimi myślami. Natomiast dla większości z nas sposób ten jest trudny i niezrozumiały. Przeto nasza duchowa strategia powinna być innego rodzaju. Zamiast pracy polegającej na walce ze złem skierujemy swe myśli w stronę dobra. „Umysł nie może być bezowocny, jego działaniem powinno być ciągle przyzywanie Pana Jezusa” (św. Marek Mnich). „Najsłodsza pamięć o Bogu, tj. Jezusie — nauczał Filoteusz z Synaju — zwykle niszczy wszelkie powaby myśli, różnego rodzaju pokusy, słowa, marzenia, mroczne wyobrażenia [...], to wszystko, czym stara się pochłonąć naszą duszę niszczący wróg”. Lepiej więc zamiast stałej walki ze swoimi myślami po prostu skierować je w stronę mocy Bożej, która oddziałuje poprzez Imię Bogocześnika. Św. Ewargiusz z Pontu († 399) pisał: „Modlitwa jest to pozostawienie [jak najdalej od siebie] wszystkich myśli”. A „pozostawienie myśli” polega na ciągłym odrzucaniu myśli złych i zastąpienie ich przez myśli o Chrystusie. Modlitwa Jezusowa to nie tylko rozmyślanie o określonych wydarzeniach z życia Chrystusa opisanych w Ewangelii; jest ona zarazem wnikaniem w wewnętrzne prawdy teologiczne np. w znaczenie terminu „współistotny”. W tym względzie Modlitwę Jezusową należy wyraźnie odróżniać od metody dyskursywnej, tak popularnej na Zachodzie, szczególnie w okresie Kontrreformacji, która była typowa dla Ignacego Loyoli, Franciszka Salezego i innych.

Wzywając Imię „Jezus” nie należy stwarzać za wszelką cenę w swej świadomości, wizualnego obrazu Chrystusa. Jest to jedna z przyczyn, dla której modlitwę powinniśmy wypowiadać w półmroku, z oczyma wpatrzonymi w ikonę. „Niechaj twój umysł będzie wolny od boju — głosił św. Grzegorz z Synaju — broń się przed fantazjami podczas modlitwy, gdyż inaczej możesz stać się fantastą, zamiast hezychastą”. „Módl się tak, abyś nie popadł w pychę za sprawą modlitwy” — upomina św. Nil Sorski († 1508). Natomiast biskup Teofan Zatwornik zaleca: „Kiedy modlisz się,

nie dopuszczaj, aby jakikolwiek obraz zjawił się pomiędzy tobą a Panem". „Najważniejsze w twoim życiu jest, abyś przebywał w Bogu, tzn. abyś posiadał przekonanie, że On wszystko widzi i przebywa w Tobie znając Ciebie bardziej, aniżeli ty znasz siebie. Świadomość oka Bożego, które patrzy wewnątrz ciebie, powinna zawsze cechować każdego z nas". Jeżeli będziemy wzywać Imię Boże, odczuwając obecność naszego Pana, przekonamy się, że modlitwa Jezusowa posiada moc, ześrodkowuje i jednoczy wszystkie moce naszego ducha.

Uwewnętrznianie modlitwy Jezusowej

Ustawiczne wzywanie Imienia Bożego sprawia, że modlitwa schodzi coraz głębiej w naszą istotę. Staje się modlitwą całego człowieka, której słowa i treść całkowicie pokrywają się z tym, kto je wypowiada. W obrazowy sposób opisał to Paul Evdokimov (1901–1970): „W katakumbach najbardziej rozpowszechnionym obrazem była figura modlącej się niewiasty, «oranty», reprezentującej jedyną prawdziwą postawę duszy ludzkiej. Nie wystarczy **posiadać** modlitwę, należy **stać się, być** modlitwą, urabiać siebie na kształt modlitwy, przemieniać świat w świątynię uwielbienia, w liturgię kosmiczną". Należy dążyć do tego, by być wcieleniem modlitwy. Całe nasze życie, wszelkie nasze kroki, działania powinny być dążeniem do przebóstwienia. W ofierze składać należy nie tylko to, co posiadamy, ale to, kim jesteśmy. Wartościowym nie jest człowiek przestrzegający modlitwy według określonych przepisów, z większą lub mniejszą dokładnością, lecz człowiek, który jest modlitwą. Tego typu modlitwę określamy jako „modlitwę serca”. Imię Boże wzywamy przy pomocy języka. W tym samym czasie, siłą woli, ukierunkowujemy swój umysł na sens i znaczenie tego, co wypowiada język. Z upływem czasu — przy pomocy Bożej — modlitwa nasza coraz bardziej staje się aktem wewnętrznym. Udział umysłu jest coraz ważniejszy, a samo wypowiedanie dźwięków ma coraz mniejsze znaczenie. Może dojść do tego, że wypowiedanie Modlitwy Jezusowej zakończy się na poziomie

słów, a przejdzie w mistyczny sposób do umysłu. Jest to znakiem, że przeszliśmy ze stopnia pierwszego naszej modlitwy do stopnia drugiego. Wędrowka w głębię wewnętrzną człowieka nie jest jednak zakończona. Człowiek jest bytem, który oprócz umysłu posiada też uczucia, wolę i miłość oraz wszystko, co składa się na jego osobowość. Wszystkie te sfery człowieka, w swoisty sposób, uczestniczą w modlitwie, gdyż cały człowiek wezwany jest, aby brać udział w przeobstwieciu. Zatem wezwani jesteśmy ku wstępowaniu z poziomu drugiego na poziom trzeci: od „modlitwy umysłu” ku „modlitwie serca”. „Serce” w tym przypadku rozumieć należy w sensie biblijnym, a nie współczesnym — jako rzeczywistość, która skupia w sobie wszystkie elementy osobowości człowieka. Serce jest głównym organem bytu ludzkiego. Borys Wyszestawcew twierdził, że „serce jest centrum absolutnym”. W takim ujęciu, jest ono czymś o wiele większym, stanowi zewnętrzny symbol nieograniczonych duchowych elementów człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Boże.

W celu ukończenia wewnętrznej wędrowki i odkrycia sensu prawdziwej modlitwy niezbędne jest zstąpienie w to „absolutne centrum”. Dokonuje się to poprzez przejście od rozumu do serca. Zasadnicze jest połączenie „modlitwy umysłu i serca”. Modlitwa serca jest powrotem do Raju — do stanu przed upadkiem człowieka. Oznacza to wejście w doświadczenie rzeczywistości eschatologicznej — w przedsmak przyszłego wieku, w coś, co w dzisiejszym świecie nie jest nigdy w całości zrealizowane. W wewnętrznym wychowaniu własnego serca człowiek odnajduje bazę swojego bytu i tutaj przekracza mistyczną granicę pomiędzy światem stworzonym i niestworzonym. „Wewnątrz serca pojawia się bezgraniczna głębia, w której jest Bóg z aniołami; tam jest światłość i życie, Królestwo i apostołowie, tam jest miasto niebiańskie i skarbnica łaski; tam jest wszystko” — pisał św. Makary Wielki.

Modlitwa Jezusowa, w tym sensie, oznacza punkt, w którym „moja” działalność, „moja” modlitwa łączy się z działaniem kogoś Innego we mnie i staje się widoczna na zewnątrz. Taka modlitwa nie jest tylko modlitwą skierowaną do Jezusa Chrystusa, ale modlitwą samego Jezusa Chrystusa. Ten piękny etap przechodzenia

od modlitwy „pracy” w modlitwę, która „rozwija się sama z siebie” — opisany został w dziele *Szczerze opowieści pielgrzyma przedstawione jego ojcu duchownemu*. Jest to szczególny dar Boga, który otrzymuje człowiek w momencie, kiedy Bóg i człowiek tego pragną. Droga do Królestwa Bożego otwarta jest dla wszystkich i wszyscy ją mogą odnaleźć.

Praktyka wchodzenia w modlitwę Jezusową

Obecnie rozpatrzmy zagadnienie, które wywołuje wiele dyskusji. Dotyczy ono pozycji ciała podczas modlitwy Jezusowej. Kontrowersje w tej kwestii spowodowały, że mylnie wyjaśniano naukę hezychastów.

Serce, jak to już stwierdziliśmy wyżej, jest głównym organem człowieka — ześrodkowaniem ducha i materii, jego struktury fizycznej i psychicznej oraz konstrukcji duchowej. Z uwagi na ten podwójny charakter serca: widzialny i niewidzialny — modlitwa serca jest modlitwą ciała i duszy. Trzeba jednak wiedzieć, że dopiero wówczas jest prawdziwą modlitwą człowieka, gdy ogarnie jego ciało. Według nauki biblijnej człowiek jest psycho-fizyczną całością składającą się z duszy i ciała. Ciało to nie tylko przeszkoda, którą należy opanować. Nie jest też materią, którą można ignorować. Ciało powinno odegrać pozytywną rolę w duchowym życiu człowieka. Jest ono obdarowane energiami, z których korzystać można w praktykach modlitewnych. Szczególnie odnosi się to do modlitwy Jezusowej, poprzez którą mamy szczególną więź z Wcielonym Bogiem. Jezus Chrystus poprzez Wcielenie przyjął nie tylko ludzki umysł i wolę, ale także i ludzkie ciało. W ten sposób ze Swego ciała uczynił niewyczerpane źródło uświęcenia. W jaki sposób nasze ciało, które Bogoczłowiek uczynił świątynią Ducha Świętego, uczestniczyć może we wzywaniu Imienia Bożego, dokonującego się w modlitwie umysłu i serca?

Hezychasći w celu uzdolnienia ciała do uczestniczenia w modlitwie rozwinęli specjalną „technikę ciała”. Wiedzieli oni, że każdy stan psychiczny oddziałuje na ciało. W zależności od naszego stanu wewnętrznego stajemy się bądź gorącymi, bądź chłodnymi.

Wszelka fizyczna zmiana wpływa na nasze życie psychiczne. Jeśli nauczymy się kontrolować i właściwie ukierunkowywać naszą działalność psychiczną i cielesną, wówczas staniemy się bardziej aktywni wewnętrznie i będziemy w stanie skoncentrować się podczas modlitwy. Jest to zasadniczy początek metody hezychastów. Praktykowana przez nich technika posiada trzy zasadnicze kierunki:

I. Stan wewnętrzny ciała. Św. Grzegorz z Synaju zaleca, aby podczas modlitwy siedzieć na niskim stołeczku o wysokości 20 cm. Głowa i ramiona powinny być opuszczone, oczy ukierunkowane w stronę serca. Oczywiście taka postawa po pewnym czasie staje się uciążliwa. Z tego względu należy skorzystać z innych znanych praktyk w tej dziedzinie.

Dużą rolę przy praktykowaniu modlitwy Jezusowej odgrywa oddech, który powinien włączyć się jednocześnie w rytm modlitwy. Pierwszą część modlitwy: „Panie Jezu Chryste, Synu Boży” wymawiać należy podczas wdechu, zaś drugą: „zmiłuj się nade mną grzesznym” w czasie wydechu. Modlitwa może być wymawiana w rytmie bicia serca.

II. Wewnętrzna dyscyplina. Podobnie jak w ćwiczeniach jogi początkujący uczy się ukierunkować swą myśl na określone części ciała, tak samo hezychasty kierują swe myśli w granice serca. W tego rodzaju aktywności potrzebny jest ojciec duchowny — nauczyciel. Brak kontroli w tej szczególnej praktyce modlitewnej może mieć niekorzystny wpływ na zdrowie i równowagę psychiczną. Z tego względu niezmiernie istotne jest posiadanie ojca duchownego, który pomoże w trudnościach napotykanym na drodze modlitwy Jezusowej. Jeśli osobie początkującej nie uda się znaleźć odpowiedniego przewodnika, to zaleca się, by powtarzała modlitwę Jezusową bez koncentracji na rytmie bicia serca i oddechu. Wówczas słowa modlitwy po pewnym czasie, spontanicznie, wejdą w rytm bicia serca. Gdyby to nie nastąpiło, to też nie ma powodu do obaw. Należy spokojnie kontynuować pracę nad modlitwą umysłu.

Należy podkreślić, że pozycja ciała nie jest najważniejsza; ma ona jedynie wspomagać osiągnięcie zjednoczenia z Bogiem. Św. Grzegorz Palamas nauczał, iż opanowanie i odpowiednia pozycja ciała potrzebna jest tylko początkującym. Za najważniejsze

w praktykowaniu modlitwy Jezusowej uważał wewnętrzną kontrolę ducha i wzywaniem Imienia Jezusa Chrystusa.

III. Częstotliwość wymawiania Imienia Jezusowego. Biskup Ignacy Branczaninow zaleca, aby Imię Jezusa wymawiać sto razy. Przy tym należy wiedzieć, że w modlitwie Jezusowej nie tyle częstotliwość wymawiania Imienia, pozycja ciała, rytm oddychania są najważniejsze, lecz **ustawiczna** świadomość, do Kogo się zwracamy. To właśnie stała świadomość, że słowa nasze skierowane są ku Wcielonemu Zbawicielowi Jezusowi Chrystusowi — Synowi Bożemu i Najświętszej Bogarodzicy — ma decydujące znaczenie na drodze naszego jednoczenia się z Bogiem.

Koniec wędrówki

Celem modlitwy Jezusowej, podobnie jak wszystkich innych modlitw chrześcijańskich, jest jej połączenie się z modlitwą Jezusa Chrystusa jako arcykapłana, ciągle działającego w nas. Najważniejsze jest to, aby życie nasze połączone zostało z Jego życiem, a nasze wznoszenie połączyło się z życiem Ducha Świętego utrzymującego wszechświat. Cel modlitwy Święci Ojcowie określają jako: „przebóstwienie człowieka”, „upodobnienie się człowieka do Boga”. Sergiusz Bułgakow głosił: „Imię Jezusa, obecne w sercu ludzkim, nadaje mu moc przebóstwienia”. Słowa te bezpośrednio nawiązują do nauczania św. Atanazego Wielkiego: „Logos stał się człowiekiem, abyśmy my stali się Bogiem”.

Modlitwa Jezusowa skierowana ku Wcielonemu Logosowi jest środkiem, przy pomocy którego realizujemy nasze przebóstwienie. Człowiek otrzymuje prawdziwe „bogopodobieństwo”, możliwość upodobnienia się do Boga. Modlitwa Jezusowa jednoczy nas z Chrystusem; przyczynia się do tego, aby Trójca Święta zamieszkała w nas i abyśmy mogli uczestniczyć w „perychorezie” trzech Hipostaz Bożych. Za sprawą coraz głębszego przenikania w nas tej modlitwy wchodzimy w bezpośredni krąg miłości, która ciągle ma miejsce pomiędzy Ojcem, Synem i Duchem Świętym. Miłość tę św. Izaak Syryjczyk opisuje w sposób następujący: „Miłość jest

Królestwem, o którym mówił Pan nasz w sposób symboliczny, wtedy gdy uczniom Swoim obiecał, iż będą spożywali w Jego Królestwie: «Wy będziecie jeść i pić za stołem Mojego Królestwa». Tym pokarmem jest miłość. Kiedy osiągniemy miłość, osiągniemy i Boga, a wówczas droga nasza osiągnęła swój cel. Doszliśmy do miejsca, w którym jest Bóg Ojciec z Synem i Duchem Świętym”.

W tradycji hezychastycznej tajemnicę przebóstwienia poprzedzał zewnętrzny stan doświadczenia Bożego światła. Światło, które święci widzieli podczas modlitwy, było światłem rzeczywistym, a nie symbolicznym. Było i jest to światło Boże, nie stworzone, pochodzące od Chrystusa, które jaśniało w czasie Jego Przemienienia. To samo światło będzie oświecało wszechświat podczas Jego powtórnego przyjścia. Do widzenia chwały Bożej możemy przybliżyć się poprzez wzywanie Imienia Bożego. Dzięki Modlitwie Jezusowej możemy już dziś zobaczyć, że światło Przemienienia przenika każdy krok naszego życia. Anonimowy autor dzieła *Szczere opowieści pielgrzyma przedstawione jego ojcu duchownemu* opisuje dwojakie oddziaływanie modlitwy Jezusowej. Po pierwsze, przemienia ona jego stosunek wobec świata materialnego, który go otacza. Świat ten postrzega jako święte misterium obecności Bożej. Pisze on: „W tym czasie, gdy zaczynałem modlić się sercem, wszystko co mnie otaczało widziałem w jakiejś zadziwiającej postaci: drzewa, trawy, ptaki, ziemię, powietrze, światło. Wszystko to jakby mówiło mi, że istnieje właśnie dla ludzi, świadczy o Bożej miłości do człowieka, modli się i wyśpiewuje chwałę Boga. Zrozumiałem wtedy, co nazywane jest w *Dobrotolubiju* «znajomością mowy stworzenia» i zobaczyłem, w jaki sposób można rozmawiać z Bożymi stworzeniami”. „[...] czułem płomienną miłość do Jezusa i do całego Bożego stworzenia”. Po drugie, modlitwa Jezusowa zmienia stosunek autora nie tylko do stworzeń i świata materialnego, ale również do innych ludzi. „Ponownie rozpocząłem swą wędrówkę. Obecnie jednak nie szedłem tak jak przedtem, pełen troski. Wzywanie Imienia przyniosło mi radość na tej drodze. Wszyscy, których spotkałem, byli wobec mnie uprzejmi, tak jakby mnie kochali. Jeśli ktokolwiek wyrządzi mi krzywdę, to powinienem pomyśleć, jak słodką jest modlitwa Jezusowa. Krzywda i gniew przeminą, a ja

wszystko zapomnę”.

Modlitwa Jezusowa pomaga nam dostrzegać Chrystusa we wszystkich ludziach, a ludzi w Chrystusie. Modlitwa Jezusowa nie neguje świata, lecz go przemienia. Nie odrzuca stworzenia Bożego, ale potwierdza wartość świata oraz wielkie znaczenie każdej istoty, gdyż pochodzi od Boga.

Nadieżda Gorodecky pisała: „Imię Jezusa możemy przyzywać na ludzi, książki, kwiaty, na wszystko co spotykamy, widzimy, myślimy. Imię Jezusa może być tajemniczym kluczem do całego stworzenia, narzędziem, przy pomocy którego przynosimy wszystko za wszystkich, jako ukrytą ofiarę Bogu. Jest to pieczęć Boża w tym świecie. W jedności z arcykapłanem Jezusem Chrystusem modlimy się do Ducha Świętego: «Spraw, aby modlitwa moja była świętym misterium»”.

Modlitwa — to działanie. Modlić się — to być uczniem. Stwierdzenia te w szczególny sposób odnoszą się do modlitwy Jezusowej. Jej znaczenie podkreśla się w czasie składania ślubów zakonnych. Posiada ona jednak taką samą moc i znaczenie również dla laików: małżonków, lekarzy, kierowców itp. Wzywanie Imienia Bożego wprowadza każdego chrześcijanina w głębię jego pracy, dzięki czemu staje się ona korzystniejszą i owocniejszą. Modlitwa Jezusowa uzdalnia do „życia dla drugich”. Poprzez nią chrześcijanin staje się narzędziem pokoju Bożego i dynamicznym pośrednikiem pomiędzy Bogiem i ludźmi.

PRACA I MODLITWA

Abp Jeremiasz (Anchimiuk)

1. Problem definicji pracy

W słownikach i encyklopediach znajdujemy różne definicje pracy. Najszerszą z nich jest określenie tym mianem wszelkiej działalności człowieka. Niektóre encyklopedie stosują termin „praca” do określenia działalności skierowanej na zapewnienie dóbr materialnych, służących zaspokojeniu potrzeb człowieka. Czasami mówi się o pracy jako działalności zmierzającej najpierw do dostosowania się do środowiska naturalnego i społecznego, a później do uzyskania wpływu na to środowisko oraz, w miarę możliwości, do kształtowania środowiska. W tym sensie pracą jest zbieranie jagód, łowienie ryb, polowanie, uprawa roli, hodowla zwierząt, uprawianie rzemiosła, praca w fabryce. W ramach tej definicji nie zmieści się już — na przykład — gra na skrzypcach lub pisanie wierszy, a także wszelka inna działalność nie związana bezpośrednio z zaspokojeniem potrzeb materialnych. Należałoby zatem stwierdzić, iż takie definicje pracy z punktu widzenia poety lub muzyka są nie do utrzymania. W tym miejscu warto też dodać, że pojmowanie pracy jako działalności związanej z dostosowaniem się do środowiska oraz z uzyskaniem dóbr materialnych prowadzi do uprzedmiotowienia pracy.

W historii pracy ludzkiej elementem przełomowym stała się specjalizacja, wynikła na skutek rozwoju rzemiosła i przemysłu, a której najdobitniejszym wyrazem jest pojawienie się maszyny

i konieczność posiadania umiejętności jej obsługi. Wiedza i umiejętność zaczęła decydować o jakości oraz o końcowym efekcie pracy. Wymogi rynku, czyli zapotrzebowania i oferty spowodowały, że praca stała się towarem, który podlega takim samym prawom rynku jak kawał sukna czy kilogram kartofli. Uprzedmiotowanie pracy w sposób nieunikniony prowadzi również do uprzedmiotowienia człowieka. Niewolnictwo w różnych formach jest elementem nieodłącznym prawie każdego systemu społecznego i politycznego. Stosunek do pracy wyraża się w strukturze społeczeństwa i państwa. Nie jest dziełem przypadku, że dwa najstraszliwsze systemy totalitarne, hitleryzm i stalinizm, opierały się na pracy niewolniczej milionów ludzi. Hasło „Arbeit macht frei” na bramie obozu koncentracyjnego w Oświęcimiu powinno być przestrożą przed uprzedmiotowieniem pracy. Prowadzi ono bowiem w sposób nieunikniony do uprzedmiotowienia człowieka.

O. Sergiusz Bułgakow — jeden z najciekawszych i najbardziej kontrowersyjnych teologów XX w. — uważał, że praca jest „żywą więzią między podmiotem a przedmiotem, jest mostem, który wyprowadza „ja” człowieka z jego wnętrza i wprowadza do świata innych, realnie istniejących bytów. Praca wiąże człowieka z tym światem. Jest uobecnieniem człowieka, obiektywizacją człowieka na zewnątrz i w związku z tym obiektywizacją świata”. Uważa on, że praca jest twórczą działalnością człowieka, która przewycięża podział na podmiot i przedmiot. Dzięki pracy niknie przeciwstawienie istnienia człowieka istnieniu świata, zniesiony zostaje dualizm bytu. W wyniku pracy powstaje żywa jedność podmiotu i przedmiotu, człowieka i otaczającego go świata. Oznacza to również przewyciężenie podziału na świat istot żywych i martwą materię. Taki stosunek człowieka do świata jest — według o. S. Bułgakowa — wzorowany na stosunku Boga do świata i tajemnicy życia wewnątrz Trójcy Świętej.

Różnica między pierwszą grupą określeń pracy a poglądami o. S. Bułgakowa wynika z różnych punktów wyjścia. Słowniki i encyklopedie zawierają najczęściej poglądy oparte na obserwacji życia człowieka i świata. Wychodzą z faktów empirycznych. O. S. Bułgakow uwzględnia te fakty. Sięga jednak do ich głębokiej

analizy filozoficznej i społeczno-politycznej. Cytowane wyżej jego określenie pracy pochodzi z książki na temat filozofii ekonomii. Ponad połowę treści tej książki zajmuje analiza poglądów Fichtego, Kanta, Schellinga, Hegla, Smitha, Leibniza, filozofów i teoretyków ekonomii oraz polemika z tymi poglądami. Fundamentem myśli jest dla Bułgakowa Pismo Św. i Tradycja Kościoła prawosławnego — wyrażona w dziełach Ojców Kościoła, tekstach liturgicznych oraz całokształcie praktyki życia kościelnego.

2. Praca w świetle Biblii

Nowy Testament używa kilku słów, które na język polski są przekładane jako „praca”. Najczęściej wymienianymi pojęciami są *ergon* (czasownik — *ergazomai*), *kopos* (czasownik — *kopiao*), *poiema* (czasownik — *poieo*), *praksis* (czasownik — *prasso*). W starożytnym języku greckim słowo *ergazestai* oznaczało przede wszystkim zdolność do działania — w przeciwieństwie do lenistwa (gr. *aergia*, *argia*). Było też używane do oznaczenia wszelkiej działalności człowieka, do określenia pracy na roli, działalności rzemieślniczej, handlowej, do żeglugi i rybołówstwa, również do budownictwa i tworzenia dzieł sztuki. Pracą (gr. *ergon*) była także działalność na rzecz dobra społecznego i bohaterские czyny wojenne. Praca była podstawą i sensem życia. Te znaczenia pojęcia „praca” można znaleźć również w księgach Starego Testamentu. Wydaje się zarazem, że księgi te zawierają trzy aspekty pracy, których nie znajdziemy w myśli greckiej, a które trzeba szczególnie podkreślić.

Jest to, po pierwsze, pochodzenie pracy. Praca człowieka jest ugruntowana na przykazaniu Bożym (por. Rdz 1,28). Jest konsekwencją miejsca człowieka w stworzonym świecie. Miejsce to dał człowiekowi Bóg. Bóg błogosławił działalność człowieka w świecie. Warto zwrócić uwagę na czas pracy człowieka. Czasem działalności człowieka jest dzień siódmy, dzień odpoczynku Boga. Dzień ten trwa od Raju aż do paruzji. Bóg ustanawia człowieka Panem świata. Według księgi proroka Izajasza (28,26) Bóg nauczył człowieka uprawy roli. Księga Rodzaju zaś pozwala wysnuć

wniosek, iż twórczość kulturalna i rzemiosło mieszczą się również w Bożych planach życia świata (por. Rdz 4,20–22).

Drugim ważnym aspektem starotestamentowego pojmowania pracy jest myśl, iż wydarzenia historyczne, wydarzenia historii ludzkości, szczególnie zaś historii Izraela są dziełami Bożymi (por. Wj 34,10; Pwt 3,24; Joz 24,31; Sdz 2,7,10; Ps 66,3.5; Ps 77,12; Ps 78,4.42). Mielibyśmy zatem do czynienia ze zdawałoby się pewną niekonsekwencją Biblii, gdyż z jednej strony mówi ona o odpoczynku Boga w dniu siódmym (por. Rdz 2,1–3) i jednocześnie mówi o historii Izraela jako dziele rąk Boga. Ewangelia Jana zaś podaje, iż Jezus głosił „Ojciec mój aż dotąd działa i Ja działam” (J 5,17).

Trzecim aspektem starotestamentowego pojmowania pracy jest wpływ grzechu pierworodnego na działalność człowieka. Praca staje się źródłem zdobywania chleba, a jej nieodłącznym elementem jest pot, trud, zmęczenie (por. Rdz 3,17–19). Praca staje się uciążliwa, człowiek musi pokonać bezwład lenistwa. „Idź do mrówki, leniwcze, przypatrz się jej postępowaniu, abyś zmadrzał. Nie ma ona wodza ani nadzorcy, ani władcy. A jednak w lecie przygotowuje swój pokarm, w żniwa zgromadza swoją żywność. Leniwcze! Jak długo będziesz leżał, kiedy podniesiesz się ze snu? Jeszcze trochę pospać, trochę podrzemać, jeszcze trochę założyć ręce, aby odpocząć. Tak zaskoczy cię ubóstwo jak zbójca i niedostatek, jak mąż zbrojny”. (Prz 6,6–11). Grzech zmienił charakter pracy człowieka. Uczynki człowieka stają się najczęściej uczynkami złymi (por. Jr 44,9 i Rz 3,10–18). Grzech nie mógł jednak całkowicie zniszczyć istoty pracy człowieka w świecie. Patriarchowie, Mojżesz, sędziowie, Dawid, prorocy są ludźmi, którzy mimo rozlicznych przeszkód zewnętrznych i subiektywnych realizują przykazanie napełniania i uprawiania ziemi. Cechą ich życia je wierność Bogu, wyrażona w uczynkach, w całokształcie życia.

Jedność wiary i życia, inaczej mówiąc, więź między wiernością Zakonowi a życiem codziennym, czyli pracą codzienną — jest w księgach Starego Testamentu wyrażana wielokrotnie. Znalazła swój wyraz również w literaturze rabinicznej. Dobrym przykładem

mogą być słowa rabina Gamaliela (ok. 220 r.), syna Jehudy, który miał powiedzieć: „Piękną rzeczą jest studiowanie Tory w powiązaniu z codzienną pracą (np. rzemiosłem lub handlem); troska o obie te rzeczy pozwala uniknąć grzechu (tak że się mu nie służy). Każde studium Tory nie związane z pracą rąk kończy się szybko i pociąga za sobą grzech”.

3. Odnowa

Apostoł Paweł jest wierny tej mądrości rabinicznej i również chętnie pracuje. Wytwarza namioty. Praca własnymi rękami (por. 1 Tes 4,11; 2 Tes 3,10–12; Ef 4,28) jest dla Apostoła ściśle związana z jego działalnością misyjną. Należy przyznać całkowitą rację opinii, że pracy w ziemskim zawodzie i pracy bezpośrednio w służbie społeczności chrześcijańskiej nie da się od siebie oddzielić. Wśród chrześcijan w Tesalonicach znaleźli się najprawdopodobniej ludzie, dla których Ewangelia, głoszona przez św. Pawła była przede wszystkim wzniosłą koncepcją ostatecznych losów świata. Nie posiadała jednak żadnych skutków dla realiów dnia powszedniego. Od takich braci św. Paweł nakazuje stronić (por. 2 Tes 3,6), daje im za przykład siebie (por. 2 Tes 3,7–9) i kończy słowami, które stały się powszechnie znane: „kto nie chce pracować, niechaj też nie je” (2 Tes 3,10).

W tym kontekście należy też wspomnieć werset z Listu Jakuba: „wiara, jeśli nie ma uczynków martwa jest w sobie” (Jk 2,17). Nieco wcześniej Apostoł powiedział, że to nie skłonni do zapominania słuchacze Słowa Bożego, lecz ci, którzy żyją zgodnie z usłyszonym Słowem Bożym zostaną błogosławieni.

Tę samą myśl odnajdujemy w Liście do Hebrajczyków. Autor listu nie chce ponownie wracać do „podstaw nauki o odwróceniu się od martwych uczynków” (Hbr 6,1), lecz wzywa do służby Bogu żywemu (por. Hbr 9,14). Służba ta wskazywała również na znoszenie publicznych zniewag i udręk (por. Hbr 10,33), uwięzienie, utratę mienia (por. Hbr 10,34). Służbą jest jednak przede wszystkim wstępowanie „ze szczerym sercem, w pełni

wiary, oczyszczeniem w sercach od złego sumienia i obmyciem na ciele wodą czystą” (Hbr 10,22) do świątyni, która nie została zbudowana ludzkimi rękami (por. Hbr 9,24); czyli służbą prawdziwą jest wstępowanie do Królestwa Niebieskiego.

Nieco inaczej myśl ta została wypowiedziana w liście do Rzymian. Czytamy w nim: „Proszę zaś was, bracia, ze względu na obfite dary Boże, abyście składali ciała wasze jako ofiarę żywą, świętą, Bogu podobającą się, jako rozumną służbę waszą. I nie upodabniajcie się do tego świata, ale przemieńcie się w odnowieniu umysłu, abyście mogli przekonać się, co jest wolą Bożą, co jest dobre i godne, i doskonałe” (Rz 12,1–2).

Jako ofiara żywa i święta ma być złożone ciało, a więc materialna „sfera” człowieka, nie dusza lub duch. Złożenie w ofierze zostało nazwane rozumną lub duchową służbą (gr. *logikae latreia*). Elementem nieodłącznym składania ciała w ofierze jest sprzeciw wobec aktualnego stanu świata i przemiana, polegająca na odnowie umysłu, zdolności myślenia. Należy podkreślić, że chodzi o odnowę nie o zaistnienie. Umysł, ze względu na grzech, jakby się zestarzał, zużył. Odnowiony umysł może ustalić, co jest wolą Bożą, co jest dobre, co Bogu się podoba. Odnowa człowieka znajduje wyraz w sposobie myślenia (por. Rz 12,3), w społeczności z innymi ludźmi w Chrystusie (por. Rz 12,4), w różnorodności darów (por. Rz 12,6–9), w nowych zasadach stosunków międzyludzkich (por. Rz 12,10.14–21).

Odnowy, która ogarnia całą istotę człowieka, nie można odnosić tylko do życia indywidualnego człowieka, do jego życia wewnętrznego. Zdjęcie szaty człowieka starego i przyobleczenie nowej, dla poznania Stwórcy, pociąga za sobą przemianę w zakresie stosunków między narodami (nie ma Greka ani Żyda), religijnych (nie ma obrzezania ani nieobrzezania), kulturowych (nie ma Barbarzyńcy ani Scyty), społeczno-politycznych (nie ma sługi ani wolnego) (por. Kol 3,9–11).

4. Modlitwa

We wszystkich księgach Nowego Testamentu odnowa jest nieodłącznie związana z modlitwą — liturgicznym wymiarem bytu człowieka. Podobnie jak w przypadku pracy, również w odniesieniu do modlitwy księgi Nowego Testamentu używają kilku terminów. Słowem najczęściej używanym i o najszczerzym znaczeniu jest *proseuchomai*. Określa ono wszelkie zwrócenie się człowieka do Boga, ogarniając całe jestestwo człowieka, duch, duszę i ciało. W stosunku do prośb i błagań skierowanych do Boga używane są terminy *deomai*, *aiteo*, *erotao* oraz *boao* i *karzo* do szczególnie intensywne prośb i błagań.

Apostoł modlił się za tych, których nawrócił (por. 1 Tes 1,2; Rz 1,10; 1 Kor 1,4) i prosi ich o modlitwy (por. 1 Tes 5,25; Rz 15,30). Prośby i błagania, modlitwy i dziękczynienia należy znosić za wszystkich ludzi, również za królów i przełożonych, którzy chrześcijanami nie byli. Św. Paweł, podobnie jak inni apostołowie, był wiernym uczniem Pana naszego Jezusa Chrystusa. Ewangelie świadczą wyraźnie, że Jezus Chrystus modlił się. Do modlitwy potrzebował samotności i ciszy (por. Mk 1,35). Modlitwa w Gethsemane i modlitwa Arcykapłańska Jezusa (por. J 17) nie pozostawiają miejsca na wątpliwość co do centralnego miejsca modlitwy zarówno w życiu indywidualnym chrześcijanina, jak i w życiu Kościoła.

Dokładna definicja modlitwy nie jest możliwa, podobnie jak niemożliwa jest dokładna definicja wielu podstawowych pojęć takich jak życie, światło, elektryczność.

Na podstawie Biblii i dzieł Ojców Kościoła można powiedzieć, że modlitwa jest darowaną człowiekowi przez Boga zdolnością zwracania się do Boga. Jest sposobem obcowania z Bogiem. Jest charyzmatem. Własną mocą człowiek nie jest w stanie zwrócić się z modlitwą do Boga. „Nie wiemy bowiem, o co się modlić jak należy, ale sam Duch wstawia się za nami w niewysłowionych westchnieniach” (Rz 8,26). Pierwszym etapem modlitwy jest, według Ojców Kościoła, oczyszczenie serca czyli opanowanie pożądliwości cielesnych. Następnie powinno nastąpić połączenie

serca i umysłu. Umysł musi stale trwać w sercu. Oczyszczone z pożądliwości serce staje się źródłem wody żywej, tzn. działa w nim Duch Święty. W tym stanie możliwa jest nieustanna modlitwa (por. 1 Tes 5,17). Człowiek jest w stanie koncentrować się na modlitwie, tzn. na rzeczywistości Królestwa Bożego, a jego umysł cechuje trzeźwość duchowa i milczenie. W tym stanie może wzywać Imię Boże i akt ten staje się rzeczywistą mocą, która przemienia człowieka. Taki człowiek zdolny jest dostąpić widzenia światłości niestworzonej, którą ujrzeli apostołowie na górze Tabor. Inaczej mówiąc człowiek o czystym sercu i trwający w nieustannej modlitwie może zakosztować Królestwa Bożego już tu, na tej Ziemi. Może więc antycypować rzeczywistość Nowej Jerozolimy.

5. Jedność modlitwy i pracy

Struktura aktu pracy i aktu modlitwy jest do siebie podobna. Elementem podstawowym pracy jest relacja podmiot — przedmiot. Podmiot, którym jest człowiek, działa na przedmiot, którym jest otaczający go świat. W każdym poszczególnym przypadku świat ten może mieć różne formy. Może to być pole, maszyna, papiery na biurku, ale również idea dzieła muzycznego lub dzieła z zakresu literatury.

W przypadku modlitwy przedmiotem działania jest sam człowiek, jego ciało, zmysły, myśli, duch. Relacja podmiot — przedmiot wyraża się w pewnym rozdwojeniu osobowości człowieka. Człowiek sam siebie obserwuje. Myśl ta jest wyrażona w sposób niedościgniony w Liście do Rzymian (por. Rz 7,14–25).

Celem pracy jest adaptacja, przemiana przedmiotu w materię służącą potrzebom człowieka. Modlitwa ma za cel przemianę człowieka w osobę godną Królestwa Bożego, a więc w sposób najbardziej radykalny służy najwyższym potrzebom człowieka.

Praca i modlitwa są więc w istocie jedynie różnymi sposobami i formami działania człowieka. Różnice wynikają z różnic przedmiotów — obiektów, na które człowiek oddziałuje. Stąd też pochodzą różnice w sposobie działania, który nazywamy, zależnie od sytuacji,

pracą lub modlitwą. Praca właściwa jest modlitwą, zaś modlitwa jest pracą i to niewątpliwie najtrudniejszą. Takie pojmowanie pracy i modlitwy nakazuje sprzeciw i walkę przeciwko różnego rodzaju patologiom pracy i modlitwy. Patologią podstawową jest oddzielenie pracy od modlitwy. Oddzielenie to posiada rozliczne konsekwencje. Jedną z nich jest „spirytualizacja” modlitwy i materializacja pracy. Modlitwa zostaje oddana w ręce „specjalistów”: kapłanów duchownych, kleru. Traci wówczas swój konkretny ziemski wymiar. Najbardziej jaskrawą konsekwencją jest w tym przypadku tworzenie sfery życia religijnego poddanego prawom getta. Modlitwa staje się wówczas rytuałem. Czary, magia, różnego rodzaju chwytów terapeutyczne są przeciwległym biegunem tego stanu rzeczy. Ziemia, sprawy życia codziennego zostają w tym przypadku zepchnięte do stanu gorszego, wręcz niepotrzebnego. Oznacza to sprzeniewierzenie się Boskiemu przykazaniu panowania nad Ziemią. Więcej nawet, zepchnięcie spraw życia ziemskiego do rangi spraw niepotrzebnych oznacza oddanie tych spraw do dyspozycji mocy zniszczenia, do dyspozycji demonów. Jeśli bowiem człowiek nie włada Ziemią, to zaczyna nią władać jego odwieczny przeciwnik.

W oderwaniu od modlitwy praca staje się środkiem zapewnienia sobie wygody i bezpieczeństwa. To zaś nakręca spiralę przyczyn i skutków, zawierających w sobie śmiertelne niebezpieczeństwo dla człowieka i świata.

Pojmowanie pracy jako działalności, której celem jest wygoda i bezpieczeństwo prowadzi do pragnienia, aby uwzględnić możliwie wszystkie potrzeby człowieka. Skutkiem tego jest nieskończone mnożenie obowiązków — zadań do wykonania — i w rezultacie stan, który można określić jako stan „zapracowania”, kończący się często śmiercią. Stan „zapracowania” to właściwie znak opanowania przez strach (por. Mt 6,25–34) i ostatecznie stan niewiary. Praca staje się idolem, który pożera człowieka.

Przejawem działania instynktu samozachowawczego człowieka w przypadku emancypacji pracy jest wynalazek maszyny. Maszyna rzeczywiście uwalnia człowieka od wielu męczących i monotonicznych czynności. W wysoko rozwiniętych społeczeństwach pojawiła się

w ostatnich dziesięcioleciach sprawa wypełnienia wolnego czasu. Czas wolny wypełniany jest w dwojaki sposób, przez urlop i ofertą z zakresu kultury. Czas urlopu z jego tłokiem na autostradach, lotniskach, w atrakcyjnych miejscach urlopowych jest przykładem samonapędzających się mechanizmów, które topią ogromną ilość sił człowieka i środków materialnych dosłownie w nicości.

Wynalazkowi maszyny towarzyszy w zakresie kultury wzrastający stopień pasywności. Dokonuje się tu coraz bardziej wyrazisty podział na specjalistów — twórców i odbiorców. Telewizja jest najlepszą ilustracją tego stanu rzeczy.

Poszukiwanie alternatywy dla świata, skierowanej tylko na dobra materialne pracy, prowadzi również do pragnienia pasywnego oddania się mocy innego świata. Stosunkowo niegroźnym przejawem tego pragnienia jest pasja oglądania telewizji. Groźnym i wyraźnie niszczycielskim przejawem tego pragnienia jest narkomania. Wyrasta ona z pragnienia wyrwania się z systemu zeświecczonego, oderwanego od modlitwy, kręgu pracy. Inaczej mówiąc proces materializacji pracy jest kompensowany ucieczką w sztuczny świat fantazji. Telewizja czy narkotyki są tylko środkiem realizacji pragnienia ucieczki ze świata, który stał się światem jedynie przedmiotów, posiadających często piękną formę materialną, pozbawionych jednak wartości duchowych.

Do tego świata iluzji należy zaliczyć również ideologiczne czy polityczne — wsparte często przez administrację i policję — obietnice szczęścia ogólnoludzkiego. W imię tego szczęścia żądano i konsekwentnie składano wiele ofiar. Mordercze rezultaty tej obietnicy szczęścia powinny wejść do doświadczenia ludzkości w sposób szczególnie wyraźnie zaznaczony. Jest to przecież doświadczenie jeszcze przed kilku lat.

Doświadczenie ludzkości z pracą wyemancypowaną, oderwaną od modlitwy i skierowaną na dobra doczesne wykazuje, że tak pojmowana praca prowadzi do wyniku całkowicie przeciwnego od tego, który został na początku postawiony. Prowadzi do pragnienia zatopienia się w świecie iluzji lub do stworzenia systemów totalitarnych, traktujących człowieka instrumentalnie. Ta opcja społeczno-polityczna została całkowicie zdyskredytowana. Nie oznacza to jednak niemożliwości jej powrotu.

Opcja pierwsza — przeżywany pasywnie świat iluzji — jest nie do pogodzenia z chrześcijańską wizją świata i człowieka. Ojcowie Kościoła wielokrotnie powtarzali, że człowiek leniwy nie może uwierzyć w Chrystusa. Nie jest dziełem przypadku, że wszystkie chyba reguły życia mniszego podkreślają, iż praca fizyczna jest integralną częścią życia mnicha poświęconego modlitwie.

Objawione znaczenie panowania człowieka nad stworzonym światem znajdujemy m.in. w Liście Apostoła Pawła do Rzymian: „Bo stworzenie z tęsknotą oczekuje objawienia synów Bożych. Gdyż stworzenie zostało poddane znikomości, nie z własnej woli, lecz z woli tego, który je poddał w nadziei, że i samo stworzenie będzie wyzwolone z niewoli skażenia ku chwalebnej wolności dzieci Bożych” (Rz 8,19–23).

Jest zatem tak, że życie w Duchu Świętym (por. Rz 8,12–17) i wyrastająca z tego życia odpowiedzialna praca człowieka posiada znaczenie dla całego wszechświata. Istnieje więc między wszystkimi stworzonymi istotami. Nie można ruszyć najdrobniejszego ziarenka świata stworzonego bez spowodowania zmian w całym wszechświecie. Różnica między wielkimi i małymi czynami polega tylko na wielkości skutków i zdolności ich dostrzeżenia.

Ostatnia księga Biblii zawiera wizję „raju drugiego”. Nie jest to już Ogród-Eden — jest to Miasto-Nowa Jerozolima. Praca człowieka posiada więc sens. Człowiek odkupiony uczestniczy w budowie Nowej Jerozolimy. Jest to ruch od ogrodu do miasta, a więc nasz urbanizacyjno-przemysłowy kierunek rozwoju jest właściwy. Z Edenu człowiek został jednak wyrzucony. W przypadku „drugiego raju” człowiek grzeszny, dla którego praca i modlitwa nie stanowią jedności, może zamiast Nowej Jerozolimy zbudować Babilon. Skutki tej pracy okażą się niszczycielskie i zginą w nicości. Stworzenie jednak z „tęsknotą oczekuje objawienia synów Bożych” (Rz 8,19). Panowanie człowieka nad Ziemią może zatem zakończyć się Nową Jerozolimą, czyli afirmacją modlitwy i pracy w ich jedności.

IV

ŚWIĘTE MISTERIA

ŻYCIE SAKRAMENTALNE

Ks. Alciviadis C. Calivas

Życie oraz charakter prawosławnego chrześcijanina w dużej mierze kształtuje i ubogaca liturgia czy — inaczej — kult Kościoła. Teksty liturgii, nasycone czytaniem z Biblii, jej obrazowością i ekspresją, przedstawiają w doksologicznej formie autentyczną i żywą Tradycję Kościoła. Prawosławny chrześcijanin ma kontakt w liturgii z podstawowymi prawdami wiary. Kult staje się teologią żarliwej modlitwy, żywą ofiarą uwielbienia składaną przez lud biblijny, wizją świata duchowego, zaślubinami z Duchem Świętym oraz przedsmakiem tego, co ma nadejść.

Paschalny w charakterze i zasadniczo eschatologiczny w duchu kult prawosławny, będąc ustawicznym opowiadaniem wielkich dzieł Bożych w historii, radośnie celebruje Królestwo Boże, które już przyszło i już zostało nam dane jako zapowiedź naszego zbawienia poprzez narodziny, śmierć i Zmartwychwstanie Chrystusa.

„Wlewanie się” życia Bożego. Moc Królestwa, doświadczana w Kościele, objawia się poprzez misteria czyli sakramenty, które przyjmujemy w wierze. Przez nie — jak przez okna — zmartwychwstały Chrystus wkracza w ciemny świat, aby unicestwić grzech i zepsucie oraz podarować nieśmiertelne życie.

Życie Boże „wlewa się” w obecny wiek i łączy się z nim, bez zmiany czy pomieszania, poprzez misteria. W nich Bóg dotyka, oczyszcza, oświeca, uświęca i przebóstwia życie człowieka poprzez niestworzone energie Boskie. To, co raz i po wszystkie czasy uczynił dla zbawienia świata, przekazuje teraz poprzez

misteria. Zatem misteria są różnorodnymi objawieniami zbawczej mocy naszego Pana, za pomocą których Chrystus jest obecny i działa w Swym Kościele. „Tak jak Kościół jest nieustannym rozszerzeniem Chrystusa, tak misteria są mocą, przez którą Kościół uświęca ludzi” (Ch. Androutsos).

Przygotowanie do życia przyszłego. Misteria przygotowują wiernych do życia przyszłego oraz sprawiają, że życie to jest obecne tutaj i teraz. Dano nam wizję i przedsmak tego, co dzięki nim ma nadejść. Na różne sposoby wprowadzają nas ustawicznie w przemieniającą moc Boga, która przekazuje zbawienie, tzn. leczy upadłą ludzkość i „usuwa zarodek śmiertelności”. W sakramentach spotykamy się z Chrystusem po to, by stawać się Chrystusem. Wkraczamy w całkowicie nową rzeczywistość: w Chrystusie uczymy się, jak być w pełni świadomi tego, co znaczy być człowiekiem. Spotykając Boga dostrzegamy także zło, którego moce atakują, przenikają i niszczą w nas obraz Boży. Sprzymierzeni z Chrystusem mamy udział w Jego zwycięstwie nad grzechem i śmiercią; moc Bożej miłości zwycięża w nas zło oraz czyni na nowo dziećmi Bożymi i dziedzicami Królestwa.

Znaczenia słowa „misterium”. Każde misterium ma bezpośrednie odniesienie do Chrystusa. Sam Chrystus jest pierwotnym misterium (por. J 1,1–18) i celebrazem wszystkich misterów. Kościół prawosławny używa najczęściej greckiego słowa *mysterion*, zamiast łacińskiego *sacramentum* na określenie rytów ustanowionych przez Boga, które objawiają i przekazują uświęcającą łaskę Bożą. Słowo *mysterion* zasadniczo oznacza coś ukrytego bądź niepojmowalnego. Pojęcie to wielokrotnie pojawia się Piśmie Świętym głównie w odniesieniu do ukrytej i tajemniczej woli Boga dotyczącej zbawienia świata, objawionej w Jezusie Chrystusie, Słowie Wcielonym (gr. *Logos*). „Skoro Kościół ma głosić to misterium i przekazywać je ludziom, to główne działania, poprzez które je urzeczywistnia, są również nazwane misteriami. Dzięki tym działaniom stajemy się uczestnikami i beneficjentami wielkiego misterium zbawienia dokonanego przez Jezusa Chrystusa” (A. Schmemmann).

Udzielanie łaski poprzez widzialne środki. Święte misteria mają charakter zarówno wewnętrznie duchowy, jak i zewnętrznie widzialny. Odkupiająca i uświęcająca łaska jest przekazywana poprzez środki widzialne. „Bosko-ludzka natura Chrystusa rozszerza się na Kościół i jego środki łaski” (D. Constantelos). Wcielenie rzeczywistości duchowych w formę materialną jest zakorzenione w misterium Wcielenia, które zapoczątkowało ostateczne odkupienie materii. Odpowiada również samej naturze Kościoła jako instytucji Bosko-ludzkiej oraz nieustannie trwającego misterium obecności Chrystusa w historii. Fakt, że Logos wcielił się w psychosomatyczną naturę człowieka potwierdza, że jest ona zasadniczo „dobra”.

Elementy materialne, znaki i gesty, używane w każdym misterium, są żywymi symbolami, które odnoszą się do rzeczywistości naszych ludzkich doświadczeń. Rzeczy materialne stają się nosicielami Ducha Świętego i są właściwe do wyrażenia misteryjnej mocy łaski Bożej (na przykład chleb i wino — wyjątkowo ludzki pokarm — pobłogosławione stają się pokarmem nieśmiertelności, Ciałem i Krwią Chrystusa).

Misteria, chociaż materialne w swym wyrazie zewnętrznym, nie są zaledwie symbolicznymi rytami. Zewnętrzne znaki misteriów udzielają łaski nie pochodzącej z nich, lecz z obecności w nich Ducha Świętego. Dar łaski nie jest niejasny czy symboliczny, ale rzeczywisty i aktualny, aby prawdziwie odnowić oraz udoskonalić każdą osobę na obraz i podobieństwo Boże.

Mówiąc o rzeczywistej obecności energii Bożych w świętych misteriach św. Jan z Damaszku zauważa: „Jeśli zapytacie, jak to się dzieje, to niech wystarczy wam wiedzieć, że jest to spowodowane przez Ducha Świętego. Nie można zrozumieć sposobu przemiany. Można stwierdzić, iż — tak jak w naturze — chleb do jedzenia, wino oraz woda do picia, są przemieniane w ciało i krew tego, który je spożywa i pije, jednak nie stają się innym ciałem od poprzedniego; zatem chleb oraz wino i woda na ołtarzu są w sposób nadprzyrodzony przemienione poprzez epiklezę i obecność Ducha Świętego w Ciało i Krew Chrystusa, nie są czymś różnym, ale jednym i tym samym”.

Instytucje ustanowione przez Boga. Działanie świętych misteriów nie opiera się na osobistej wierze i moralnym charakterze kapłanów, nie na ich sposobie „użycia”, nie na wierze i dobrej woli przyjmujących je osób, ale na mocy Ducha Świętego. Moc misteriów pochodzi od Boga, a nie od ludzi; zatem nie są one ludzkimi wymysłami. Są instytucjami ustanowionymi przez Boga. Poprzez nie Bóg w Swej niezmierzonej mądrości i niewypowiedzianej chwale oraz miłości przemienia świat w Duchu i poprzez Swego Ducha, a także kieruje Kościołem, przywracając wszystkim rzeczom i wszystkim relacjom ich prawdziwe znaczenie, cel i przeznaczenie oraz udzielając Boskiego życia i miłości wszystkim osobom, które w wolności słuchają i odpowiadają na wezwanie Jego Syna.

Odpowiedź człowieka. Należy również podkreślić czynnik ludzki, skoro zbawienie dokonuje się we współdziałaniu (gr. *synergia*) Boga i człowieka. „Wszczepienie człowieka w Chrystusa i jego związek z Bogiem domaga się współdziałania dwóch nierównych, aczkolwiek niezbędnych mocy: łaski Bożej oraz woli człowieka” (Lev Gillet). Święte misteria nie są ani magicznymi, ani mechanicznymi czynnościami. Tak jak plon zależy od ziemi, na jakiej ziarno zostało posiane, tak pełna skuteczność życia sakramentalnego zależy w mniejszym lub większym stopniu od świadomości duchowej, wiary i pobożności wiernych. Nikt jednak, o ile nie bluźni przeciwko Duchowi Świętemu, nie jest pozbawiony łaski, skoro słońce wschodzi i zachodzi nad wszystkimi.

Święte misteria ustawicznie obejmują, podnoszą i przemieniają najgłębsze oraz najbardziej fundamentalne doświadczenia człowieka. Święte misteria, będąc w istocie swej osobowe, a zarazem wspólnotowe, nieustannie i jednocześnie odnawiają ducha człowieka „stworzonego na obraz Boga w sprawiedliwości i prawdziwej świętości” (Ef 4,24), przygotowują świętych do dzieła posługiwania, „do budowy Ciała Chrystusowego, aż do osiągnięcia jedności w wierze i poznaniu Syna Bożego, do osiągnięcia doskonałego człowieczeństwa i wielkości na miarę Pełni Chrystusa” (Ef 4,12–13).

Tak jak każde misterium ma swe zewnętrzne znaki, które objawiają dzieło Ducha, tak każde życie chrześcijańskie, mając

udział w mocy świętych misteriów, staje się sakramentem. Dzieje się to, o ile dozwoli Bóg oraz w takiej mierze, w jakiej wola jest uwrażliwiona, umysł oświecony a serce przeniknięte energią i oczyszczone. Ci, którzy żyją w Chrystusie i postępują według Ducha, rodzą owoce pochodzące z Ducha: „miłość, radość, pokój, cierpliwość, dobroć, życzliwość, wierność, łagodność, opanowanie” (Ef 2,22).

Liczba misteriów. W ostatnich stuleciach Kościół prawosławny przyjął liczbę siedmiu misteriów: Chrzest (cs. *Kreszczenije*), bierzmowanie (cs. *miropomazanie*), Eucharystia (cs. *Ewcharistia*), spowiedź (cs. *ispowied*), kapłaństwo (cs. *swiaszczenstwo*), małżeństwo (cs. *brak*) i namaszczenie świętym olejem (cs. *jeleoswiaszczenije*).

Chociaż Nowy Testament nie wymienia dokładnej liczby świętych misteriów, to jest oczywiste, że Kościół apostołski włączał ludzi do swego grona poprzez Chrzest i bierzmowanie; celebrował Eucharystię co najmniej raz w tygodniu — w Dniu Pańskim; ponownie przyjmował pokutników przez akt skruchy; wybierał i wyświęcał kapłanów; uświęcał związek męża i żony; sprawował uzdrawiającą posługę Chrystusa pośród tych, którzy potrzebowali pomocy Bożej. Kościół nadawał szczególne znaczenie tym działaniom od początku, pomimo braku jasnego świadectwa Pisma Świętego, wczesnych Ojców czy soborów ekumenicznych.

Misteria opierają się na słowach i czynach Pana, zawartych w Piśmie Świętym, oraz są — w szczególny sposób — kontynuacją i rozszerzeniem Jego zbawczego posługiwania. Wśród nich Chrzest i Eucharystia mają wyjątkowe znaczenie. Teologia prawosławna podkreśla ważność świętych misteriów, a jednocześnie troszczy się o to, by nie oddzielać ich od innych rytów Kościoła: błogosławieństw czy święceń. „Pomiędzy szerszym i węższym sensem terminu «sakrament» (misterium) nie ma ostrego podziału: całe życie Kościoła musi być postrzegane jako jedność, jako jedno misterium, jeden wielki sakrament, którego różne aspekty wyrażają się w wielkiej różnorodności działań, dokonywanych jedynie raz w życiu człowieka bądź codziennie” (Bp Kallistos Ware).

W jaki sposób działają misteria? Kościół, ożywiany przez Ducha Świętego, określa sposób udzielania świętych misterii. Misteria działają i są skuteczne, jeżeli spełnione są dwa główne warunki. Po pierwsze szafarze misterii (biskup czy kapłan) muszą być kanonicznie wyświęceni i pozostawać w relacji kanonicznej z Kościołem. Po drugie — muszą być „wyświęceni” do sprawowania określonych obrzędów Kościoła nie dlatego, że mają one w sobie „magiczne” siły, ale dlatego, że obrzędy wyrażają wiarę i ducha Kościoła w związku z tymi działaniami zbawczymi.

Obrzędy zawierają modlitwy, prośby, czytania z Pisma Świętego, hymny, gesty i działania liturgiczne. Obrzędy, zakorzenione w Nowym Testamencie i kształtowane przez historię w tym, co istotne dla żywej i dynamicznej wspólnoty wiary — Kościoła; ucieleśniają wizję nowego życia, potwierdzają realną obecność łaski Bożej oraz przekazują zbawienie i uświęcenie wiernym przygotowanym do przyjęcia tych darów.

Sakramenty poza Kościołem. Zasadniczo Kościół prawosławny nie dostrzega tej samej pełni w „sakramentach” sprawowanych poza Kościołem. Nie uważa jednak, że sakramentom sprawowanym przez innych chrześcijan całkowicie brak duchowej mocy i treści. W tym wypadku Kościół stosuje się do zasady ekonomii i postrzega te działania w świetle słów Pana: „[...] ten, przez którego działa [naziemska] moc w Imię Moje, nie będzie mógł wkrótce Mi zlorzeczyć” (Mk 9,39). Historyczny i widzialny, jeden, święty, powszechny i apostołski Kościół jest centrum działania Ducha Świętego.

Chrzest

Chrzest to pierwsze i istotne misterium oraz absolutnie decydujący akt dla chrześcijanina. Dobra płynące z Wcielenia, śmierci i Zmartwychwstania Chrystusa są przekazywane wierzącemu poprzez Chrzest. Wpisuje on na nowo każdej osobie obraz Boży, wypaczony przez skutki grzechu; obraz ustawicznie zniekształcany przez gromadzone złe czyny oraz myśli potomków i naśladowców Adama.

Chrzcielnica staje się zarazem grobem i łonem: „w tym samym momencie umierasz i rodzisz się; woda zbawienia jest równocześnie twoim grobem i twoją matką” (św. Cyryl Jerozolimski). Trzykrotne zanurzenie i wynurzenie z wód chrztu posiada głębokie znaczenie. Chrzest jest zarówno śmiercią, jak nowym narodzeniem. Woda niszczy jedno życie i rozpoczyna inne. Topi starego człowieka i budzi do życia nowego. Akt liturgiczny wyraża te dwie rzeczywistości: śmierć starego człowieka w łączności z Adamem i narodziny nowego człowieka w zjednoczeniu z Chrystusem.

Początek procesu stawania się. Wiek nie stanowi istotnego warunku przyjęcia Chrztu. Podobnie jak w chrześcijańskiej starożytności, Kościół chrzci zarówno dorosłych jak i dzieci. Jest faktem, iż chrzest dzieci jest normą w większości przypadków. Takie chrzty nie dokonują się w próżni, lecz na podstawie szczerego wyznania wiary rodziców i rodziców chrzestnych, jak również całej wspólnoty, zebranej na celebracji tego misterium, za każdym razem potwierdzającej swoją wiarę, zobowiązującej się do składania nieustannego świadectwa chrześcijańskiego niezależnie od wieku i okoliczności. Chrzest jest procesem ustawicznego stawania się. Nawrócenie serca oraz ciągła skrucha są codziennym doświadczeniem sprawiającym, że życie ukierunkowuje się na Królestwo Boże.

Chrzest jednoczy wierzącego nie tylko z Chrystusem, ale także z Jego ludem — Kościołem. Poprzez chrzest następuje wszczęcie we wspólnotę wiary po to, by dzielić jej życie, jej wartości, jej wizje. Chrzest — przywodząc nas do uwielbionego życia Chrystusa i czyniąc częścią Jego przebóstwionego człowieczeństwa — wciela nas w Kościół, Jego Ciało, gdzie codziennym doświadczeniem

jest umieranie i rodzenie się do nowego życia w ascetycznej dyscyplinie nowego życia modlitwy i Eucharystii.

Przedchrzcielne obrzędy niemowląt. Kościół prawosławny praktykuje trzy obrzędy dla niemowląt ściśle związane z chrztem. Pierwszy obrzęd jest dla matki i dziecka w dniu narodzin. Kościół wyraża w nim swe dziękczynienie za szczęśliwe rozwiązanie i radość matki z pojawienia się nowego życia. Błogosławiąc niemowlę, Kościół antycypuje jego nowe i drugie narodzenie z wody i z Ducha (por. J 3,5). Drugi obrzęd dokonuje się ósmego dnia po narodzeniu, gdy dziecko otrzymuje od rodziców imię. Dziecku nadaje się chrześcijańskie imię jako znak jego nowej tożsamości z wiarą wspólnoty. Trzeci obrzęd ma miejsce czterdziestego dnia po narodzeniu. Dziecię ma być przyniesione do cerkwi na wzór wydarzenia opisanego w Nowym Testamencie, w którym Maryja — Theotokos, przyniosła Dzieciątka Jezus do Świątyni, by wypełnić wymagania Prawa. Tego dnia matka otrzymuje błogosławieństwo, a niemowlę zostaje „ukościelnione”. W pełni zostanie włączone do Kościoła poprzez Chrzest. Od tej pory matka dziecka może w pełni uczestniczyć w Boskiej Liturgii.

Obrzęd Chrztu. Obrzęd Chrztu w Kościele prawosławnym składa się z trzech głównych części. Obecny obrzęd jest właściwie połączeniem różnych oddzielnych, ale wzajemnie powiązanych rytów, które sprawowano w ciągu dni i tygodni w czasach, gdy powszechny był katechumenat.

Pierwsza część ma charakter przygotowawczy i wygląda podobnie jak w *katechezie*. Składają się na nią modlitwy o to, by stać się katechumenem, egzorcyzm, wyrzeczenie się i potępienia diabła, przyjęcie Chrystusa, recytacja Nicejskiego Wyznania Wiary oraz prośba o Chrzest.

Druga część jest właściwym nabożeństwem chrztu. Koncentruje się prawie całkowicie wokół chrzcielnicy. W jej skład wchodzi: ektenie, modlitwa o poświęcenie wód chrzcielnych, aby dały moc duchowej płodności, oraz namaszczenie kandydata „olejkiem radości”. Namaszczenie jest znakiem zarówno uzdrowienia upadłej natury, jak również stania się siłaczem dla Chrystusa.

Po tych obrzędach celebrujący biskup lub kapłan chrzci kandydata, trzykrotnie zanurzając go i wynurzając z wody oraz wypowiadając liturgiczną formułę: „Sługa Boży (imię) chrzci się w Imię Ojca. Amen. I w Imię Syna. Amen. I w Imię Ducha Świętego. Amen”. Trzykrotne zanurzenie jest adekwatnym znakiem uczestnictwa w trwającym trzy dni spoczywaniu w grobie i Zmartwychwstaniu Chrystusa.

Nowo oświecony chrześcijanin jest następnie przyoblekany w białą szatę, będącą symbolem odnowienia, nowości, królewskiego panowania i przyszłej nieśmiertelności. Biel to kolor królewski — symbolizuje dary chrztu oraz przypomina neoficie o jego odpowiedzialności za zachowanie zdrowia duchowego i wierności chrzcielnemu ślubowaniu.

Następnie ma miejsce misterium bierzmowania. Namaszczeniu krzyżmem towarzyszą słowa: „Pieczęć daru Ducha Świętego. Amen”. Celebrans namaszcza czoło i inne części ciała w takiej kolejności, by powstał kształt Krzyża, dla oznaczenia obecności Ducha Świętego. Dzięki darowi Ducha Świętego dokonuje się odnowienie upadłej natury. Stała obecność Ducha Świętego umożliwia stopniowy wzrost chrześcijanina do bycia na obraz i podobieństwo Boże. Nowo ochrzczony otrzymuje również do noszenia krzyż.

W starożytnym Kościele po Chrzcie natychmiast następowała celebrowanie Eucharystii. Nowo oświeceni chrześcijanie, trzymając w rękach zapalone świece, przechodzili wraz z duchowieństwem od baptysterium do nawy kościoła, by połączyć się z wiernymi podczas Eucharystii. Pozostałości tej starożytnej praktyki mają wpływ na następną część obrzędu Chrztu sprawowanego wspólnie. Teraz procesji dookoła chrzcielniczy towarzyszy śpiew: „Wy bowiem, którzyście zostali ochrzczeni w Chrystusie, przyoblekliście się w Chrystusa. Alleluja” (por. Ga 3,27). Potem czytane są dwie perykopy z Nowego Testamentu. W pierwszej, pochodzącej z Listu do Rzymian, wyjaśnione zostaje znaczenie Chrztu (por. Rz 6,3–11). W drugiej, z Ewangelii według św. Mateusza (por. 28,16–20), przywołany zostaje nakaz Pana dany Kościołowi, aby głosić Dobrą Nowinę i chrzcić. Po czytaniach udziela się neoficie Komunii Świętej.

Po serii prośb zawartych w ektenii nowoochrzczony uczestniczy w kolejnych trzech obrzędach. Pierwotnie celebrowano je ósmego dnia po Chrzcie; współcześnie stanowią ostatnią część Chrztu. Celebrans obmywa neoficie czoło, wskazując tym samym, że widzialne znaki misteriów (np. krzyżmo) muszą się stać wewnętrznymi rzeczywistościami oraz samą istotą życia. Akt ten wzmacnia jeszcze bardziej nałożenie rąk na kandydata i tonsura. Włożenie rąk na neofitę i tych, którzy troszczą się o jego wzrost w Chrystusie, ma przypominać, że chrześcijanin jest uzbrojony w Ducha Świętego, by prowadzić wojnę z wrogimi mocami. Tonsura, czyli ścięcie włosów, wskazuje, że ofiara nie wymaga okaleczenia czy upokorzenia ludzkiego ciała, jak również jest znakiem poddania i posłuszeństwa. Nowy chrześcijanin głosi gotowość wyrzeczenia się świata z jego fałszywymi wartościami oraz pragnienie wiernej służby Bogu.

Bierzmowanie

Misterium bierzmowania jest zakorzenione w wydarzeniu chrztu Jezusa i wylania Ducha Świętego na uczniów podczas Pięćdziesiątnicy. Do tego dochodzi ostrzeżenie Pana: „Kto nie narodzi się z wody i z Ducha, nie może wejść do Królestwa Bożego” (J 3,5).

Istnieje zarówno wewnętrzna jedność, jak i różnica pomiędzy misteriami Chrztu i bierzmowania. Są one głęboko powiązane pod względem teologicznym i liturgicznym. Bierzmowanie jest nie tyle drugim misterium, co wypełnieniem Chrztu. Chrzest wciela w nowe życie Zmartwychwstałego Chrystusa, bierzmowanie natomiast sprawia, iż jesteśmy uczestnikami Jego Ducha, samego źródła nowego życia i pełnego oświecenia.

Dary Ducha Świętego. Dzięki bierzmowaniu płynie w nas nowe i ukryte życie. Udziela ono osobom ludzkim energii i darów Ducha Świętego (por. Iz 11,2–3 i Ga 5,22). „Niektórym Duch Święty jest dany, aby byli w stanie ubogacać innych i nauczać Kościoł, mówiąc o przyszłości czy ucząc misteriów, czy też

uwalniając ludzi z choroby jednym słowem. Innym zaś jest dany, aby stali się bardziej cnotliwymi i jaśnili dobrocią oraz obfitością trzeźwości, miłości i pokory” (św. Mikołaj Kabasilas).

Bierzmowanie jest określane pieczęcią (gr. *sphragis*) Ducha Świętego. Neofita otrzymuje Ducha Świętego jako źródło, rękojmię oraz pieczęć życia wiecznego. Namaszczeni olejami krzyżma podczas bierzmowania, zostajemy na zawsze naznaczeni jako owce i żołnierze Chrystusa. Należymy do Niego i do Jego świętego Kościoła. Bierzmowanie, raz kanonicznie dokonane, nie może być powtórzone. Jest ono również sakramentem pojednania. Ludzie przechodzący na prawosławie z innych Kościołów są przyjmowani poprzez misterium bierzmowania. Rytualne namaszczenie „uprawomocnia” poprzez „pieczęć daru Ducha Świętego” chrześcijański chrzest dokonany „poza kanonicznymi granicami Kościoła” (John Meyendorff).

Święte krzyżmo. Krzyżmo (gr. *myron*), zazwyczaj używane do namaszczania, jest mieszaniną oliwy z oliwek, balsamu, wina oraz czterdziestu aromatycznych substancji, symbolizujących pełnię sakramentalnej łaski, słodycz życia chrześcijańskiego oraz wielość i różnorodność darów Ducha Świętego. Krzyżmo — przygotowane i poświęcane w Wielki Czwartek — jest widzialnym przybytkiem Ducha Świętego.

Zgodnie ze starożytnym zwyczajem prawo do przygotowywania i święcenia krzyżma należy do biskupa, a namaszczenie nim do kapłanów. Każdy autokefaliczny Kościół prawosławny ma prawo do przygotowywania i święcenia krzyżma. Patriarchat Konstantynopola, ze względu na obrzęd przygotowania i poświęcenia oraz na swą szczególną rolę honorowego prymatu czci i miłości, przygotowuje i rozdziela święte krzyżmo wielu lokalnym Kościołom prawosławnym.

Eucharystia

Eucharystia, zwana również w chrześcijaństwie wschodnim Boską Liturgią, to główne misterium Kościoła. Jest zarazem źródłem i szczytem jego życia. W Eucharystii Kościół ustawicznie zmienia się ze wspólnoty ludzi w Ciało Chrystusa, świątynię Ducha Świętego i lud Boży. Boska Liturgia to ostateczne i największe z misterii, „gdyż nie ma możliwości przejść ponad nim czy coś do niego dodać. Nie ma gdzie się udać poza Eucharystią. Tam wszyscy muszą stanąć i spróbować rozeznaczyć środki, które pozwolą zachować skarb aż do końca. W niej bowiem osiągamy samego Boga, a Bóg jednoczy się z nami w najdoskonalszej jedności” (św. Mikołaj Kabasilas).

Każde święte misterium przemienia jego uczestników w członków Chrystusa. Eucharystia czyni to w sposób najdoskonalszy: „Udzielając Swojej łaski, Chrystus rozsiewa Siebie w każdym wierzącym poprzez to Ciało, którego substancja pochodzi z chleba i wina, łącząc się z ciałami wierzących, aby zapewnić, że ta jedność z Nieśmiertelnym daje człowiekowi udział w niezniszczalności” (św. Mikołaj Kabasilas).

Ustawiczna Pięćdziesiątnica. Każda Boska Liturgia jest kontynuacją misterium Pięćdziesiątnicy. Jest odnowieniem i potwierdzeniem przyjścia Ducha Świętego, zawsze obecnego w Kościele. W modlitwie z Boskiej Liturgii św. Jana Chryzostoma zawarte są następujące słowa: „Uczyń nas godnymi znalezienia łaski w Twojej obecności, aby ta nasza ofiara podobała się Tobie i aby Twój dobry i łaskawy Duch zamieszkał w nas i był obecny w ofiarowanych tutaj darach, i wraz z całym Twym ludem”. Modląca się wspólnota żarliwie prosi, aby mogła nieustannie być nosicielem Ducha Świętego („Ześlij Ducha Świętego na nas i na te dary”) i aby przemienione dary mogły się stać komunią Ducha Świętego.

Uczta mesjańska. W obecnym czasie, pomiędzy jednym a drugim przyjściem Jezusa Chrystusa, naszego Pana, Boska Liturgia jest zawsze ucztą mesjańską, wieczerzą Królestwa, czasem i miejscem, w którym rzeczywistość niebiańska łączy się z rzeczywistością

ziemską. Eucharystia wprowadza ludzkość, przyrodę i czas w misterium niestworzonej Trójcy. Boska Liturgia to nie zwyczajny sakralny dramat czy przedstawienie wydarzeń z przeszłości. Stanowi ona realną obecność ogarniającej wszystko miłości Boga, która oczyszcza, oświeca, udoskonala i przebóstwia (por. 2 P 1,4) wszystkich „którzy są wezwani na ucztę weselną Baranka” (Ap 19,9) — czyli wszystkich, którzy poprzez chrzest i bierzmowanie zostali wcieleni do Kościoła oraz stali się nosicielami Chrystusa i nosicielami Ducha Świętego.

W Boskiej Liturgii nie wspominamy uobecniająco pojedynczych wydarzeń ze świętej historii. Celebруем z radością i dziękczynieniem całe misterium ekonomii Bożej od stworzenia do Wcielenia, szczególnie zaś „Krzyż, grób, powstanie z martwych trzeciego dnia, wstąpienie do nieba, zasiadanie na tronie po prawicy Ojca i powtórne przyjsie w chwale”. W doświadczeniu królowania Chrystusa w Boskiej Liturgii przeszłość, terażniejszość oraz przyszłość historii zbawienia istnieją jako jedna rzeczywistość w misterium Królestwa Bożego.

Uczestnicy natury Bożej. Eucharystia „jest Ciałem naszego Zbawiciela, Ciałem, które cierpiało z powodu naszych grzechów i które Ojciec w Swej wspaniałomyślności wskrzesił z martwych” (św. Ignacy z Antiochii). W Boskiej Liturgii otrzymujemy przebóstwione Ciało Chrystusa, z którym się jednoczymy, aby uczestniczyć w życiu Bożym bez zmieszania czy podziału. W Eucharystii Chrystus działa, aby uczynić nas Swoim własnym Ciałem: „Chleb Życia zmienia tego, kto karmi się Nim oraz przemienia i upodabnia go do Siebie” (św. Mikołaj Kabasilas).

Wieczność przenika naszą skończoność. Mężczyźni, kobiety i dzieci zostają zaproszeni do udziału w trynitarnym życiu Boga: „Poprzez to Ciało [Chrystusa w Eucharystii] nasza wspólnota jest podniesiona do nieba; to jest tam, gdzie Chleb prawdziwie zamieszkuje; wchodzimy do Świętego Świętych poprzez czystą ofiarę Ciała Chrystusa” (św. Grzegorz Palamas). Życie Trójcy Świętej zamieszkuje i wytryskuje w nas poprzez łaskę Pana Jezusa

Chrystusa i miłość Boga Ojca oraz dar jedności w Duchu Świętym (por. 2 Kor 13,13). Stajemy się nosicielami Boga.

Kościół lokalny. Misterium Kościoła jako Ciało Chrystusa w pełni urzeczywistnia się w Boskiej Liturgii, gdyż Eucharystia jest osobową obecnością ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Chrystusa. Każdy Kościół lokalny, żyjąc pełnią życia sakramentalnego, jest „cudem nowego życia w Chrystusie obecnego we wspólnocie; wspiera się na stole Pana i gromadzi się wokół niego. Kiedykolwiek i gdziekolwiek jest celebrowana Boska Liturgia, przy zachowaniu jedności doktryny i norm kanonicznych, Kościół lokalny posiada znamiona prawdziwego Kościoła Bożego: jedność, świętość, katolickość i apostołskość. Te znamiona nie mogą charakteryzować jakiegokolwiek innego ludzkiego zgromadzenia; są one eschatologicznym znakami danymi wspólnocie przez Ducha Bożego” (John Meyendorff).

Eucharystia jednoczy członków Kościoła z Chrystusem i pomiędzy sobą: „Ponieważ jest tylko jeden chleb, więc tworzymy jedno ciało” (1 Kor 10,17). Kościół, mający udział w życiu Chrystusa i ożywiany darami Ducha Świętego, staje się objawieniem miłości Bożej. „Jeśli jedność w prawdzie jest z Chrystusem i wzajemnie ze sobą, to z pewnością jesteśmy również dobrowolnie zjednoczeni z tymi, którzy uczestniczą z nami” (św. Jan z Damaszku).

Boska Liturgia. Boska Liturgia jest świętym obrzędem, poprzez który Kościół prawosławny celebrowa misterium Eucharystii. To określenie Eucharystii pochodzi od dwóch greckich słów: *theia* i *leitourgia*. Słowo *theia* oznacza „odniesienie do Boga”, a więc Boskości. Pojęcie *leitourgia* pochodzi od dwóch słów: *leitos* (lud) i *ergon* (dzieło), stąd „dzieło ludu” czy „publiczna służba, działanie, funkcja”. Słowo *leitourgia* było używane w starożytności greckiej dla opisania tych służb i działań, których dokonywano dla wspólnego dobra wszystkich, włączając akty kultu. To ostatnie, religijne znaczenie, przeszło do słownictwa Pisma Świętego i Kościoła. W *Septuagincie* (greckim tłumaczeniu Starego Testamentu) stosowano je dla określenia nabożeństw w Świątyni Jerozolimskiej i funkcji kapłanów. W Nowym Testamencie słowo to pojawia się rzadko i opisuje zbawcze dzieło Chrystusa (por. Hbr 8,6) oraz kult

chrześcijański (por. Dz 13,21). W pismach Ojców apostoelskich i późniejszej tradycji słowo to odnosiło się do kultu. Jeszcze przed IV w. pojęcie *leiturgia* wraz z przymiotnikiem *theia* (tj. Boska Liturgia) stały się terminem technicznym stosowanym w odniesieniu do Eucharystii. Słowo Eucharystia z kolei oznacza dziękczynienie. Jej nazwa pochodzi od Wielkiej modlitwy eucharystycznej (gr. *Anaphora*), odmawianej przez celebransa Boskiej Liturgii.

Początki Boskiej Liturgii. Boska Liturgia składa się z dwóch części. Pierwsza z nich to *Synaxis* czyli *Proanaphora* (Liturgia Słowa określana jako Liturgia Katechumenów), druga to Eucharystia (Ofiara, Liturgia Misterium zwana Liturgią Wiernych). *Synaxis* czyli *Proanaphora* w swym zasadniczym, klasycznym kształcie, jest schryztylizowaną wersją nabożeństwa synagogałnego. Na Eucharystię natomiast składają się słowa i czyny Pana z Ostatniej (Mistycznej) Wieczery.

Związku Boskiej Liturgii z synagogałnym nabożeństwem modlitewnym i z rodzinnym czy braterskim rytualnym posiłkiem żydowskim nie należy rozumieć jako zasłony dla rodzącego się chrześcijaństwa. Tak Pan, jak i Jego apostołowie oraz pierwsi chrześcijanie byli Żydami. Oczywiście jest, że Kościół zawsze będzie miał odniesienia do swych semickich źródeł. Tak samo jest oczywiście, że Kościół ma bliskie i nie do wykorzenienia związki z hellenizmem. Kościół narodził się w Jerozolimie, ale wzrastał w świecie hellenistycznym. Jego liturgia, sztuka oraz teologia przeświecone są trwałymi pozostałościami tego podwójnego doświadczenia. „To prawda, że liturgia chrześcijańska, a Eucharystia w szczególności, jest jednym z najbardziej oryginalnych dokonań twórczych chrześcijaństwa. Pomimo swej oryginalności nie została stworzona *ex nihilo*. Takie myślenie świadczyłoby o niewielkim jej rozumieniu” (Luis Bouyer).

Eucharystia została ustanowiona przez Chrystusa podczas wieczerzy w Wielki Czwartek, aby uwiecznić pamięć (gr. *anamnesis*) Jego zbawczego dzieła i stworzyć nieustającą wewnętrzną wspólnotę (gr. *koinonia*) pomiędzy Sobą a tymi, którzy w Niego wierzą. Czyny i słowa Pana w odniesieniu do chleba i wina dają podstawę dla Eucharystii, która jest głównym, ciągle powtarzanym, liturgicznym

obrzędem Kościoła. Rdzeń każdego obrzędu eucharystycznego składa się z czterech działań: ofiarowania oraz położenia chleba i wina na świętym stole (ołtarzu), Wielkiej modlitwy eucharystycznej (gr. *anaphora*), która zawiera słowa ustanowienia i epiklezę (przyzywanie) Ducha Świętego, aby przemienił dary ofiarne w Ciało i Krew Chrystusa oraz łamania przemienionego Chleba i spożycia Ciała i Krwi Pańskiej przez lud Boży.

Początkowo Eucharystię celebrowano w kontekście wieczornego posiłku wspólnoty, określanego jako *agape*, święto miłości. W końcu I i na początku II w. celebrowanie Eucharystii została oddzielona od posiłku wspólnoty i przeniesiona na wczesne godziny poranne.

Rozwój Boskiej Liturgii. Boska Liturgia jest kompleksowym działaniem, składającym się z rytmicznego ruchu, dźwięku i obrazu, które charakteryzują się głębokim poczuciem harmonii, piękna, godności i misterium. Jej struktura koncentruje się wokół dwóch uroczystych wejść, które dzisiaj są skróconymi formami wcześniejszych i bardziej rozbudowanych ceremonii, Wielkiej modlitwy eucharystycznej (gr. *anaphora*) oraz rozdzielenia Komunii Świętej. Rozbudowany obrzęd rozpoczynający (gr. *enarxis*) i szereg obrzędów rozesłania (gr. *apolyxis*) ogarniają całą akcję liturgiczną.

Pierwsze wejście (Małe Wejście) duchowieństwa i ludu do cerkwi wskazuje zarazem początek *synaxis*. Małe Wejście jest uroczystą procesją, podczas której wnosi się Ewangelię. Towarzyszą jej hymny wejścia. Drugie wejście (Wielkie Wejście) oznacza początek Eucharystii. Jest ono uroczystą procesją z darami chleba i wina, które mają być ofiarowane i przemienione. Częstki prosfory użyte w ofierze eucharystycznej są przygotowywane przez kapłanów. Przygotowanie darów ofiarnych (gr. *Proskomidia*) dokonuje się na Stole Przygotowania (gr. *Prothesis*, cs. *Žertwiennik*) przed *enarxis*. To tutaj, po przygotowaniu chleba i kielicha oraz wspomnieniu świętych, celebrans wspomina po imieniu wiernych, zarówno żywych jak i zmarłych.

Werbalne i pozawerbalne elementy Boskiej Liturgii są harmonijnie połączone, tworząc określony wzór modlitwy, oddziaływującej na całą osobę, ciało i duszę. Powodem rozwoju ceremonii było

przekonanie, że ziemski kult powinien odzwierciedlać radość i majestat kultu w niebie. Na stronę werbalną Boskiej Liturgii składają się przepiękne modlitwy pochwalne, dziękczynienie, modlitwy wstawiennicze i wyznanie wiary; ektenie, prośby, aklamacje, pozdrowienia i inwokacje; hymny, śpiewy, psalmodia, symbole wiary oraz śpiewane czytania z Pisma Świętego i homilia. Od strony pozawerbalnej zostajemy włączeni w uroczyste procesje i różnorodność liturgicznych gestów. Oczy napęłniają się widokiem pełnych wdzięku działań duchownych sprawujących Boską Liturgię oraz obliczem Pana i Jego świętych spoglądających na nas z ikon. Nozdrza przepełnione są zapachem kadzidła, a serca ogarnia głęboka cisza obecności Boga. Wierni przekazują sobie pozdrowienie, mówiąc „Chrystus jest pośród nas”, gdy są wezwani do „miłości wzajemnej” przed ofiarowaniem darów. Jednym głosem i jednym sercem recytują Wyznanie wiary, ponownie utwierdzając się w prawosławnej wierze, w której zostali ochrzczeni. Przyjmując Komunię Świętą wierni mogą zakosztować i zobaczyć, jak dobry jest Pan (por. Ps 34,9).

Zasadniczy układ Boskiej Liturgii jest zakotwiczony w Nowym Testamencie. Rytuał oraz tekst rozwijały się stopniowo; różne elementy liturgiczne dochodziły do głosu stopniowo i na różnych poziomach. Jej struktura została poszerzona oraz ozdobiona pieśniami, modlitwami i różnorodnymi obrzędami. Do X w. obrzędy eucharystyczne w Konstantynopolu, głównej stolicy prawosławnego Wschodu, były w mniejszym czy większym stopniu określone. Proces wzrostu, modyfikacji i adaptacji przebiegał wolno. Ze względu na swój prestiż obrządki konstantynopolitańskie miały pierwszorzędny wpływ na inne, aż ostatecznie wyparły wszystkie pozostałe obrządki prawosławnego Wschodu. Od końca XII w. Liturgia konstantynopolitańska, z małymi wariacjami, odzwierciedlającymi lokalne zwyczaje, stała się jedynym wspólnym obrzędkiem wszystkich Kościołów prawosławnych.

Trzy liturgie. Konstantynopol był wspaniałym tygłem, w którym stopiły się różnorodne tradycje liturgiczne. Z tej syntezy pochodzą trzy liturgie, mające charakter zdecydowanie konstantynopolitański. Liturgie te, mocno zakorzenione w spisany Słowie Bożym

i natchnione doświadczeniem patrystycznym, przenoszą nas do serca chwały Bożej i umiłowania człowieka (gr. *philantropia*).

Liturgia św. Bazylego Wielkiego była aż do XII w. główną liturgią w Konstantynopolu. Jej *anaphora* jest prawdopodobnie najbardziej bogata w treści spośród wszystkich liturgii, wschodnich i zachodnich. Posiadająca niezwykłą moc dzięki jedności myśli, teologicznej głębi i bogactwa obrazów biblijnych, była ona celebrowana w każdą niedzielę i w wielkie święta. Obecnie jest używana jedynie dziesięć razy w roku: w czasie pięciu niedziel Wielkiego Postu, w wigilię *Paschy*, w Boże Narodzenie i Objawienie Pańskie, w Wielki Czwartek oraz pierwszego stycznia, w święto św. Bazylego Wielkiego.

Liturgia św. Jana Chryzostoma jest krótsza i oszczędniejsza w słowach niż Liturgia św. Bazylego. Wyróżnia się prostotą i przejrzystością. Początkowo prawdopodobnie była celebrowana w Konstantynopolu w dni powszednie. Stopniowo wyparła i zajęła miejsce Liturgii św. Bazylego. Obecnie Liturgię św. Jana Chryzostoma celebruje się podczas wszystkich zgromadzeń eucharystycznych, o ile nie jest przewidziana na ten czas Liturgia św. Bazylego czy Liturgia Uprzednio Poświęconych Darów.

Liturgia Uprzednio Poświęconych Darów nie jest pełną Boską Liturgią, gdyż nie zawiera anafory (gr. *anaphora*). Obecnie sprawuje się ją w środy i piątki w czasie Wielkiego Postu i w pierwsze trzy dni Wielkiego Tygodnia. Składa się z Wieczerni, uroczystego przeniesienia na ołtarz Świętych Darów, przygotowanych i przemienionych w czasie Boskiej Liturgii w poprzedzającą niedzielę (lub sobotę) oraz z obrzędu udzielenia Komunii Świętej, podobnie jak to ma miejsce w innych liturgiach.

Zgodnie z lokalnymi zwyczajami trzy inne starożytne liturgie są również celebrowane w Kościołach prawosławnych z okazji świąt świętych, którym przypisywane jest tradycyjnie ich autorstwo. Wymienić tu trzeba: Liturgię św. Jakuba — starożytną liturgię jerozolimską, Liturgię św. Marka — starożytną liturgię aleksandryjską oraz Liturgię św. Grzegorza Teologa — starożytną liturgię kapadocką i aleksandryjską.

Celebransi Boskiej Liturgii. Boska Liturgia jest wspólnym działaniem całego ludu Bożego. Zgromadzenie eucharystyczne zakłada obecność i aktywne uczestnictwo duchowieństwa oraz ludzi świeckich, pełniących właściwe sobie różnorodne posługiwanie, określone role i funkcje. Głównym celebransem Eucharystii jest biskup lub kapłan, bez którego nie może się odbyć żadna Eucharystia. Biskup lub kapłan działa w Imię Chrystusa, który jest jedynym prawdziwym i szczególnym Arcykapłanem.

Przyjęcie Komunii Świętej. W Eucharystii uczestniczą osoby ochrzczone w Kościele, które wyznają wspólną wiarą i są zjednoczone w miłości. Zatem jedynie ci prawosławni chrześcijanie, którzy trwają w pełnej wspólności z Kościołem mogą mieć udział w Świętych Darach. Oczekuje się, że każdy ochrzczone i bierzmowany prawosławny chrześcijanin — dorosły, dziecko czy niemowlę — będzie regularnie i często przystępować do Komunii Świętej. Dorośli oraz dzieci powinni pościć od wieczornego posiłku, jeżeli mają zamiar przystąpić do Komunii Świętej podczas porannej Eucharystii.

Do kielicha należy przystępować z wielką uwagą i duchową mądrością. „Niech nie każdy podchodzi, aby otrzymać Komunię Świętą, a jedynie ci, którzy są godni, gdyż «Święte Dary są dla świętego ludu Bożego». Ci, których kapłani nazywają świętymi — to nie tylko ci, którzy osiągnęli doskonałość, ale również ci, którzy do niej dążą, jeszcze jej nie osiągnąwszy [...]. Z tego względu chrześcijanie, jeśli nie popełnili takich grzechów, które odłączyły ich od Chrystusa i spowodowały śmierć, niech się nie powstrzymują od Świętych Misteriów, od otrzymania uświęcenia [...], bowiem nikt sam z siebie nie jest święty; nie jest to skutkiem ludzkiej cnoty, ale wszyscy otrzymują od Niego i przez Niego” (św. Mikołaj Kabasilas).

Misterium spowiedzi

Misteria inicjacji wprowadzają nas w trwający całe życie proces akceptowania wartości, właściwych dla życia chrześcijańskiego

i postępowania według nich. Chrześcijanie narodzeni na nowo w Chrzcie są powołani do kierowania swym życiem dzięki mocy Bożej. Mają postępować szlachetnie i „trzymać się mocno zarówno wiary jak i cnoty [...], a dzięki nim kształtować siebie na błogosławione podobieństwo do Chrystusa” (św. Mikołaj Kabasilas). Kościół jednakże nigdy nie uważał, że Chrzest jest automatycznym gwarantem zbawienia. Jest on jedynie początkiem życia w Chrystusie. Jego pełnia zależy od tego, czy ochrzczeni są usposobieni do wytrwałości i zachowania tego skarbu do końca. Proces uzdrowienia i odnowienia naszej zniszczonej, zranionej i upadłej natury trwa nieustannie.

Bóg daje się rozpoznać jako ustawicznie miłujący, miłosierny i cierpliwy w stosunku do Swego stworzenia. Przyjmuje On czule wszystkich skruszonych grzeszników i wielce się raduje z ich nawrócenia. Nie ma granic dla Jego dobroci i przebaczenia. Można uzyskać przebaczenie wszystkich grzechów — z wyjątkiem jednego: bluźnierstwa przeciwko Duchowi Świętemu. Przyczyną tego nie jest słabość Boga, lecz zatwardziałość i nieczułość serca człowieka.

Poprzez misterium spowiedzi Bóg ogarnia Swą miłością pokutującego, upadłego chrześcijanina, przebacza mu i jedna z Kościołem. Ale wcześniej grzesznik musi mieć poczucie swej niewierności wobec Boga, okazać skruchę serca i mocne postanowienie poprawy. Konieczne jest również wyznanie grzechów przed kapłanem Kościoła. Zarówno wewnętrzne nawrócenie, jak i wyznanie konkretnych grzechów są nieodzownymi warunkami prawdziwego przebaczenia i pojednania. Wyznanie grzechów to otwarcie sumienia przed Bogiem i świadkiem Kościoła. „Czy popełniłeś grzech? Przyjdź do Kościoła i żałuj za grzech; tutaj bowiem jest lekarz, a nie sędzia; tutaj nikogo się nie przesłuchuje, lecz odpuszcza grzechy” (św. Jan Chryzostom).

Kto jest szafarzem sakramentu spowiedzi? Szafarzem sakramentu spowiedzi jest biskup lub wyznaczony kapłan-spowiednik. Spowiedzi słucha się w cerkwi lub w innych dogodnych i odpowiednich miejscach. Penitent i spowiednik widzą się twarzą w twarz. Spowiednik utożsamia się z grzesznikiem i dźwiga wraz z nim

skutki jego grzechów, gdy za niego się modli. Tak jak spostrzegawczy lekarz stara się uleczyć rany, tak on uzdrawia z grzechów: daje radę i może przepisać lekarstwo (zadawać „pokutę”), w celu zachowania duchowego zdrowia penitenta. W tym sensie „pokuta” (gr. *epitimia*) — to ściśle określona reguła modlitwy, postu i jałmużny. Takie „pokuty” nie są w swej istocie karzące, lecz uzdrawiające. Nie są one istotną częścią misterium. Za pokutę można zadać czytanie duchowe, post, modlitwę, pokłony, dzieła miłosierdzia oraz pozbawienie Komunii Świętej przez pewien określony czas.

Spowiednik osądza grzech, ale nie grzesznika. Jako troskliwy ojciec duchowy modli się za grzesznika i objawia mu miłosierdzie oraz miłość Boga. Gdy penitent skończy spowiedź, kapłan daje mu znak, aby ukląkł. Wówczas kładzie swe ręce na jego głowie, odmawia modlitwę rozgrzeszenia, która jest ogłoszeniem i udzieleniem przebaczenia Boga. Przebacza bowiem i uzdrawia penitenta Bóg, a nie człowiek-spowiednik.

Spowiedź w swej istocie to misterium uzdrowienia, gdyż grzech jest postrzegany przede wszystkim jako choroba wymagająca uzdrowienia, a nie jako przestępstwo, za które trzeba ponieść karę. Skoro każdy jest podatny na podstępny diabła, to regularne badanie sumienia pogłębia samoświadomość i pobudza wrażliwość serca. Z tego względu wiele osób ma ojca duchowego, wspierającego ich w procesie duchowego rozwoju i wzrostu.

Kapłaństwo

Jezus Chrystus jest jedynym prawdziwym kapłanem Kościoła. Poprzez doskonałą ofiarę z samego Siebie Chrystus ustawicznie jednoczy upadłą ludzkość z Bogiem. Jest On Należyłym Kapłanem i Pośrednikiem Nowego Przymierza. Zarówno królewskie kapłaństwo wszystkich wierzących, jak i kapłaństwo służebne mają swe źródła w Chrystusie — Najwyższym Kapłanie.

Kapłańskie posługiwanie Chrystusa zostało uwiecznione w Kościele poprzez kapłaństwo służebne, istniejące w postaci trzech rodzajów posługowań: biskupa, kapłana oraz diakona. Poprzez

łaskę święceń są one w sposób szczególnie zarezerwowane do posługi w Kościele, tzn. do głoszenia Słowa Bożego, nauczania i prowadzenia ludu Bożego, celebrowania świętych misterii, zachowywania poprawnej nauki oraz utrzymywania ciała Kościoła zjednoczonego w miłości Chrystusowej. Posługiwanie kapłańskie należy do istoty i struktury Kościoła, gdyż zostało ustanowione przez samego Pana. Dary i funkcje, przydzielone kiedyś apostołom, są przekazywane wyświęconym kapłanom poprzez misterium kapłaństwa w obrzędzie święceń.

Funkcje i obowiązki. Biskupi są następcami apostołów, głównymi pasterzami i administratorami Kościoła oraz stróżami i nauczycielami prawdziwej wiary. Są oni również celebransami i szafarzami sakramentu kapłaństwa. Chociaż prawo do wyboru kapłanów Kościoła należy do całego duchowieństwa i wszystkich wiernych, to jedynie biskup posiada władzę święcenia i mianowania kapłanów oraz poświęcenia cerkwi. O soborowości episkopatu świadczy fakt, że trzech biskupi (lub co najmniej dwóch ze zgodą trzeciego) wyświęcają biskupa. Do wszystkich pozostałych święceń wystarczy jeden biskup. Od VI w. biskupi są wybierani spośród duchowieństwa żyjącego w celibacie. Kapłani i diakoni mogą się żenić, ale jedynie przed święceniami. Stąd wynika, iż żonaci mężczyźni mogą być wyświęceni, ale kapłani i diakoni nie mogą się żenić. Wdowiec może być wybrany i wyświęcony na biskupa.

Prezbiterzy (kapłani) mają udział w funkcjach episkopatu. Strzegą i administrują lokalne parafie, nauczają lud Boży i celebrują święte misteria, doradzają biskupom w sprawach dotyczących diecezji. Większość kapłanów parafialnych jest żonatych, ale duchowni żyjący w celibacie nie są czymś niezwykłym dla Kościołów lokalnych.

Diakoni wspomagają biskupów i kapłanów w pełnieniu obowiązków duszpasterskich, liturgicznych oraz nauczycielskich. Do XII w. również kobiety były wyświęcane na diakonisy.

Obrzędy chirotezi. Są to obrzędy poświęcenia na niższe stopnie służby liturgicznej w Kościele prawosławnym: subdiakona (cs. *ipodiakon*), lektora (cs. *człtec*), psalmisty, paramonarza (cs.

ponomar, prisluznik). Osoby spoza duchowieństwa są powoływane przez biskupa do pełnienia różnego rodzaju posług podczas nabożeństw, ceremonii i obrzędów w cerkwi. Obrzędy chirotezi polegają na udzieleniu błogosławieństwa. Mają one miejsce poza prezbiterium i nie są dokonywane w czasie Boskiej Liturgii. Zazwyczaj odbywają się podczas trwania jakiegoś nabożeństwa. Obrzędy chirotezi nie stanowią sakramentu kapłaństwa.

Obrzędy święceń (gr. *chirotonia*). Świecenia na stopnie kapłańskie (diakona, prezbitera, biskupa) mają miejsce podczas Boskiej Liturgii. Biskupi są wyświęceni przed czytaniem Słowa Bożego i anaforą. Pokazuje to, że biskup jest głównym głosicielem wiary i celebrazem sakramentów. Kapłan jest wyświęcany tuż po Wielkim Wejściu oraz przed anaforą, gdyż on również jest celebrazem misterii. Diakon otrzymuje święcenia po kanonie eucharystycznym i przed Komunią Świętą, gdyż pomaga w nabożeństwach liturgicznych i rozdziela Komunię Świętą.

Warunkiem koniecznym do udzielenia święceń jest zgoda całego Kościoła. W czasie każdego obrzędu święceń zarówno kandydat jak i zgromadzenie kapłanów oraz świeckich wraz z celebrazem biskupem są proszeni o wyrażenie swej zgody poprzez antyfonę (gr. *keleuson*). Po święceniu nowy kapłan jest ubierany w szaty liturgiczne i wprowadzany na swój urząd; towarzyszy temu aklamacja „On jest godzien” (gr. *axios*), wypowiedziana przez zgromadzonych wiernych.

Pierwszymi znakami wszystkich obrzędów święceń są modlitwy biskupa i nałożenie jego rąk na głowę kandydata.

Charakter kapłaństwa. Powołanych i wyświęconych do służby w Kościele określa się jako „kler” (gr. *kleros*), ponieważ zostali wybrani i oddzieleni. Świecenia posiadają niezatarty charakter. Z tego względu nie powtarza się ich nawet w przypadku duchownych, którzy dopuścili się apostazji czy zrzucili szaty duchowne, a następnie zostali ponownie przyjęci do Kościoła.

Męski charakter kapłaństwa służebnego jest podstawową zasadą prawosławia. Kapłaństwo przynależy Chrystusowi, a ci, którzy zostali wyświęceni, aby kontynuować Jego kapłaństwo, są Jego

ikonami. Biskup (lub kapłan) nie jest zwykłym delegatem czy zastępcą nieobecnego Chrystusa. Poprzez niego Chrystus staje się obecny dla Swego Kościoła.

Duchowni nie zyskują wewnętrznej osobistej świętości ze względu na sam fakt święceń. Raczej dążą do jej osiągnięcia, podobnie jak wszyscy chrześcijanie, z tą różnicą, że gorliwiej podejmują wysiłki ascetyczne. Duchowni powinni wcielać miłość Chrystusa i objawiać wspólnocie istotne prawdy życia chrześcijańskiego. Ale prawdą jest również fakt, że duchowni potrzebują widzieć w swej trzodzie obecność Chrystusa. Dzięki wzajemnie składanemu świadectwu jedni drugim pomagają stać się żywymi członkami Ciała Chrystusa.

Małżeństwo

Instytucja małżeństwa. Bóg jest autorem i celebrazem prawdziwego małżeństwa. Uprawomocnił je już w Raju (por. Rdz 1,27–28).

Małżeństwo chrześcijańskie jest takie same jak inne małżeństwa w swojej zewnętrznej formie, strukturze i organizacji. Doświadczane jest jednak w sposób radykalnie inny, tzn. w kontekście i duchu nowego życia w Chrystusie. W małżeństwie chrześcijańskim dwie osoby nawiązują wspólnie niezwykłą wprost relację ze zmartwychwstałym i królującym Chrystusem.

Śmierć i Zmartwychwstanie Chrystusa stanowią podstawę tej nowej i radykalnej relacji pomiędzy małżonkami oraz pomiędzy rodzicami i dziećmi. Miłując i będąc miłowanymi, chrześcijanie pragną wstępować każdego dnia w światłość Chrystusa. Właśnie w małżeństwie odkrywają oni, że „każda wielka miłość jest ukrzyżowaną miłością”, jak zauważył niegdyś Paul Evdokimov. Ofiarna, samooddająca się miłość wymaga z naszej strony, by codziennie przezwyciężać pychę, zazdrość, złość, fałsz, niewrażliwość, egoizm oraz każde inne grzeszne pragnienie i samooszukiwanie się, które niszczą i pomniejszają osobę ludzką.

W przeobfitej miłości Chrystusa małżonkowie chrześcijańscy odkrywają i doświadczają miłości Trójcy Świętej. Ta właśnie

miłość, jak pisał Olivier Clément, poprzedza, ugruntowuje i odnawia naszą miłość. Małżeńskie wzajemne obdarowywanie się jest miłowaniem na sposób Boski. Taka miłość obdarza całą istotę pary małżeńskiej zbawiającą obecnością Wcielonej Miłości. Zaś Wcielona Miłość, Chrystus, integruje i ubogaca ich osobową i seksualną miłość, uzdalniając do przekraczania ograniczeń związanych z upadłym stanem, a poprzez to pozwala im osiągnąć wciąż nowe i głębsze poziomy wspólnoty, przyjaźni, dojrzałości, otwartości i świętości. To doświadczenie miłości na wzór miłości Chrystusowej odzwierciedla i czyni wiarygodną rzeczywistość miłości Boga do całego rodzaju ludzkiego. W ten sposób chrześcijańscy małżonkowie uczą się, jak stawać się sługami zbawienia.

W małżeństwie każda osoba uzyskuje nową tożsamość: dwoje staje się jednym ciałem (por. Rdz 2,24). Małżeństwo zatem jest czymś więcej niż społecznym i religijnym usankcjonowaniem faktu biologicznego. Według Christosa Yannarasa „jest to osobowa relacja współbycia. Dzięki porzuceniu swojej własnej woli i akceptacji woli drugiej osoby, jedność małżonka i żony nie buduje się na naturalnym pociągu fizycznym, lecz sięga do wzoru wspólnoty eklezjalnej, która jest samo-przekraczaniem i samo-ofiarowywaniem. Małżeństwo czerpie swoją tożsamość nie z naturalnych relacji, ale z relacji, jakie zachodzą w Królestwie Niebieskim”.

Osoby, które pobierają się w Imię Pana, potrafią uszanować — w najgłębszym możliwym poziomie istnienia — nakaz Boga, by „miłować swego bliźniego jak siebie samego”. Mąż i żona stają się kochankami na płaszczyźnie jak najbardziej intymnej, ponieważ są przede wszystkim dla siebie bliźnimi i przyjaciółmi w sposób twórczy i wyjątkowy. W miłości Chrystusa oraz poprzez Niego każde z nich poznaje odmienną od swojej tożsamość małżonka oraz wzajemnie odkrywają w sobie obraz Boży (por. Rdz 1,26–27; 2,18–24). Zbliżając się do siebie i wspólnie do Tego, który jest źródłem wszelkiej miłości, przemieniają nieustannie swój *eros* w nieprzemijającą miłość — *agape*. W Chrystusie odnajdują misterium swojej własnej tożsamości.

Małżeństwo w Panu nieustannie podtrzymuje i wspiera Duch Święty, który darowuje małżonkom niezbędne dary do pobożnego

życia w pokoju, prawdzie, harmonii i miłości. Nie można jednak powiedzieć, że miłość pobłogosławiona w Kościele jest wolna od problemów, pokus, napięć, bólu i cierpień. Ale małżonkowie, zgodnie z wiarą, są otwarci na wpływ i moc Ducha Świętego, który sprawia, że życie zmartwychwstałego Chrystusa rozkwita w nich. Dzięki temu są w stanie przezwyciężyć trudności i kłopoty dnia codziennego. Więzy małżeńskie wzmacniają się i odnawiają poprzez doświadczenie pokory, uprzejmości i wzajemnego zaufania oraz uświęcają poprzez modlitwę, sakramenty Kościoła, dzieła pobożności i miłosierdzia.

Warunki zawarcia oraz cechy charakterystyczne małżeństwa.

Istotnym warunkiem do zawarcia małżeństwa w Kościele jest przybycie dwóch osób różnej płci ze swojej własnej wolnej woli. Decyzja wstąpienia w związek małżeński w Imię Pana jest decyzją ze wszech miar osobową. Powinna być podjęta po zasięgnięciu rady własnego serca. Wolność wyboru partnera życiowego ograniczona jest jedynie przez kanoniczne, prawne lub moralne przeszkody, które mogą zniekształcić lub unicestwić cel małżeństwa.

Małżeństwo zawarte w Kościele jest nierozzerwalne. Rozumiane jest jako wydarzenie trwające całe życie, które bynajmniej nie kończy się wraz ze śmiercią współmałżonka; dynamiczna, miłosna relacja, która jednoczy dwie różne osobowości w jedno ciało bez zmiany i pomieszania. Staje się ono przymierzem pomiędzy dwiema osobami, które dobrowolnie akceptują wyzwanie i możliwość bycia podległymi sobie nawzajem w bojażni Chrystusowej (por. Ef 5,21).

Małżeństwo zostaje zawarte i ukonstytuowane poprzez odpowiednie modlitwy oraz znaki Kościoła, gdyż sam Bóg jest twórcą i celebrazem małżeństwa. Kościół, będący wspólnotą odkupionych, poprzez kanonicznie wyświęconych biskupów i kapłanów, przyzywa Boga do połączenia i uświęcenia małżonków oraz błogosławi ich na całe życie.

Małżeństwo i rodzina rozumiane są jako odwzorowanie Boskiego życia Trójcy Świętej. Mając to na uwadze, Kościół uznaje absolutną równość małżonków. Jednocześnie wskazuje różnice w ich naturze

oraz we wzajemnych relacjach. Według Thomasa Hopko „sposób, w jaki został stworzony mężczyzna, różni się od sposobu, w jaki została stworzona kobieta. Mówiąc bardziej szczegółowo [...] mężczyźni i kobiety nie są tacy sami oraz nie mogą się wymieniać, pomimo wspólnego człowieczeństwa”.

Wzajemna relacja między małżonkami jest zgodna z porządkiem ustanowionym przez Boga: mąż jest dla żony głową. Jest to model oparty na relacji Chrystusa do Kościoła. Mąż, jako głowa, jest powołany do miłości, pielęgnowania i obdarzania szacunkiem swojej żony. Żona jest powołana do szanowania swojego męża i poddania się mu (por. Ef 5,21–33; Kol 3,18–19). Mąż i żona dopełniają się wzajemnie, a w tej komplementarności są w stanie rozpoznać i doświadczyć swojej różności oraz wrodzonej równości.

Małżeństwo kościelne zakłada relacje monogamiczne. Monogamia wynika z Księgi Rodzaju, podtrzymują ją prorocy, potwierdza Chrystus oraz popiera Kościół. Monogamia współbrzmi z chrześcijańską ideą *agape*. Relacja monogamiczna, opierająca się na miłości Boga, umacnia w małżonkach wolę przewyciężania złych skłonności prowadzących ku podziałowi, zazdrości, próżności, żądzy, arogancji, oszustwu czy manipulacji. Poprzez poszanowanie godności osobistej i dążenie do zachowania równości, stabilności oraz czystości relacji małżeńskich, monogamia wzmacnia się i służy realizacji celów chrześcijańskiego małżeństwa.

Cel małżeństwa. Istotnym i najważniejszym celem małżeństwa jest zjednoczenie dwóch wolnych osób we wspólnocie miłości dla ich wzajemnego wsparcia, radości z bycia razem oraz osobowego spełnienia i dopełnienia. Prawdziwa wspólnota opiera się na wzajemnym zaufaniu, które z kolei karmi się szczerością, zaangażowaniem, wiernością, czułością, stałością wiary i uczciwością.

Zadaniu wspólnego życia i wzrastania ku świętości towarzyszy spełnienie seksualne. Olivier Clément pisze: „Dla chrześcijanina płciowość musi stać się wymiarem osoby, językiem relacji pomiędzy osobami. Ta jedność ciała oznacza nie tylko jedność ciał w wymiarze fizycznym, ale także połączenie życia dwóch osób”.

Wierność seksualna i radość z bycia razem wzmacniają różnice pomiędzy męskością męża oraz kobiecością żony. Jednak podobnie jak wszystkie inne relacje między ludźmi, również relacje seksualne naznaczone są grzechem pierworodnym. Jak wszystkie nie uświęcone rzeczy tego upadłego świata także płciowość człowieka może być nieprzejrzysta, zamknięta i nieprzyzwoita. Może ograniczać się do narcystycznego, wykorzystującego i grabieżczego zachowania, albo stać się deprawacją i perwersją. Druga osoba w takiej relacji seksualnej staje się ciałem, ku któremu kierują się namiętności; przedmiotem, który można osiąść, używać i wykorzystywać.

Seksualność musi być wprowadzona do Królestwa Bożego poprzez wierność małżeńską, skromność, czułość, przyzwoitość i czystość. Doświadczenie seksualne staje się wówczas środkiem transcendencji siebie oraz oknem, poprzez które miłość oraz życie Boga oświecają małżeńską miłość i życie. Ciało człowieka staje się ciałem wspólnoty i możliwością osobowego wzrostu. Relacja fizyczna przemienia się w jedność osób i — jak pisze Christos Yannaras — „dwoje jednoczą się w jedno ciało, a poprzez eucharystyczną relację misterium małżeństwa to jedno ciało, wspólne życie dwóch osób, nie podlega zniszczeniu i staje się nieśmiertelne”.

Płciowość człowieka jest zasadniczo dobra; jest darem od Boga. Istnieje po to, by wspomagać pogłębianie się więzi małżeńskiej poprzez wprowadzanie męża i żony w najgłębszą wspólnotę ciała i duszy. A co ważniejsze, pozwala małżonkom stać się współ-stwórcami z Bogiem. Stworzenie nowego życia z miłości cielesnej jest szczególnym przywilejem, radością i błogosławieństwem. W ten sposób Bóg pozwala światu mieć udział w Swej wszechmocy. Mąż i żona, jako odpowiedzialne i miłujące się osoby ludzkie, uczestniczą w stwórczej mocy Boga oraz naśladują Jego samooddającą się miłość, Jego opatrnościową troskę o stworzenie.

Poczęcie, zrodzenie i wychowywanie dzieci jest innym podstawowym celem i cechą małżeństwa. To korona jedności małżeńskiej i tajemnicza obecność stwórczej miłości Boga w życiu dwojga ludzi. Małżeństwo bezdzietne z powodu biologicznej bezpłodności jest w nie mniejszym stopniu całkowite i pełne, niż małżeństwo posiadające dzieci.

Dzieci są godne wielkiej miłości i troskliwego wychowywania.

Św. Paweł mówi: „Wy zaś, ojcowie, nie stwarzajcie okazji do złego u swoich dzieci, lecz wychowujcie je w duchu karności i posłuszeństwa wobec Pana” (Ef 6,4). Oprócz zapewnienia dzieciom dostatku materialnego, rodzice muszą również chronić je od grzechu, dostarczać duchowych wskazówek i stwarzać im środowisko pełne miłości, w którym będą mogły rozwijać się w dojrzałe, troskliwe osoby ludzkie. Kompleksowe zadanie wychowywania dzieci wymaga cierpliwości, otwartości, wiary oraz niezmierzonej miłości i zrozumienia. Według o. Aleksandra Jelczaninowa „najważniejszą sprawą jest to, żeby dzieci widziały, że rodzice wiodą głębokie życie wewnętrzne”.

Relacje seksualne są ukierunkowane na wzajemne spełnienie małżonków, a następnie na zrodzenie i wychowanie dzieci. W związku z tym decyzja „zawieszenia” płodności poprzez używanie środków antykoncepcyjnych nie musi być uznana za pogwałcenie prawa naturalnego. W związku z tą sprawą metropolita Chrysostomos Zapheris stwierdza: „Kościół prawosławny w pełni uznaje rolę prokreacji w małżeńskim akcie seksualnym, chociaż nie podziela deterministycznego rozumienia tego aktu [...], które ignoruje miłość jako wymiar posiadający ogromne znaczenie w stosunku seksualnym pomiędzy mężem i żoną”.

Stworzenie nowego życia wymaga poważnej, pobożnej i szczerzej refleksji. Chociaż niektóre formy antykoncepcji są bardziej dopuszczalne niż inne, to jednak oczywiste jest, że nie można zaakceptować aborcji jako metody kontroli narodzin. Regulowanie rozmiaru własnej rodziny leży w gestii odpowiedzialnej decyzji małżonków. Poważne traktowanie Ewangelii wyklucza jednak takie decyzje, które opierają się wyłącznie na hedonistycznych i egoistycznych przesłankach.

Rozpad małżeństwa. Niestety zdarza się, że małżeństwo może nie spełniać swojego zadania, a przez to powoduje bolesny stan, który prowadzi do separacji i rozwodu. Rozwód z kolei wywołuje tyle cierpienia, co śmierć, ponieważ jest obumieraniem żywych relacji i przekształcaniem się ich w emocjonalną i duchową martwość, często po okrutnych i upokarzających doświadczeniach.

Kościół prawosławny dopuszcza rozwód (rozumiany jako zdjęcie błogosławieństwa) i ponowne małżeństwo jako ustępstwo wobec ludzkiej słabości i niedoskonałości. Wyrozumiałość ta ukazuje troskę Kościoła o zranione dusze oraz jego pragnienie niepozostawiania rozwiedzionych osób w ich grzechu, błędzie, słabości, zmartwieniu i bólu.

Nabożeństwo zawarcia małżeństwa. Nabożeństwo zawarcia związku małżeńskiego, obecnie celebrowane przez Kościół, składa się z dwóch oddzielnych i niezależnych obrzędów, które są połączone od stuleci, a mianowicie „obrzędu zaręczyn” i „obrzędu ukoronowania”.

W Kościele pierwszych wieków małżeństwa chrześcijan zawierano na podstawie zgodnego pragnienia dwojga ludzi, czemu towarzyszyło błogosławieństwo biskupa lub kapłana, udzielane zazwyczaj w kontekście Eucharystii. Obrzęd ukoronowania był dokonywany podczas celebracji eucharystycznej do IV w. Obrzęd zaślubin, oddzielny od Eucharystii, pojawił się w IX w.

Kształtowanie się dwóch oddzielnych obrzędów — jednego dla zaręczyn, a drugiego dla ukoronowania — zaczęło się wcześniej. Celem obrzędu zaręczyn było potwierdzenie i ogłoszenie postanowienia zawarcia w przyszłości małżeństwa. Zazwyczaj miał on miejsce na zakończenie Boskiej Liturgii. Celem obrzędu ukoronowania było pobłogosławienie związku małżeńskiego. Sprawowano go podczas Boskiej Liturgii. Na pewnym etapie rozwoju obrzęd ukoronowania celebrowano w trakcie Liturgii Uprzednio Poświęconych Darów. Praktyka łączenia tych dwu niezależnych obrzędów w jedno wydarzenie liturgiczne, oddzielne od Eucharystii, rozpoczęła się w X w. — wkrótce się upowszechniła, a w końcu stała się normą.

Nabożeństwo zaręczyn jest stosunkowo krótkie. Składa się ze zbioru prośb i trzech modlitw. Jego cechą charakterystyczną jest wymiana i nałożenie obrączek. Są one znakiem dobrowolnej obietnicy wierności dwojga ludzi — że chcą wejść w związek małżeński i razem żyć w wierze, harmonii, prawdzie oraz miłości.

Nabożeństwo ukoronowania jest dłuższe i bardziej złożone. Oprócz prośb, kilku modlitw i dwóch czytań biblijnych, składa

się z szeregu działań liturgicznych: trzymania się za ręce, picia pobłogosławionego wina ze wspólnego kielicha i uroczystej procesji radości („Taniec Izajasza”). Najbardziej charakterystyczną cechą jest samo ukoronowanie zaręczonych (stąd też nazwa tego nabożeństwa). Poprzez pełne wyrazu słowa i pouczający symbolizm nabożeństwo to podkreśla obfitość błogosławieństwa, szczególną radość i wielką odpowiedzialność chrześcijańskiego małżeństwa.

Uwagi na temat celibatu. Celibat jest innym sposobem życia według Ewangelii. Dana osoba decyduje się na niezaangażowanie płciowe, ażeby pełniej zachowywać przykazania Pana. Mnisi odrzucają przyjemności i więzi ze światem nie dlatego, że są one istotowo złe, lecz ze względu na wielkie pragnienie odkrywania oblicza Boga poprzez ascezę. Mnich nie gardzi *erosem*, lecz przemienia go dzięki łasce. Św. Jan Klimak wyraża tę myśl w następujący sposób: „Błogosławiony jest ten, który pragnie Boga nie mniej gwałtownie niż kochanek swojej umiłowanej”.

Celibat, będący oderwaniem od rzeczy tego świata i akceptacją dziewictwa dla chwały Pana, jest ostatecznie naśladowaniem życia aniołów oraz objawieniem stanu życia po zmartwychwstaniu: „Bo kiedy ludzie powstaną z martwych, nie będą się żenić ani za mąż wychodzić, lecz będą jak aniołowie w niebie” (Mk 12,25).

Sakrament namaszczenia olejem świętym

Podstawy dogmatyczne. Urodziliśmy się w świecie, w którym ból i cierpienie są wciąż obecne. Choroba, cierpienie i śmierć są przerażającymi dowodami, że ludzkość ugina się pod ciężarem grzechu pierwotnego (por. Rz 5,12–14; 8,18–25). Według słów Panagiotesa Chrestou — „nosimy poprzez zrodzenie tę naturę, która została skażona przez Adama i Ewę”. Jakby ciężarów upadłej, śmiertelnej natury nie było dość, to niektórzy jeszcze decydują się na pogorszenie okropności naszej kondycji poprzez nadużywanie duszy i ciała za pomocą różnego rodzaju „ekscesów”.

Choroba, a następnie śmierć ciała są nieuniknione jako skutek pierwszego grzechu. Nie są one zemstą Boga, lecz konsekwencją

naszej głębokiej alienacji i odrzucenia Boga. Dopuszcza On śmierć nie jako karę, lecz jako zakończenie życia bez łaski, aby mogło ono w pełni zostać odnowione w Zmartwychwstaniu. „Przez człowieka grzech przyszedł na świat, a przez grzech śmierć; spodobało się Bogu posłać Swojego Syna, ażeby potępił grzech w Swoim Ciele tak, ażeby ci, którzy pomarli w Adamie, mogli w Nim powrócić do życia” (Liturgia św. Bazylego Wielkiego). Chrystus „wziął na siebie nasze niemoce i znosił nasze choroby” (Mt 8,17; Iz 53,4). Zwyciężył On świat rozrywając więzy śmierci i otwierając dla każdego ciała bramę zmartwychwstania. Poprzez uczestnictwo w Jego przeobstwiej ludzkiej naturze ludzkość ma dostęp do niezniszczalnego życia.

Ustanowienie sakramentu namaszczenia olejem świętym.

Sakrament namaszczenia ma za swą podstawę słowa i czyny Pana Jezusa Chrystusa. Wciela on Jego posługę uzdrawiania, kontynuuje ją i poszerza. Jest znakiem Jego przemieniającej obecności w poranionym świecie oraz godłem Jego obietnicy uwolnienia nas od grzechu i zepsucia. Jest objawieniem Królestwa i znakiem tego, co Bóg przygotował dla świata, kiedy osiągnie on stan ostatecznego spełnienia. Chociaż Królestwo Boga nie nadeszło jeszcze w całej mocy, to jednak potężne czyny Chrystusa odsłaniają i głoszą misterium odnowienia ludzkości: „«Ślepi widzą», ludzie o bezwładnych nogach chodzą, trędowaci zostają oczyszczeni, a głusi słyszą. Umarli zmartwychwstają, «a ubogim głosi się Dobrą Nowinę»” (Mt 11,5–6). Misterium namaszczenia olejem świętym wprowadza chorych w tę właśnie eschatologiczną rzeczywistość. Tam cierpienie, zepsucie i śmierć zostały przewyżczone, nawet w obecnym wieku.

Uzdrowiająca posługa Kościoła wzoruje się na uzdrawiającej posłudze Chrystusa i skierowana jest na człowieka, który potrzebuje wyzwolenia i uzdrowienia. Związły opis formy oraz znaczenia tej posługi w czasach apostoelskich znajdujemy w liście św. Jakuba: „Choruje ktoś wśród was? Niech wzywa prezbiterów Kościoła i niech się modlą nad nim, namaszczając go olejem w Imię Pana! A modlitwa [płynąca z] wiary zbawi dotkniętego słabością i Pan

mu ulży, a jeśli popełnił grzechy, będą mu odpuszczone” (Jkb 5,14–15).

Namaszczenie jest sakramentem wiary. Budzi nadzieję, dodaje odwagi i obdarza pokojem chorą osobę poprzez złagodzenie niepokojów, frustracji i poczucia wyobcowania, które często ogarniają chorego. Sakrament ten przekazuje duchową moc, w wyniku czego cierpiący człowiek znosi utrapienia z hartem ducha i skutecznie opiera się pokusie rozpacz.

Namaszczenie olejem świętym nie jest środkiem zastępczym leczenia medycznego ani kapłan nie zastępuje lekarza. Medycyna jest darem Boga i znakiem Jego opatrnościowej życzliwości, mądrości oraz miłości (por. Syr 1,1; 38,1–15). W czasie choroby prowadzą nas słowa Pisma Świętego: „Mój synu, w chorobie nie zwlekaj, módl się do Boga, bo On cię może uleczyć. Porzuć winę i stronniczość, a serce oczyść z wszelkich grzechów. [...] Poza tym zrób miejsce dla lekarza, niech i jego nie zabraknie, bo ci jest potrzebny. Istnieją bowiem chwile, kiedy od jego ręki zależy polepszenie, wszak on również modli się do Boga, który umożliwi mu rozeznanie i [dobór] leków dla utrzymania cię przy życiu” (Syr 38,9–10, 12–14).

Dar uzdrowienia jest przede wszystkim odnowieniem świętości i wewnętrznego poczucia sprawiedliwości; wejściem w rzeczywistość pokoju Bożego. Chociaż „uzdrowienie jest najbardziej upragnionym skutkiem [...] to nie jest jednak nieodzownym warunkiem istnienia tego sakramentu” — zauważa Elie Méliá. Namaszczenie olejem świętym pozwala chorej osobie uczestniczyć w zwycięstwie Chrystusa nad grzechem i śmiercią poprzez „dostrojenie” jej w pewnym stopniu do Ciała Zmartwychwstałego Pana i poprzez usposobienie całej osoby — ciała, duszy i ducha — do życia wiecznego. Istotnym celem namaszczenia olejem świętym jest wprowadzenie chorego do Królestwa Bożego.

Pan zalecił nam, byśmy nosili ciężary jeden drugiego, odwiedzali chorych oraz troszczyli się o głodnych i biednych. Sakrament namaszczenia olejem świętym jest wyraźnym przypomnieniem Kościołowi, że troska o chorych, cierpiących, uciśnionych, wyzyskiwanych, głodnych, biednych i wykorzystywanych jest zadaniem oraz obowiązkiem

całej wspólnoty. Na Kościele spoczywa szczególna odpowiedzialność i powołanie do służby choremu człowiekowi.

Namaszczenie olejem świętym jako sakrament. Sakrament uzdrawiania ma kilka nazw. Znany jest jako *euchelaion* czyli modlitwa namaszczenia świętym olejem; namaszczenie olejem świętym (cs. *jeleoswiaszczenie*); Święty Olej; *eptapapadon* (od zwyczaju wymagania obecności siedmiu kapłanów podczas celebracji sakramentu).

Tak jak w przypadku wszystkich innych sakramentów, namaszczenie olejem świętym sprawowane jest przez kanonicznie wyświęconego biskupa lub kapłana.

Nabożeństwo namaszczenia kształtowało się przez stulecia. Do jego podstawowych części należą: zmodyfikowana Jutrznia, modlitwa poświęcenia oleju, zestaw siedmiu czytań biblijnych i modlitw kapłańskich oraz modlitwa namaszczenia chorego człowieka.

Sakrament udzielany jest choremu. Może być sprawowany w każdym miejscu — w cerkwi, w domu lub w szpitalu.

Kościół prawosławny szczególnie uroczyście celebrytuje sakrament namaszczenia całej wspólnoty w Wielką Środę. Udziela on sakramentu wszystkim wiernym, niezależnie od tego, czy są fizycznie chorzy, czy nie, ponieważ nie jesteśmy w stanie rozróżnić dokładnie chorobę cielesną od duchowej. Wydaje się prawdopodobne, że udzielanie sakramentu namaszczenia olejem świętym w połowie Wielkiego Tygodnia jest pozostałością starożytnej praktyki pojednania nawróconych grzeszników przed *Paschą*. Jakkolwiek by było, uroczysta celebracja służy przypomnieniu wiernym o Chrystusowej mocy przebaczenia i wyzwolenia sumienia z grzechu oraz podkreśleniu wspaniałego oczekiwania *Paschy*, Zmartwychwstania, zbawienia i uświęcenia wszelkiego życia.

EUCHARYSTIA

Metropolita Sawa (Hrycuniak)

Na wstępie pragnę mocno podkreślić, że Eucharystia w prawosławiu oznacza przede wszystkim liturgię Kościoła. W Kościele prawosławnym Eucharystia jest zawsze przeżywana i pojmowana jako „Boska Liturgia” (gr. *liturgia*), jako wspólne dzieło, akt (gr. *ergon, praxis*) ludu Bożego w Chrystusie. W prawosławiu Eucharystia była i jest nie do pomyślenia bez eucharystycznego „synaksis” — zgromadzenia wiernych. Nie jest ona możliwa poza Kościołem jako wspólnotą Ciała Chrystusowego (gr. *koinonia*). Stąd Eucharystia na Wschodzie nie jest rozumiana jako jeden z sakramentów Kościoła, lecz jako misterium pojmowania samego Kościoła, misterium wspólnoty (gr. *synaksis*), misterium jedności Chrystusa i Jego Kościoła, Chrystusa i wierzących — członków Ciała Bogocłowieka.

Życie liturgiczno-eucharystyczne w prawosławiu stanowi zasadniczy moment Kościoła, bowiem przez nie i w nim jest najbardziej wyrażona powszechność Kościoła. Eucharystia jest centrum życia kościelnego i źródłem teologii. Dzięki niej teologia jedności Kościoła i historia jego jedności w pełni się pokrywają.

Ostatnia Wieczerza Jezusa Chrystusa była nie tylko zwykłą obrzędową wieczerzą żydowską, lecz nową wieczerzą Królestwa Bożego: „A Ja przekazuję wam Królestwo, jak Ojciec Mi przekazał, abyście w Moim Królestwie jedli i pili przy Moim stole i zasiadali na krzesłach sędziowskich, wydając wyrok na dwanaście pokoleń Izraela” (Łk 22, 29–30).

Sprawowanie tej nowej Wieczerzy Paschalnej Zbawiciel polecił swoim uczniom: „To czyńcie na Moją pamiątkę” (Łk 22, 19). Ze słowami tymi ściśle powiązane są słowa św. Pawła: „Ileż razy bowiem spożywacie ten chleb i pijecie z tego kielicha, głosicie śmierć Pana do czasu, aż On przyjdzie” (1 Kor 11, 26). Słowami: „aż On przyjdzie” Apostoł wskazuje na eschatologiczny charakter Eucharystii i jego znaczenie w historii ludu Bożego, którym jest Kościół Boży w Jezusie Chrystusie.

Znamienny jest fakt, że apostołowie nie sprawowali Wieczerzy Pańskiej — Eucharystii do czasu Pięćdziesiątnicy, czyli dnia, w którym zstąpił na nich Duch Święty. Od tego momentu rozpoczyna się sprawowanie Eucharystii w Kościele jako eschatologicznej wieczerzy ludu Bożego w historii. Od zstąpienia Ducha Świętego w dzień Pięćdziesiątnicy rozpoczyna się wypełnianie przykazania Zbawiciela o sprawowaniu Eucharystii. Stąd też w Kościele prawosławnym wyraźnie podkreśla się działanie Ducha Świętego w Eucharystii i w ogóle w życiu liturgicznym. Zgodnie z opisem w *Dziejach Apostolskich* i listach apostołskich, szczególnie w *Pierwszym* i *Drugim Liście do Koryntian* — Eucharystia Kościoła pierwotnego, eucharystyczna „koinonia” (por. 1 Kor 10, 16), zawsze znajdowała się w kontekście „koinonii Ducha Świętego” (por. 2 Kor 13, 13). Duch Święty jest tym, który aktualizuje dzieło Jezusa Chrystusa dla wszystkich wierzących w Kościele — „podobnie jak nikt nie może powiedzieć pod wpływem Ducha Bożego: «Niech Jezus będzie przeklęty», tak samo bez wpływu Ducha Świętego nikt nie może mówić: «Jezus jest Panem»” (1 Kor 12,3). Św. Jan Apostoł dopowiada: „Po tym poznacie ducha Bożego: wszelki duch, który wyznaje, że Jezus Chrystus przyszedł w ciele, z Boga jest” (1 J 4, 2). Prawdę o tym, że Kościół jest Ciałem, św. Paweł wyjaśnia następująco: „My wszyscy tworzymy jedno ciało, ponieważ zostaliśmy ochrzczeni w jednym Duchu (1 Kor 12, 13).

Wydaje się, iż nie ma potrzeby akcentowania jakiegoś szczególnego momentu aktywności Bożego Ducha. Cała ekonomia naszego zbawienia, od Wcielenia aż do Wniebowstąpienia, nacechowana była działalnością Ducha Świętego, którego Chrystus posłał od Ojca i wylał na Swoj Kościół. „Kiedy przyjdzie Poczyszciel,

którego wam pošę od Ojca, Duch Prawdy, który pochodzi od Ojca, wyda o Mnie świadectwo" (J 15, 26; por. Dz 2, 33). Duch Święty jako Pocieszyciel Kościoła urzeczywistnia, aktualizuje i konkretyzuje dzieło Zbawiciela w historii świata. Uczniowie Chrystusa otrzymują Ducha Świętego, który zstępuje na Kościół, chrzci i włącza w Ciało Zbawiciela, rozdziela charyzmaty potrzebne w życiu Kościoła i każdego wierzącego (por. Łk 1, 35; Mt 1, 18; 1 Tm 3, 16; Hbr 9, 14; 1 P 3, 18; J 20, 22; 1 Kor 12, 4–13).

W ten sposób dzieło Chrystusa w Kościele dokonywane jest *dia pneumatos Agiu*, co ściśle powiązane jest z *en Christo*. Wystarczy przeanalizować rozdziały 10–14 Pierwszego Listu do Koryntian, aby przekonać się o konieczności modlitewnego przyzywania Ducha Świętego (gr. *epiklesis*), aby zstąpił i był obecny podczas sprawowania Eucharystii. Zatem rację mają ci, którzy twierdzą, że słowa *euloges [en] pneumatu* (1 Kor 14, 16) odnoszą się do późniejszego pojęcia epiklezy. O epiklezie można wiele mówić. . . Teraz jedynie przypomnę, że pojęcie to występowało w starożytnych liturgiach chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu, o czym świadczą św. Ireneusz z Lyonu, św. Hipolit, św. Justyn, św. Cyryl Jerozolimski, św. Jan Chryzostom, św. Jan z Damaszku, św. Mikołaj Kabasilas. Nieobecność epiklezy w liturgii Kościoła zachodniego w okresie późniejszym stanowiła skutek wprowadzenia *Filioque* do nauki o Duchu Świętym.

Zbawcze dzieło Chrystusa w całości jest aktualizowane i urzeczywistniane poprzez obecność Ducha Świętego. Stąd eucharystyczna epikleza posiada w Kościele prawosławnym zasadnicze znaczenie. Jest ono tak wielkie, że bez modlitewnego przyzywania Ducha Świętego nawet słowa Zbawiciela: „To jest Ciało Moje. . .” nie mają mocy, aby przemienić chleb i wino w Święte Dary — Ciało i Krew Chrystusa. Wyraźnie o tym nauczał św. Bazyli Wielki w 27 *Homilii o Duchu Świętym*.

Sprawowanie Eucharystii w Kościele prawosławnym nigdy nie było tylko „anamnezą”, memorialną pamiątką (komemoracją) lub prostym „ponowieniem” Wieczery Pańskiej w sensie pamiątki ofiary Chrystusa, lecz aktualną i liturgiczną obecnością w Kościele hic et nunc całego dzieła Zbawiciela, włączającego również *ta*

eschata, czyli rzeczywistość eschatologiczną (obecność i udział) Królestwa Niebieskiego. „Wspominamy przeto to zbawienne przykazanie, a także wszystko, co dokonało się dla nas: Krzyż, Grób, Zmartwychwstanie po trzech dniach, wstąpienie do nieba, zasiadanie po prawicy Ojca oraz powtórne przyjście w chwale”. „To, co jest Twoje, z Twoich [darów], Tobie przynosimy od wszystkich i za wszystko”. Znamienne są też słowa epiklezy z Liturgii św. Jana Chryzostoma: „[...] błagamy, modlimy się i prosimy, ześlij Ducha Świętego na nas i na złożone tutaj dary. I uczyni ten chleb czcigodnym Ciałem Twego Chrystusa. Amen. To zaś, co jest w kielichu, czcigodną Krwią Twego Chrystusa. Amen. Przemieniwszy Duchem Twoim Świętym. Amen. Amen. Amen. Aby [te Dary] przyniosły przyjmującym [je] ożywienie duszy, odpuszczenie grzechów, współuczestnictwo z Duchem Świętym, pełnię Królestwa Niebios [...]”. Treść tych modlitw bardzo jasno świadczy o wielkiej roli Ducha Świętego w Eucharystii.

Kościół prawosławny podczas Boskiej Liturgii zawsze przyzywa Ducha Świętego „na nas i na składane dary”, tj. na wierny lud zjednoczony *epi to auto* (por. Dz 2, 1; 1 Kor 11, 20), czyli na modlitwę, jako eucharystyczne *synaksis* na czele ze swoim biskupem, który w imieniu wszystkich składa Bogu „ofiary Jego świętego Kościoła” (Św. Hipolit, *Tradycja Apostolska* 3). Chrystus bowiem od momentu Swojego wniebowstąpienia, chociaż zawsze przebywa w Swoim Kościele, nie objawia się nam więcej „według ciała”, a w Duchu Świętym. Bowiem Duch Święty czyni Go obecnym w Eucharystii i Kościele — jednym i jedynym Jego Ciele. Kościół nie jest ciałem Ducha Świętego. Kościół zawsze jest i pozostaje Ciałem Chrystusa. Duch Święty tylko go ożywia, buduje i przebóstwia. W Kościele i Eucharystii poprzez Syna i Ducha Świętego obecny jest również Bóg Ojciec, bowiem Kościół jest dziełem całej Trójcy Świętej. Struktura Boskiej Liturgii od samego początku ma charakter trynitarny. Wszystkie modlitwy eucharystyczne, a szczególnie anafora, zwrócone są do Boga Ojca, od którego wszystko pochodzi, poprzez Syna w Duchu Świętym i ku któremu wszystko się wznosi. Liturgia prawosławna rozpoczyna się słowami: „Błogosławione Królestwo Ojca i Syna,

i Ducha Świętego”. Jest to eucharystyczne obwieszczenie wierzącym Królestwa Trójcy Świętej.

Już w pierwotnym Kościele na Wschodzie w Eucharystii widziano otwarcie „Kościoła Bożego” na świat. Tam, gdzie pojawia się pojęcie „*Ekklesia*”, tam też jest mowa o Eucharystii, o eucharystycznym „synaksis”, zgromadzeniu wierzących (gr. *plethous ton pisteusanton* — Dz 4, 32) na jednym miejscu w celu łamania chleba (por. Dz 2, 46). Zaadresowanie listów przez św. Pawła: „[...] do Kościoła Bożego w Koryncie” (1 Kor 1, 1) czy „[...] pozdrowienia Kościołowi Tesaloniczan” (1 Tes 1, 1) — wskazuje na eucharystyczne zgromadzenie wierzących w Koryncie i Tesalonikach, podczas którego dany list miał być odczytany. Określenie „Kościoł domowy” (gr. *oikon auton ekklesia* — Rz 16, 5; 1 Kor 16, 19) odnosi się również do zgromadzenia eucharystycznego wszystkich chrześcijan z określonego miejsca w domu kogoś ze znanych chrześcijan. Stanowi to dowód, że chrześcijanie w pierwszych wiekach utożsamiali zgromadzenia eucharystyczne z Kościołem Bożym. Eucharystyczne „synaksis” wierzących z określonego miejsca w rzeczywistości było Kościołem Bożym (gr. *parikija*), czyli Kościołem lokalnym. Pojęcie *parikija* spotykamy u św. Polikarpa, św. Ireneusza z Lyonu i Euzebiusza z Cezarei. Występuje ono w 1 Liście do Koryntian (rozdziały 10–14), który jest najbardziej eucharystycznym i eklezjalnym listem św. Pawła.

W 1 Liście do Koryntian 14, 23 Apostoł opisuje, w jaki sposób chrześcijanie powinni zachowywać się, gdy zbiera się wspólnie cały Kościół (gr. *ekklesia ole epi to auto*), aby brać udział w wieczerzy Pańskiej. „[...] gdy schodzicie się na zebranie, dochodzi wśród was do podziału. Częściowo w to wierzę, bo muszą pojawić się wśród was stronnictwa, aby się okazało, kto jest wypróbowany. Wasze, wspólne zgromadzenia nie są spożywaniem wieczerzy Pańskiej” (1 Kor 11, 18–20).

Ważne są dla świadomości eklezjalnej pierwotnego Kościoła określenia, które utożsamiają Kościół lokalny ze zgromadzeniem eucharystycznym (gr. *synaksis*). W świadomości apostoła Pawła i pierwszych chrześcijan — Kościół jako wspólnota (gr. *koinonia*) i Ciało (gr. *soma*) Chrystusa utożsamiany jest z Eucharystią, o czym

świadczy Nowy Testament, dzieła św. Ignacego Antiocheńskiego oraz inne pisma doby poapostolskiej.

W Pierwszym Liście do Koryntian apostoł Paweł pisał: „Czy kielich błogosławieństwa, który błogosławimy, nie jest udziałem we Krwi Chrystusa? Czy chleb, który łamiemy, nie jest udziałem w Ciele Chrystusa? Ponieważ jest tylko jeden chleb, więc tworzymy jedno ciało, chociaż jest nas wielu, bo wszyscy spożywamy wspólnie ten sam chleb” (10, 16–17). W tym fundamentalnym eucharystyczno-eklezyjnym tekście zawarta jest prawda, że wszyscy wierzący tworzą „jedno ciało”, które utożsamiane jest z „jednym chlebem” Eucharystii, w którym wielu ma udział. Źródłem jedności wierzących z Chrystusem i pomiędzy sobą jest „jeden Chleb”, poprzez przyjęcie którego wszyscy wierzący obecni na Eucharystii stają się Ciałem Chrystusa — Kościołem. Św. Jan Chryzostom komentując ten tekst wyjaśniał: „Apostoł jakoby nie zadowolił się słowem *koinonia* i dlatego dodał: «jest tylko jeden chleb, więc tworzymy jedno ciało». Podobnie jak chleb powstaje z wielu ziaren, także i my łączymy się w jedno Ciało Chrystusa, przyjmując Eucharystię”. Komentarz ten stanowił streszczenie nauki, jaką można znaleźć w *Didache* i liturgiach wschodnich. Było to źródłem dla bizantyńskiej mistyki jedności Kościoła i Eucharystii, przedstawicielami której są św. Cyryl Aleksandryjski, św. Maksym Wyznawca, św. Mikołaj Kabasilas.

Wróćmy ponownie do tekstu apostoła Pawła (1 Kor 14, 23): gdy „zbiera się wspólnie cały Kościół” (gr. *ekklesia ole epi to auto*). Tekst ten stanowi dowód, że w dobie apostołskiej na zgromadzenie eucharystyczne w określonym miejscu (w tym przypadku w Koryncie) zbierał się cały Kościół lokalny — a więc kapłani, charyzmatycy i lud Boży. To samo określenie odnosi się do rzeczywistości nazywanej „Kościołem domowym”. Myśl tę potwierdzają określenia Apostoła: „wspólnie”, „na jedno miejsce”, „cały Kościół”, „lud Boży”, „jedno Ciało”, albo wyrażenia spotykane w dziełach św. Ignacego Antiocheńskiego: „jeden Kościół”, „jedna Eucharystia”, „jeden biskup”, „jeden ołtarz”.

Św. Ignacy Antiocheński nauczał: „Niechaj nikt nie błędzi: ten kto nie jest poza ołtarzem, sam pozbawia się chleba Bożego. Jeśli

modlitwa wspólna dwóch pierwszych lepszych ludzi ma moc tak wielką, o ileż potężniejsza jest modlitwa biskupa i całego Kościoła? Kto nie przychodzi na zgromadzenie, ten już popadł w pychę i sam siebie osądził" (*Do Kościoła w Efezie* 5).

W pierwszych wiekach chrześcijaństwa w każdym Kościele lokalnym celebrowano jedną Eucharystię. Była ona centrum i wyrazem jedności Kościoła lokalnego. Św. Ignacy w pełni utożsamia Kościół jako Ciało Chrystusa ze zgromadzeniem eucharystycznym wokół swego biskupa i ołtarza. Widać tutaj powszechny charakter Eucharystii w Kościele. O tym uniwersalnym charakterze Eucharystii w Kościele jest mowa w liście św. Ignacego Antiocheńskiego *Do Kościoła w Smyrnie* (8,1–2): „Wszyscy idźcie za biskupem, jak Jezus Chrystus za Ojcem, i za waszymi kapłanami jak za Apostołami. A diakonów poważajcie jak przykazania Boże. Niechaj nikt w sprawach dotyczących Kościoła nie robi niczego bez biskupa. Uważajcie za ważną tyłką taką Eucharystię, która sprawowana jest pod przewodnictwem biskupa lub tego, komu on zleci. Gdzie pojawi się biskup, tam niech będzie wspólnota tak, jak gdzie jest Chrystus Jezus, tam i Kościół powszechny”. Są to fundamentalne słowa dla zrozumienia Eucharystii — liturgicznego zgromadzenia Kościoła — jako jedyne przejawu objawienia się całości Kościoła Bożego we wszechświecie i historii.

Powyższe rozważania ukazują, jak wielkie znaczenie dla Kościoła ma Eucharystia. Jest ona źródłem życia dla Kościołów lokalnych i ich wiernych, źródłem katolickości oraz powszechnej pełni. To za sprawą Eucharystii każdy Kościół lokalny jest „całym Kościołem” w Jezusie Chrystusie. Tę myśl — podjętą przez apostoła Pawła i św. Ignacego — rozwijali św. Ireneusz z Lyonu i św. Cyprian z Kartaginy. W ich czasach na Wschodzie do wszystkich Kościołów lokalnych stosowano określenie „Kościół katolicki”. Praktyka taka na Wschodzie trwała dość długo i posiadała wielkie znaczenie eklezjologiczne dla Kościoła prawosławnego. Skoro za pośrednictwem Eucharystii wszystkie Kościoły lokalne posiadają pełnię powszechności Kościoła, to co z jednością Jedyne, Świętego, Katolickiego i Apostolskiego Kościoła Chrystusowego w świecie? Odpowiedź na to zasadnicze pytanie dla Kościoła

prawosławnego zawsze była i jest tylko jedna: jedność ta kryje się w Eucharystii.

Tak przeżywana Eucharystia w Kościele pierwotnym ukształtowała ekklezjalne pojmowanie jedności Kościoła Chrystusowego w świecie. Natura każdego Kościoła lokalnego była eucharystyczna, a tym samym powszechna, czyli oznaczała „koinonię” i bliskie relacje z innymi eucharystycznymi Kościołami, które są zjednoczone przez tego samego Chrystusa w Kościele. Jedność wszystkich Kościołów lokalnych nie mogła i nie może się dokonać inaczej, jak tylko poprzez przyjmowanie „jedynego Chleba” eucharystycznego (por. 1 Kor 10,17). Podobnie jak w poszczególnych Kościołach lokalnych wspólnota wierzących w Chrystusie, zjednoczonych wokół swego biskupa na Eucharystii, objawia w tym miejscu i momencie tajemnicę Chrystusa (łac. *Totus Christus*), tak i wszystkie Kościoły lokalne pomiędzy sobą poprzez eucharystyczną wspólnotę (gr. *koinonia*) i jedność przejawiają oraz czynią dostępne misterium jedności w Chrystusie. Już od samego początku działalności Kościoła na Wschodzie istniała świadomość jedności wszystkich wierzących chrześcijan w świecie. Już sam Chrystus bowiem powiedział: „I nie tylko za naród, lecz także, aby zebrać razem rozproszone dzieci Boże” (J 11,52).

Świadomość jedności wszystkich chrześcijan rozsianych po świecie mocno zakorzeniona jest w mentalności Ojców pierwszych wieków. Św. Polikarp modli się w intencji „całego Kościoła katolickiego we wszechświecie”. List swój kieruje on do wszystkich w poszczególnych *parikijach* Kościoła katolickiego. *Parikija* u św. Polikarpa oznacza Kościół lokalny. Jedność ta poświadczona została w modlitwie eucharystycznej zachowanej w *Didache* (9,4): „Jak ten chleb łamany, rozrzucony po górach, został w jedno zebrany, tak niech Kościół Twój aż po najdalsze krańce ziemi zbierze się w jednym Królestwie Twoim”. Świadomość jedności Kościołów lokalnych przejawia się szczególnie w momencie pojawienia się systemu soborowego w Kościele. Uchwały Soboru w Antiochii z 268 r. i Soboru w Aleksandrii z 319 r. rozpoczynają się słowami: „Kościół katolicki, będący w różnych częściach świata, jest jednym ciałem”.

Pojawienie się systemu soborowego w Kościele przyczynia się

do rozwoju pojęcia jedności eucharystycznej wszystkich Kościołów episkopalnych. Sobory decydowały o wzajemnej eucharystycznej wspólnocie pomiędzy poszczególnymi Kościołami oraz o wspólnocie prawdziwej wiary, miłości, chrzcie, świętości życia i o tym wszystkim, co sprowadza łaskę Ducha Świętego.

Praktyka soborowa, spotykana od samego początku istnienia Kościoła, związana jest także z wyborem i wyświęceniem biskupa, czyli aktem, który nadaje Kościołowi powszechność. Kanon apostołski 1, kanon 4 I Soboru Powszechnego oraz kanon 19 soboru lokalnego w Antiochii zawierają opis najstarszej praktyki Kościoła doby apostołskiej, według której biskupa dla określonego Kościoła lokalnego wybierali i udzielali mu święceń biskupi Kościołów sąsiednich, zebrani na wspólnej Eucharystii. Potwierdza to Tradycja Apostolska, św. Hipolit i nieprzerwana praktyka Kościoła prawosławnego. Św. Hipolit w dziele *Tradycja Apostolska* opisuje, że w celu każdorazowego wyboru biskupa zbierali się hierarchowie Kościołów lokalnych i podczas sprawowania Eucharystii udzielali kandydatowi święceń biskupich. Nigdy nie udzielano święceń biskupich bez powiązania z Eucharystią i określonej wspólnoty Kościoła, dla której święcony był biskup. Biskup był święcony, aby „składać Bogu Dary Jego świętego Kościoła” (par. 3). Nowo wyświęcony biskup wspólnie z innymi biskupami sprawował na tym samym miejscu (gr. *synaksis*) Eucharystię. Od czasów apostołskich bowiem aż po dzień dzisiejszy w Kościele prawosławnym biskup jest wyświęcany po to, aby „składać Bogu ofiarę” na czele wspólnoty eucharystycznej, a tym samym przewodniczyć Kościołowi lokalnemu. W ten sposób za jego pośrednictwem dokonuje się łączność z pozostałymi Kościołami lokalnymi. Jest to moment, z którego wynika tzw. modlitewna więź eucharystyczna w Kościele prawosławnym. Z tego względu również dzisiaj wszelkie święcenia kapłańskie w Kościele nierozdzielnie powiązane są z Eucharystią. Źródłem i centrum jedności Kościoła w rozumieniu prawosławnym jest Eucharystia.

Historia Kościoła ukazuje, że jedność Kościoła wyrażona była i jest poprzez jedność wiary. Znana jest w tym względzie świadomość Kościoła pierwotnego: „Wiara wasza związana jest ściśle z Eucharystią, a Eucharystia potwierdza wiarę” (św. Ireneusz z Lyonu, *Adversus*

haereses IV, 18,5).

Ten wzajemny związek wiary z Eucharystią jest poświadczony przez apostołów i ich uczniów (św. Ignacy, św. Justyn, św. Ireneusz z Lyonu), praktykę Kościoła, wyznania wiary, które bardzo wcześnie weszły w skład Boskiej Liturgii. Wyznanie wiary było i jest odmawiane w trakcie udzielania sakramentu Chrztu nowym członkom, którzy wprowadzani są przez ten sakrament we wspólnotę eucharystyczną, tj. Kościół. W prawosławiu bez wyznania jedynej prawdziwej wiary nie była i nie jest możliwa wspólnota eucharystyczna, tj. przystąpienie do Ciała i Krwi Pańskiej. Sobory, które odbywały się w II i III w., miały na celu obronę prawdziwej wiary i zachowanie jedności eucharystycznej pomiędzy prawowiernymi Kościołami lokalnymi. Jedność Kościoła polega na jedności Ducha w łączności pokoju. „Jest jedno Ciało i jeden Duch, jak jest tylko jedna nadzieja, którą daje wasze powołanie. Jest tylko jeden Pan, jedna wiara, jeden chrzest, jeden Bóg i Ojciec wszystkich” (Ef 4, 4–6). „Wy bowiem, którzyście przez chrzest zanurzyli się w Chrystusie, przyoblekliście się w Chrystusa. Nie istnieje odtąd Żyd i Grek, nie istnieje niewolnik ani wolny, nie istnieje mężczyzna i kobieta — wy wszyscy bowiem stanowicie jedność w Chrystusie Jezusie” (Ga 3, 27–28).

Sam soteriologiczny charakter Kościoła, sama natura i cel Kościoła — tj. zbawienie człowieka w Chrystusie — sprawiły, że całe życie i działalność Kościoła na Wschodzie rozwijały się wokół Eucharystii. Kościół prawosławny jest przekonany, że bez Eucharystii nie ma zbawienia, bowiem bez Eucharystii nie ma Kościoła. Właśnie z tego względu przejawy życia Kościoła w wierze, Duchu Świętym, miłości, łasce, pobożności i soborowej organizacji miały charakter eucharystyczny. Dla prawosławnego Wschodu celem całej ekonomii Bożej, czyli zjednoczenia wszystkich i zawsze w Chrystusie oraz napełnienie wszystkich i wszędzie Duchem Świętym, była i jest zawsze Eucharystia, misterium Kościoła i jego jedności, urzeczywistniane poprzez Ducha Świętego w Chrystusie z Bogiem Ojcem.

Powyższe prawdy są niezbędne do zrozumienia prawosławnego stosunku do interkomunii z poszczególnymi Kościołami chrześcijańskimi.

Trzeba pamiętać, że najdoskonalszym wyrazem jedności jest Eucharystia, która zarazem włącza w siebie każdą inną jedność w wierze, Duchu Świętym, łasce itp. Eucharystia nigdy i w żaden sposób nie może być środkiem jedności chrześcijan, a zawsze jest jej celem. Eucharystia jest eschatologicznym pojmowaniem pełni Królestwa Bożego i ukazaniem go ludziom w świecie oraz na kolejnych etapach historii, jest objawieniem tajemnicy świata i człowieka oraz misterium Bogoczłowieka. Dlatego też eklezjologia prawosławna była i jest eucharystyczna. Kościół zawsze jest „Bogocentryczny”, Chrystologiczny, Pneumatologiczny.

Eucharystia na Wschodzie była i jest centrum całego życia kościelnego. Dla prawosławnego Wschodu natura Kościoła jest eucharystyczna. Święci Ojcowie nauczali, że Eucharystia jest „misterium ponad misteriami”, „ukoronowaniem i udoskonaleniem wszystkich pozostałych sakramentów”, „koroną wszelkiego misterium Boskiego”. „Poprzez sprawowanie Eucharystii wypełnia się całość duchowej i nadprzyrodzonej ekonomii Wcielenia Boga Logosu” (św. Jan z Damaszku, *O najświętszym Ciele*).

Eucharystia jest centrum życia Kościoła przede wszystkim dlatego, że jest ona misterium łączności i zjednoczenia wszystkich wierzących najpierw z Chrystusem i pomiędzy sobą, a później całego kosmosu z Bogiem. Gromadząc się na Eucharystię i łącząc się przez Ciało i Krew Chrystusa, jednoczymy się z Panem i Duchem Świętym w „jedno ciało” w „jednym duchu”. Stajemy się stanowiącymi jedno ciało (gr. *sissona*) z Chrystusem (por. Ef 3,6), uczestnikami Ducha Świętego (Hbr 6,4) oraz uczestnikami Bożej natury (2 P 1,4). Wierni w Eucharystii łączą się nie tylko z Bogiem, ale łączą się oni ze wszystkimi stworzeniami Bożymi oraz całym kosmosem, z którego pochodzi chleb i wino. W prawosławnym poglądzie na świat i jego cel ostateczny dominuje eucharystyczna wizja wszystkich stworzeń Bożych powołanych ku temu, aby powstało „Ciało Chrystusa”. Świat był stworzony jako materia, którą człowiek powinien przynieść Bogu w darze i wdzięczności (słowo *eucharystia* oznacza wdzięczność) podczas powszechnej liturgii kosmicznej. Człowiek nie okazał jednak wdzięczności, zachował się „nieeucharystycznie”, upadł i naruszył więź z Bogiem,

ze stworzeniami Bożym i z samym sobą. W ten sposób doszło, jak to określił o. Aleksander Schmemmann, do „nieeucharystycznego życia człowieka w nieeucharystycznym świecie”. Jezus Chrystus przywrócił utraconą łączność, a Jego Kościół kontynuuje ją w Eucharystii.

Całe życie Kościoła prawosławnego koncentruje się wokół Eucharystii. Wszelkie modlitwy, wspólne wieczery, czy świąteczne zebrania o charakterze wspólnotowym odbywają się w kontekście Eucharystii. Wszystkie sakramenty: Chrzest, bierzmowanie, pokuta, małżeństwo, święcenia kapłańskie sprawowane są podczas zgromadzenia eucharystycznego. O tym, jak bardzo przeniknięte było i jest Eucharystią życie Kościoła prawosławnego, najlepiej świadczy sam porządek Boskiej Liturgii. Wszystkie księgi liturgiczne od początku do końca nacechowane są paschalnym eucharystycznym misterium Chrystusa. Wszystko i wszyscy, całe stworzenie w niebie i na Ziemi, uświęca się i wznosi chwałę. Na wszystkich zstępuje łaska Ducha Świętego, której ostatecznym celem jest przebóstwienie (gr. *theosis*).

Prawosławni mówiąc o Eucharystii zawsze mają na uwadze i ten moment, że będąc zbawieniem wszechświata i człowieka jest ona zarazem sądem (gr. *krisis*) nad nimi. Jest bowiem misterium Krzyża i Zmartwychwstania Zbawiciela (cs. *krestowoskresnaja Pascha*), czyli sądem nad światem i człowiekiem, sądem nad grzechem świata i wybawieniem świata od grzechu i Szatana. Kościół prawosławny już w dobie apostołskiej miał świadomość, że Eucharystia może być sądem, jeżeli niegodnie w niej uczestniczymy (por. 1 Kor 11,18–32). Wszystko to zaś było przyczyną, że bardzo wcześnie wprowadzono tzw. penitencjalną dyscyplinę.

Na zakończenie refleksja o eucharystycznym pojmowaniu misji w Kościele prawosławnym — misji ewangelizacyjnej i społecznej. Działalność misyjna Kościoła prawosławnego trwała przez stulecia i trwa dzisiaj. Należy tutaj mocno podkreślić, że prawosławne rozumienie misji zasadniczo różni się od tego, jak jest pojmowane w chrześcijaństwie zachodnim. Misja Kościoła prawosławnego wynika z praktyki eucharystycznej oraz jego doświadczenia. Misja jest świadectwem o tym, co człowiek przeżył podczas sprawowania Boskiej Liturgii, o zjednoczeniu z Bogiem przy

udziale Ducha Świętego wszystkich ludzi i całego stworzenia, wszystkich istot niebieskich i ziemskich. Misja to dawanie świadectwa o Królestwie Bożym, które nie jest z tego świata, ale jednocześnie ma miejsce w tym świecie.

Chrześcijanin uczestniczący w Eucharystii wychodzi z cerkwi i idzie w świat, aby w tym świecie, który jest pełen zła, mógł być świadkiem Krzyża i Zmartwychwstania Pańskiego. Ma być świadkiem poprzez pracę ascetyczną (cs. *podwigi*) i podążanie drogą paschalną. To właśnie na tej drodze dokonuje się zbawienie świata i człowieka. Najważniejsze jest, aby być świadkiem obecności i działalności Ducha Świętego w tym świecie, na przestrzeni całej historii. Jeżeli chodzi o misję, polegającą na zaangażowaniu społecznym i działalności Kościoła prawosławnego w świecie, powtórzę tu słowa jednego z biskupów prawosławnych doby obecnej: „Programem społecznym Kościoła prawosławnego jest jego Boska Liturgia”. Kończę swoje rozważania o Eucharystii słowami A. S. Chomiakowa: „Ten tylko rozumie Kościół, kto rozumie jego Liturgię”.

V

POSŁUGIWANIE W KOŚCIELE

CHARYZMAT KAPŁAŃSTWA SAKRAMENTALNEGO

Ks. Rościsław Kozłowski

Kapłan, powołany spośród trzody Chrystusowej, z chwilą święceń otrzymuje specjalny charyzmat — dar duchowego „rodzenia” dusz ludzkich dla Królestwa Bożego, które dokonuje się drogą jego eucharystycznej i pasterskiej służby.

1. Nowotestamentalne źródła kapłaństwa sakramentalnego

Kapłaństwo chrześcijańskie wyróżnia się spośród wszystkich form kapłaństwa okresu starotestamentowego. Zapoczątkowane zostało ono na Ziemi wraz z przyjściem Wielkiego Arcykapłana — Jezusa Chrystusa, który odrodził moralnie człowieka i ukazał mu błogosławione życie w niebie, o którym powiedziano: „Czego oko nie widziało ani ucho nie słyszało, czego serce człowieka nie zdołało pojąć, to przygotował Bóg tym, którzy Go miłują” (1 Kor 2,9). Kapłaństwo starozakonne nie mogło odrodzić człowieka. Pobudzało ono człowieka do pełnienia prawa Mojżeszowego według litery, a nie wedle ducha. Było „cieniem przyszłych dóbr” (Hebr 10,1) i oczekiwaniem tego wielkiego dnia, kiedy prawdziwy Pasterz przyjdzie i zgromadzi wokół Siebie rozproszone owce (por. Hi 23,3–4; Ps 62,2–4; Iz 7,14; Ez 34,10–16). Zwiastowanie Nowego Testamentu przyniosło ludzkości objawienie nauki o kapłaństwie i o prawdziwym duszpasterstwie. Dało także wszystkim ludziom nadzieję na przebóstwienie i uczestnictwo w Boskim życiu.

Kapłaństwo i duszpasterstwo chrześcijańskie różni się jakościowo od kapłaństwa pogańskiego i służby kapłanów w Starym Testamencie. Kapłan chrześcijański — to sługa Chrystusowy i szafarz tajemnic Bożych (por. 1 Kor 4,1), przygotowujący „świętych do dzieła posługi, do budowy Ciała Chrystusowego” (Ef 4,12), tj. Kościoła. Jest powołany do budowania Królestwa Bożego na Ziemi, królestwa łaski i prawdy. Ma głosić naukę o zbawieniu i usynowieniu przez Boga, zbierać wszystkich w jeden Lud Boży, przemieniać świat i człowieka w myśl zamierzeń Bożych.

2. Powołanie jako podstawa kapłaństwa sakramentalnego

Kapłan jest kimś szczególnie powołanym spośród wyznawców Chrystusa. Podczas święceń w sakramentalnej i mistycznej atmosferze wręcza się przyszłemu kapłanowi część Świętego Baranka Eucharystycznego. Czynności tej towarzyszą słowa biskupa: „Przyjmij ten zadatek i zachowaj go w całości, i bez skazy do ostatniego twego tchnienia, gdyż na tej podstawie będziesz sądzony w dniu powtórnego i strasznego przyjścia wielkiego Pana Boga i Zbawiciela naszego, Jezusa Chrystusa”.

Pismo Święte w wielu miejscach opowiada o powołaniach, które dokonywały się w sposób zdumiewający. Służba proroków oraz apostołów była zawsze uwarunkowana nadprzyrodzonym powołaniem od Boga. Tak powołanie Mojżesza u stóp góry Horeb (por. Wj 3,1–4,17), jak i powołanie Izajasza (por. Iz 6,1–13) ukazują Boga w całym Jego majestacie oraz prawdziwą istotę człowieka. Znamienne są słowa, jakimi Bóg powołuje Jeremiasza na służbę prorocką: „Zanim ukształtowałem cię w łonie [matki], znałem cię; zanim ujrzałeś światło dzienne, Jam cię poświęcił i ustanowił prorokiem narodów. Ja jednak rzekłem: «Ach, Panie mój, Panie, oto nie umiem przemawiać, gdyż jestem [zbyt] młody». Lecz Pan rzekł do mnie: Nie mów: «jestem zbyt młody», bo pójdziesz, do kogokolwiek cię pošlę, i będziesz głosił, cokolwiek ci zlecę.” (Jr 1,4–7).

Wszystkie powołania w Starym Testamencie mają za cel określone posłannictwo: Bóg powołuje Abrahama (por. Rdz 12,1–3), Mojżesza (por. Wj 3,10–16), Amosa (por. Am 7,15), Izajasza (por. Iz 6,9), Jeremiasza (por. Jr 1,7), Ezechiela (por. Ez 3,1–5), dając im jedno i to samo polecenie: „idź!” Powołanie — to wezwanie, które Bóg pozwala usłyszeć człowiekowi przez Niego wybranemu i przeznaczonemu do konkretnej służby w Jego zbawczym planie oraz w historii Jego ludu. Powołanie dodaje do wybrania i posłannictwa jeszcze jeden ważny element: wezwanie osobiste, skierowane do głębi serca danego człowieka, które wstrząsa całym jego jestestwem, czyniąc go w istocie kimś zupełnie innym.

Subiektywna strona powołania widoczna jest również Piśmie Świętym: Bóg wymawia imię powołanego (por. Rdz 15,1; 22,1; Wj 3,4; Jr 1,11; Am 7,8; 8,2). Niekiedy, aby wyraźniej podkreślić Swoją władzę nad człowiekiem i zmianę jego życia, Bóg daje Swemu wybrańcowi nowe imię (por. Iz 62,2): Abraham zamiast Abram, Sarra zamiast Sara. Bóg oczekuje odpowiedzi na Swoje wezwanie, tj. świadomej zgody w wierze i posłuszeństwie. Niekiedy zgoda ta jest wyrażana przez człowieka w sposób natychmiastowy (por. Rdz 12,4; Iz 6,8). Innym razem wybranego ogarniał strach i chęć ucieczki przed służbą (por. Wj 4,10; Jr 1,6; 20,7). Wiązało się to przede wszystkim z tym, że osoby powołane były odrywane od swego środowiska i stawały się obcymi wśród swoich (por. Rdz 12,1; Iz 8,11; Jr 12,6; 15,10; 16,1–9).

Powyższe cechy powołania przejawiały się w całej swej pełni w Osobie Jezusa Chrystusa — Sługi Pańskiego, posłusznego woli Ojca. Misja Jezusa była szczególna, bowiem — jak mówi — „[...] wiem, skąd przyszedłem i dokąd idę. Wy zaś nie wiecie, skąd przychodzę albo dokąd idę.” (J 8,14).

Jezus Chrystus nieustannie wzywa ludzi do podążania za Nim (por. Mk 8,34; Łk 9,23). Wezwanie jest narzędziem, za pomocą którego gromadzi wokół Siebie dwunastu apostołów (por. Mk 3,14–19) oraz siedemdziesięciu dwóch uczniów (por. Łk 10,1). Podobne wezwanie kieruje On i do innych ludzi (por. Mk 10,21; Łk 9,59–62). I jeżeli „wielu jest wezwanych, lecz mało wybranych” (Mt 22,14), to dlatego, że zaproszenie do Królestwa Bożego

opiera się na powołaniu osobistym, które niekiedy pozostaje bez odpowiedzi.

Kościół pierwotny od początku uznawał bycie chrześcijaninem za powołanie. W swym pierwszym wystąpieniu w Jerozolimie po Zesłaniu Ducha Świętego apostoł Piotr zwraca się do Izraela z wezwaniem, które przypomina wezwanie proroków. Miało ono za cel podjęcie osobistej decyzji: „Uwolnijcie się od przewrotności tego pokolenia” (Dz 2,40).

W myśl nauki apostoła Pawła istnieje rzeczywisty paralelizm między nim samym jako powołanym apostołem (por. Rz 1,1) a między chrześcijanami z Rzymu i Koryntu jako „świętymi wybranymi” (Rz 1,7; por. 1 Kor 1,1–2.26–27). Określając reguły postępowania w tym świecie, Paweł doradza każdemu chrześcijaninowi, aby pozostawał „przed Bogiem w tym stanie, w jakim zastało go powołanie” (1 Kor 7,24). Życie chrześcijanina jest powołaniem, gdyż jest to życie w Duchu Świętym. „Ten właśnie Duch świadczy wobec naszego ducha, że jesteśmy dziećmi Boga” (Rz 8,16).

Jeżeli powołanie chrześcijańskie jest zrodzone od Ducha, a Duch Święty, ożywiający całe Ciało Chrystusa, jest jeden, to w ramach tego jednego powołania znajdują się różne charyzmaty służby i różne formy działania (por. 1 Kor 12,4–13). Kościół — jako wspólnota powołanych — jest powołany i wybrany (por. 2 J 1). Chrześcijanie, którzy usłyszą wezwanie Boże, odpowiadają, każdy na swoim miejscu: „Przyjdź, Panie Jezu!” (Ap 22,20).

Znamienne są słowa apostoła Pawła: „Prawdziwa to mowa: kto o biskupstwo się ubiega, pięknej pracy pragnie” (1 Tm 3,1). W Biblii Tysiąclecia tekst ten brzmi następująco: „Nauka to zasługująca na wiarę. Jeśli ktoś pragnie biskupstwa, pożąda dobrego zadania” (1 Tm 3,1). W przekładach słowa te są mniej wyraziste aniżeli w oryginale greckim, w którym użyto dwóch różnych czasowników: *oregetai* — chcieć, pragnąć, mieć apetyt oraz *epithymei* — co oznacza: silne pragnienie, pożądanie.

Zatem św. Paweł chciał widzieć u kandydatów do stanu kapłańskiego (biskupstwa) nie zwykle tylko pragnienie, lecz usilne i wytrwałe dążenie do osiągnięcia celu, oparte na wewnętrznym

powołaniu. W tym też sensie objaśnia ten tekst Pawłowy św. biskup Teofan Zatwornik († 1894).

W teologii pastoralnej problem powołania ujmowano w różny sposób. Najczęściej wyróżnia się powołanie wewnętrzne oraz powołanie zewnętrzne. Pierwszego rodzaju powołanie — to głos wewnętrzny człowieka, wzywający go do wstąpienia na inną drogę życia, odmienną od życia świeckiego; powołanie zaś drugiego rodzaju — to jakiś impuls zewnętrzny, np. spotkania i rozmowy z osobą duchowną lub wydarzenie losowe, które wpłynęły na zmianę dotychczasowego życia człowieka, np. choroba, utrata kogoś bliskiego, itp. (św. Antoni Wielki, św. Efreem Syryjczyk, Franciszek z Asyżu, Ignacy Loyola i inni).

Istnieją dążenia wewnętrzne (świadome bądź podświadome), które mogą być uznane za dowody świadczące o braku powołania do stanu kapłańskiego. Oto one:

— dążenie do kapłaństwa w celu pozyskania osobistych dóbr materialnych;

— przekonanie, że będzie można z ambony głosić własne poglądy polityczne, np. nacjonalistyczne i inne, co jednak jest sprzeczne z zadaniem Kościoła;

— wygórowane ambicje, pycha, pragnienie sławy, żądza uzyskania uznania wśród ludzi, szukanie czci i chwały płynącej z samego siebie, a nie „chwały, która pochodzi od samego Boga” (J 5,44);

— motywy estetyczne, np. chwilowe urzeczenie pięknem nabożeństw prawosławnych, śpiewem cerkiewnym i innymi atrybutami kapłaństwa, które — chociaż są ważne — to jednak nie stanowią o istocie życia duchowego pasterza Kościoła;

— zmęczenie problemami życia świeckiego, apatia, rozczarowanie lub nawet całkowita odraza do swej dotychczasowej pracy; świadomość nieprzydatności w zdobytym zawodzie świeckim; kryzys w życiu osobistym lub rodzinnym i chęć wydzwignięcia się z tej sytuacji poprzez przyjęcie kapłaństwa. Takie usposobienie bywa często chwilowe i szybko mija. Rozczarowanie jednym nie może świadczyć o powołaniu do czegoś innego. Bogu potrzebne jest serce nie „rozczarowane”, lecz pokorne, czyste, pełne ofiarności i pragnienia podjęcia wielkiego trudu budowania Ciała Chrystusowego.

Można wskazać niektóre kryteria prawdziwego powołania do stanu kapłańskiego:

- dobrowolne i stałe dążenie duszy do wielkiej i świętej posługi duszpasterskiej;
- pragnienie budowania Królestwa Bożego na Ziemi, współtworzenia Ciała Chrystusowego, a nie chęć budowania królestwa ziemskiego (jakieś ideologii);
- gotowość do ofiarnej służby bliźniemu (a nie „całej ludzkości”) — przyjęcie kapłaństwa jako zbawczego brzemienia Chrystusowego;
- gotowość okazania współczucia każdemu człowiekowi — grzesznemu, choremu, potrzebującemu pociechy i pomocy;
- gotowość do zniesienia prześladowań związanych z pełnieniem służby pasterskiej ze strony możnych tego świata; odrzucenie wszelkiego konformizmu, uwłaczającego godności kapłańskiej;
- świadomość swej osobistej niegodności i niemocy w działaniu bez współdziałania łaski Bożej; dążenie do życzliwego odnoszenia się do innych ludzi, niezależnie od ich poglądów i przekonań;
- doświadczenie wiary, szczerzej modlitwy, kierowania swym życiem w myśl wskazań Ewangelii: pochylecia głowy dla służby Bogu i bliźniemu. „Kto mówi od siebie samego, szuka własnej chwały, a kto szuka chwały Tego, który go posłał, ten mówi prawdę i nie zwodzi nikogo” (J 7,18).

3. Przyjęcie sakramentu kapłaństwa

Prawosławie nieustannie dąży do tego, by zachować zasadę wyboru kapłana i biskupa przez lud (por. J 15,16). Zasada wyboru duchowieństwa przez lud w tej czy innej formie była dość szeroko rozpowszechniona na Chrześcijańskim Wschodzie, a zwłaszcza na Rusi (cs. *kogo kniaź woschoszczet i ludije*). W XVIII – XIX w. praktykowano ją również powszechnie w niektórych krajach bałkańskich, zamieszkałych przez ludność prawosławną (Wojwodina, Bukowina, metropolia w Czerniowcach, diecezja w Dalmacji). Chociaż bez wątpienia istnieją pozytywne skutki

takiej praktyki, to jednak należy pamiętać, że w kapłaństwie i duszpasterstwie do pierwszorzędných należy zasada „ojcostwa”.

Ojciec duchowy — spowiednik tworzy wraz ze swoją trzodą jedną rodzinę duchową (ros. *pokajalnaja siemja*), w której obowiązuje zasada pokory i posłuszeństwa, natomiast zasada wyborów wnosi pewne elementy jurydyzmu, demokratyzmu, niekiedy nawet braku pokory i posłuszeństwa.

W życiu kapłana decydującym momentem jest przyjęcie święceń. Podczas święceń za sprawą łaski Bożej rodzi się nowy człowiek, jeden spośród „zwykłych” chrześcijan staje się „nowym stworzeniem w Chrystusie” (2 Kor 5, 17). W tym akcie wyświęcany chrześcijanin okazuje pełne posłuszeństwo Chrystusowi, daje świadectwo szczególnej miłości ku Niemu i Jego Kościołowi, jednoczy się z Nim na zawsze i nie tracając swej osobowości rozpływa w mistycznym Ciele Chrystusa.

Każdy moment święceń jest ważny i znaczący. Szczególnym przeżyciem jest pierwsze wejście osoby wyświęconej w Bramę Królewską, procesja dookoła świętego ołtarza (cs. *prestol*) w czasie śpiewu wersetów: „Święci męczennicy...”, pierwsze ucałowanie świętego ołtarza, pokłon przed siedzącym biskupem, nakrycie głowy omoforionem, błogosławieństwo biskupa, a później jego słowa: „Wznieś swoje oczy ku niebu i proś Boga o odpuszczenie swych grzechów i darowanie tobie nieskalanego kapłaństwa”. Niezapomniane wrażenia i wspomnienia zostawiają słowa formuły sakramentu kapłaństwa: „Łaska Boża zawsze słabości lecząca i zubożenie uzupełniająca wyświęca czcigodnego diakona (imię) na prezbitera; módlmy się za niego, aby zesłana mu była łaska Ducha Świętego”.

Sergiusz Bułgakow pisał: „Najbardziej wstrząsającym momentem było, oczywiście, pierwsze przejście przez Bramę Królewską i zbliżenie się do świętego ołtarza. Było to podobne do przejścia przez ogień, które opalało, rozjaśniało i odradzało człowieka. Było to wstąpienie do innego świata, do Królestwa Niebieskiego. To było dla mnie początkiem nowego stanu mego bytu, w którym do tej pory przebywam”.

Po wyświęceniu następuje moment obleczenia w szaty duchowne. Otwarte są wszystkie drzwi ikonostasu na znak ścisłej łączności wyświęconego z ludem Bożym, któremu ma służyć. Towarzyszy temu antyfonalny śpiew aklamacji *aksios* („godzien”), wyrażający akceptację tego aktu przez Kościół, lud, duchowieństwo.

Wreszcie akt ostatni — wręczenie neoprezbiterowi diskosu (pateny) z częstką Świętych Darów ze słowami: „Przyjmij ten zadatek i zachowaj go w całości, i bez skazy do ostatniego twego tchnienia, gdyż na tej podstawie będziesz sądzony w dniu powtórnego i strasznego przyjścia wielkiego Pana Boga i Zbawiciela naszego, Jezusa Chrystusa”.

Od tej pory wyświęcony nie jest już „zwykłym” laikiem, lecz szafarzem tajemnic Bożych, ojcem duchownym. Powinien on — według słów św. Grzegorza Teologa — „stać z aniołami, wychwalać Boga z archaniołami, przynosić ofiary na ołtarz niebiański, koncelebrować z Chrystusem, kształtować ludzi, odnawiać w nich obraz Boży, przygotowywać dla świata wyższego i powiem więcej — być bogiem i czynić bogami innych”.

4. Posługiwanie kapłana

Duszpasterz posługujący na parafii ma wiele różnorodnych zadań. Wiązą się one z odprawianiem nabożeństw, sprawowaniem sakramentów świętych oraz opieką duchową nad podopiecznymi. Jako pasterz naucza chrześcijan, kieruje ich życiem zgodnie z wiarą i chroni ich od wszelkich niebezpieczeństw, czyhających ze strony świata, który „pogrążony jest w zło” (1 J 5,19), jak również ze strony „starego człowieka z jego uczynkami” (Kol 3,9), a w szczególności ze strony winowajcy i źródła wszelkiego grzechu — Szatana (por. J 8,44).

Podstawowym wymogiem właściwej postawy pasterskiej jest umiłowanie modlitwy i Boskiej Liturgii. Umiłowanie to pogłębia świętość kapłana, a jednocześnie powiększa jego zdolność oddziaływania na świat, który ma doskonalić. Modlitwa uzbraja go w siły

nadprzyrodzone (por. J 15,7; 1 J 3,22) oraz jest źródłem duchowej mocy, apostołskiego męstwa i wytrwałości (por. Dz 13,2).

Nauczanie w Kościele jest pierwszym z podstawowych obowiązków kapłana i jednocześnie punktem wyjścia całej działalności duszpasterskiej. Z istoty swej jest ono bowiem przekazywaniem prawdy objawionej, głoszeniem Ewangelii, posługą Słowa Bożego. Chwała Boża oraz zbawienie dusz ludzkich — to najwyższe prawo i ostateczny cel głoszenia Słowa Bożego. Warunkiem osiągnięcia tego celu jest poznanie Boga i pełnienie Jego woli (por. J 18,37; Mt 28,18–20; Łk 10,16). Tak więc nauczanie Kościoła poprzez przekazywanie Ewangelii ma za zadanie udostępnienie człowiekowi Objawienia Bożego i torowanie mu drogi do zjednoczenia z Chrystusem. Ten, kto głosi Słowo Boże, powinien być świadomy, że przekazuje innym ludziom mowę Boga i zaproszenie do udziału w Jego życiu. Swoją postawą ma pociągać słuchaczy do zawierzenia Bogu i do współdziałania z Nim, a także do współdziałania ze sobą.

Celem nauczania pasterza jest uobecnianie Chrystusa, budzenie wiary w Niego i włączanie nawróconych do Kościoła oraz prowadzenie do pokuty i miłości, która jest nakazem Chrystusa. Zatem nie chodzi tutaj o prezentowanie swojej mądrości i erudycji, lecz o karmienie całym Pismem Świętym, liturgią, nauką Kościoła. Nauczanie w działalności pasterskiej powinno ogarnąć całość Objawienia Bożego i przedstawiać człowiekowi całokształt zagadnień dotyczących jego bytu oraz celu określonego przez Stwórcę. Punktem centralnym w nauczaniu jest Chrystus i zjednoczenie z Nim człowieka, i w Nim świata (por. Ef 1,10). Zasada ta wynika z Objawienia, a z niej wyprowadzane są wszelkie zasady życia chrześcijańskiego.

Obecnie najczęściej stosowaną formą nauczania jest homilia wygłaszana podczas Boskiej Liturgii i w czasie sprawowania innych sakramentów Kościoła, a także katecheza. W przekazywaniu Ewangelii należy również stosować inne formy: katechezę domową, religijne doszkalać w parafiach, organizowanie kręgów czytania i objaśniania Pisma Świętego itp. W Słowie Bożym tkwi tak wielka moc, że jest ono siłą ożywiającą Kościół, a dla jego członków utwierdzeniem wiary, pokarmem duchowym i źródłem życia

duchowego. Ze względu na znaczenie Słowa Bożego dla człowieka i Kościoła należy jego głoszenie dostosować do konkretnych sytuacji, w jakich znajdują się ludzie, by było ono dla nich najbardziej zrozumiałe. Niezbędne jest również jasne przedstawianie treści Słowa Bożego. Głosząc Słowo Boże kapłan zachęca słuchaczy do zawierzenia Bogu i do współpracy z Nim, wskazując im konkretne sposoby takiego współdziałania przez realizację dzieł miłości.

Z posługą Słowa Bożego ściśle wiąże się działalność sakramentalna pasterza. Przedmiotem tej sakramentalnej działalności jest sprawowanie sakramentów świętych i zachęcanie ludzi do uczestnictwa w nich.

Sakramenty święte, a przede wszystkim Eucharystia, są źródłem nadprzyrodzonej mocy i życia, gdyż udzielają przyjmującym je łaski Ducha Świętego. Celem sakramentów jest więc uświęcenie człowieka i zjednoczenie z Bogiem, oddawanie czci Bogu, budowanie Ciała Chrystusowego. Sakramenty są więzami zespalającymi członków ludu Bożego w jeden żywy, nadprzyrodzony organizm „Bogoludzki”. Ponadto są one źródłem mocy dla kapłanów, świeckich pracowników Kościoła, rodzin, parafii, dla całego Kościoła. Stąd tak wielkie znaczenie posługi sakramentalnej w całej działalności Kościoła.

Pośród sakramentów świętych centralne miejsce zajmuje Eucharystia. Wciela ona ludzi w Chrystusa i upodabnia do Niego, daje pełne włączenie w mistyczne Ciało Chrystusa oraz jest znakiem jedności z Nim. Ponadto Eucharystia jest ośrodkiem życia chrześcijańskiego, korzeniem i podstawą społeczności chrześcijańskiej. W niej zawiera się również istota służby kapłańskiej. Dlatego właśnie wysiłki pasterza mają zdążać do tego, by cały lud Boży coraz głębiej pojmował sens i znaczenia Eucharystii oraz w niej uczestniczył.

Boska Liturgia jest najskuteczniejszym „narzędziem” w pracy duszpasterskiej i środkiem oddziaływania kapłana na wiernych; poprzez nią dokonuje się mistyczne i moralne odrodzenie człowieka dla Królestwa Bożego. W związku z tym posługa kapłana ma się koncentrować na rozwoju życia eucharystycznego, sprawowaniu innych sakramentów i nabożeństw. Jednym z zadań będzie zatem pogłębianie świadomości istoty sakramentów świętych w życiu Kościoła poprzez wszechstronne przygotowanie ludu Bożego i zachęcanie

do udziału w nich oraz do obecności przy tych sakramentach, które przyjmują inni współbracia (np. chrzest, bierzmowanie, sakrament małżeństwa, sakrament chorych).

Liturgiczne życie parafii uzależnione jest od tego, w jakim stopniu angażuje się w nie kapłan. Nie chodzi w tym przypadku o zdolności organizacyjne czy dar przekonywania, lecz o jego wewnętrzne umiłowanie Boskiej Liturgii. Kapłan jest przede wszystkim mystagogiem i jego kapłaństwo polega głównie na sprawowaniu Eucharystii. Dzięki niej osiąga się mistyczną jedność z Chrystusem i całym Kościołem; poprzez nią kapłan nawiązuje najgłębszą łączność z wiernymi. Jeżeli życie duchowe kapłana koncentruje się wokół Eucharystii, to można oczekiwać, że przyniesie dobre owoce dla życia duchowego parafii.

W zakres obowiązków kapłana wchodzi szereg zadań. Duchowny powinien być gotów sprostać wszelkim wymaganiom, stawianym mu przez ludzi i okoliczności. Parafianie oczekują od niego słowa nauki, opieki duchowej, modlitwy, współczucia i pomocy, a niekiedy angażowania się w innego rodzaju zajęcia, np. organizowanie obozów młodzieżowych, rozrywek sportowych dla dzieci i młodzieży itp. Dobrze jest, jeżeli kapłan sprosta tym oczekiwaniom. Może się jednak zdarzyć, że nie będzie on posiadał talentów organizacyjnych, może się okazać złym mówcą, niezdolnym administratorem, zbyt surowym albo zubożniałym spowiednikiem — wszystko to zostanie mu wybaczone przez ludzi pod warunkiem, że będzie posiadał cechę najważniejszą — poczucie eucharystyczności, tj. pragnienie sprawowania najświętszej Eucharystii.

Z nauczaniem i posługą sakramentalną kapłana ściśle wiąże się jego praca wychowawcza, opieka duchowa, zarządzanie. Głoszenie Słowa Bożego oraz posługa sakramentalna ułatwiają i pogłębiają pracę na płaszczyźnie wychowawczej. Można nawet powiedzieć, że zachodzi między nimi swoiste sprzężenie zwrotne, związek niejako organiczny.

Wychowywanie powinno być traktowane jako jedno z najistotniejszych zadań pastoralnych, gdyż jest ono ważnym czynnikiem ewangelizacyjnym. Na duszpasterzu spoczywa obowiązek organizowania chrześcijańskiego wychowania w rodzinach i w społeczności parafialnej. W wychowawczej

działalności pasterza należy uwzględnić negatywną oraz pozytywną stronę wychowania. Pierwszą jest unikanie zgorszenia i walka z nim, bowiem czyni ono wielkie spustoszenie. Chrystus zajął w tej sprawie jednoznaczne stanowisko: „A kto by doprowadził do złego jednego z tych maluczkich, którzy we Mnie wierzą, lepiej dla niego, aby zawieszono mu na szyi kamień młyński i utopiono w głębokościach morza. Biada światu z powodu zgorszenia! Zgorszenie przyjść musi, ale biada człowiekowi, który je sieje.” (Mt 18,6–7; por. Rz 14, 13; 1 Kor 8,12; 15,33). Pozytywna strona wychowania polega na wykorzystaniu różnych pomocy religijnych oraz osiągnięć nauk psychologicznych, pedagogicznych i dydaktycznych. Szczególną rolę powinna pełnić tu Boska Liturgia.

Wychowanie chrześcijańskie ma mieć wreszcie charakter uspołeczniający. Przygotowuje ono bowiem do jedności w Chrystusie i do jedności ludzi między sobą. Ma ono kształtować w osobie, rodzinie, grupie społecznej umiłowanie dobra wspólnego oraz wzbudzać pragnienie realizowania zadań miłości czynnej. Powinno zatem prowadzić do wyeliminowania z życia chrześcijan wszelkiej destrukcji społecznej, niszczenia dobra społecznego, siania niepokoju i zamętu, przejawów patologii religijno-społecznej oraz budować chrześcijańską solidarność, budzić ducha współodpowiedzialności i sprawiedliwości społecznej. Wychowywanie do życia społecznego ma więc duże znaczenie i jest istotnym elementem całej działalności pasterskiej kapłana.

Ważnym elementem w działalności pasterskiej jest również posługa przewodniczenia w Kościele Chrystusowym, która ma prowadzić do kształtowania się rzeczywistej jedności z Chrystusem oraz ludzi między sobą, opartej na miłości i sprawiedliwości. Przewodniczenie w pasterzowaniu ukonstytuował sam Chrystus. On prowadzi Swoją owczarnię, ona słucha Jego głosu (por. J 10,4). Chrystus zlecił apostołom troskę nad Swoją owczarnią (por. J 21,15–17), ci zaś — swym następcom: biskupom, prezbiterom, pasterzom. Nigdy jednak nie wolno zapominać, że sam Chrystus jest Pastrzem i Drogą (por. J 14,6). To On prowadzi ludzkość do Ojca Niebieskiego poprzez obiecanego i zesłanego Ducha Świętego i poprzez Swój Kościół.

Życiu religijnemu w diecezji przewodzi biskup, w parafiach — proboszcz, w rodzinach — Kościołach domowych — rodzice. Posługa przewodniczenia więc, jako forma pasterskiej służby, to wszelka działalność organizująca i formująca życie religijne chrześcijan, nad którym czuwa pasterz Kościoła, koryguje je i ulepsza np. poprzez przeprowadzenie niezbędnych rekolekcji i spowiedzi w cerkwi.

5. Trudności w posłudze kapłańskiej

Posługiwanie kapłana utrudniają nie tylko okoliczności zewnętrzne. Istnieją również czynniki wewnętrzne, osobiste, które — ostatecznie — prowadzi mogą do zamarcia życia duchowego kapłana oraz ochłodzenia jego zapału w pracy pasterskiej. W teologii pastoralnej wiele miejsca poświęca się tym właśnie trudnościom, które często określane bywają jako pokusy.

Jedną z możliwych pokus na nowej drodze służby kapłańskiej jest lęk przed odprawianiem nabożeństw, szczególnie Eucharystii, niekiedy udzielaniem Chrztu Świętego, spowiedzią czy pogrzebem. Zachodnia teologia pastoralna określa ten strach łacińskim terminem *timor sacerdotalis*. Jest to lęk przed popełnieniem błędu w czasie odprawiania nabożeństwa czy sprawowania sakramentów świętych. Jednakże jest to strach fałszywy i bezzasadny. Należy z nim walczyć poprzez częstsze odprawianie nabożeństw i udzielanie sakramentów świętych, a nie uchylanie się od tego obowiązku. Pomaga również rada starszego, bardziej doświadczonego kapłana, spowiednika, dziekana czy biskupa. Należy pamiętać, że mało znacząca jest bojaźń ludzka, rodząca się z obawy przed ośmieszeniem się; natomiast ważna jest „bojaźń Boża”, która jest „początkiem mądrości” (Ps 111,10). Niezbędna jest tu również miłość do Boga, nie niewolnicza, lecz synowska, chrześcijańska. Tak więc służba Bogu i ludziom powinna się odbywać w poczuciu bojaźni Bożej, wiary i miłości.

W początkowym etapie życia kapłańskiego może pojawić się także druga skrajność, a mianowicie — nadmierna gorliwość

w sprawach modlitwy, postu, kaznodziejstwa, sprawowania opieki duchowej itp., która przekracza niekiedy siły i umiejętności młodego kapłana. Z biegiem czasu gorliwość ta może stopniowo osłabnąć i, co gorsze, całkowicie wygasnąć, doprowadzając kapłana do zmęczenia, zniechęcenia itp. Konsekwencją niechęci do modlitwy, postu, duchowego czuwania bywa kompletne osłabienie duchowego stanu kapłana, o ile nie podejmie się w porę odpowiednich środków zaradczych. Wielką pomocą dla młodego kapłana może być skorzystanie z rad doświadczonego kapłana, spowiednika, dziekana.

W ścisłym związku ze zbyt dużą gorliwością pozostaje inna pokusa w życiu kapłańskim — stawianie zbyt wielkich wymagań swym podopiecznym. Jest to szczególnie rygorizm pasterski przejawiający się w nakładaniu na wiernych „brzemienia nie do zniesienia”, w wymaganiu od wszystkich (nie zważając na wiek i dojrzałość duchową) nadmiernych wysiłków, w lekkodusznym osądzaniu tych, którzy nie mogą czy nie potrafią sprostać tym wymaganiom oraz w głoszeniu karcących kazań, które są niebezpieczne i prawie zawsze przynoszą odwrotny skutek. Pokusa rygoryzmu jest więc sprawdzianem kapłańskiego uczucia i taktu. Wierni reagują często na rygorizm w sposób, którego kapłan wcale nie oczekuje. Nadmierny rygorizm bywa źródłem niechęci wiernych wobec kapłanów, a czasem nawet przyczyną ich odejścia od Kościoła.

Wspomniane wyżej pokusy można nazwać „chorobami dziecięcymi”, które nawiedzają w mniejszym lub większym stopniu prawie każdego kapłana. Z biegiem czasu młody kapłan, znajdując się pod dobrym kierownictwem duchowym, spostrzeże bezcelowość, a nawet szkodliwość swych poczynań z pierwszego okresu służby duszpasterskiej.

Stopniowo pojawiają się inne pokusy, wystawiające na próbę moc i dojrzałość duchową kapłana. Jedną z nich jest poczucie przesytu w pracy kapłana, będące wynikiem przemęczenia. Zamiast radosnego uniesienia towarzyszącego początkom życia kapłańskiego następuje szarzyzna dnia powszedniego. Żadna z pokus nie jest tak straszna, jak właśnie znudzenie duchowe, które oznacza wielkie niebezpieczeństwo. Kapłan może opuścić ręce, zaprzestać

swej pracy, upaść na duchu, pogrążyć się w smutku. Pojawia się wówczas niechęć do modlitwy, unikanie odprawiania Boskiej Liturgii, utrata chęci do pogłębiania życia duchowego. W niezauważalny sposób wkrada się tzw. „zatwardziała nieczułość” (ros. *okamieniennoje nieczustwije*). Kapłan staje się wtedy po prostu urzędnikiem — formalistą, tylko z konieczności spełniającym swoje powinności duszpasterskie. Depresja duchowa może doprowadzić do rozpacz, a nawet śmierci duchowej. Kapłan powinien wszelkimi siłami starać się, by nie dopuścić do tak niebezpiecznego stanu. Temu celowi służy szereg środków zaradczych: modlitwa, post, czuwanie duchowe, pomoc spowiednika, częstsze sprawowanie Boskiej Liturgii.

Warto zauważyć, że „rozczarowanie” zwykle pojawia się tam, gdzie poprzednio było „zaczarowanie”. „Zaczarowanie” (w sensie miłości do ludzi, do zawodu czy danej sprawy) jest to wypaczony stosunek do przedmiotu, charakteryzujący się podwyższoną emocjonalną oceną jego jakości, cech i właściwości. Kiedy przemija „zaczarowanie”, ujawniają się wszystkie powszednie, prozaiczne cechy przedmiotu. Okazuje się, że nie było autentycznego uczucia, panowała tylko iluzja, oszukiwanie samego siebie, adoracja fałszywego idola. W czym tkwi przyczyna „rozczarowania” pasterza? Przede wszystkim w zarozumiałości i przesadnej pewności siebie. To, co wydawało się młodemu adeptowi kapłaństwa powołaniem, było po prostu oszukiwaniem samego siebie. Niewłaściwie oceniwszy swoje siły duchowe, kapłan zauważa później, że brakuje mu właśnie tego, co tak wysoko ocenił.

Szczególną pokusą w służbie duszpasterskiej może być dążenie do wykorzystania w świecie zewnętrznym daru duchowego, który otrzymał kapłan podczas święceń. Niektórzy duchowni zamiast tego, by na płaszczyźnie sakramentalnej przyczynić się do rodzenia nowych stworzeń w Chrystusie (por. 2 Kor 5,17) oraz do przeobstwienia natury ludzkiej, przede wszystkim koncentrują się na sprawach świeckich. Raz jest to organizacja spółdzielni rolniczej, innym razem udział w pracy straży pożarnej itp. Czynią to w przekonaniu, że właśnie dzięki takiej pracy są ludźmi „nowoczesnymi”.

Faktem jest, że wierni pragną usłyszeć od pasterza wiążące

słowo o różnych zjawiskach społecznych czy kulturalnych, lecz ma to być słowo pasterza, tj. słowo pełne ducha, słowo z „innego świata”, sformułowane według innych kryteriów oceny, niż te, którymi rządzi się „ten świat”. Duchowny może i powinien nie tylko wiele wiedzieć, lecz także we właściwy sposób oceniać to, co się dzieje w świecie. Ewangelia nigdy nie obiecywała i nie obiecuje zbyt optymistycznych perspektyw, nigdy nie zobowiązywała wiernych, a tym bardziej pasterzy, do przeprowadzania reform społecznych. Ewangelia uprzedzała, że Królestwo Boże nie jest „z tego świata” (J 18,36) i nauczała oddawać cesarzowi to, co jemu się należy (por. Mt 22,21), a nie to, co należy się Bogu. Od kapłana oczekuje się więc miłosierdzia w stosunku do upadłych i współczucia dla biednych, a nie budowy ziemskiego raju według wymyślanego ideału społeczeństwa, cieszącego się dobrobytem.

W teologii pastoralnej w szczególny sposób mówi się o tzw. pokusach kapłańskich, które pojawiają się w życiu duszpasterza. Są to pokusy trojakiego rodzaju: pokusa dóbr materialnych („chleb”), pokusa autorytetu („władza świecka”), pokusa świętości, dewocji („cuda”).

Pokusa dóbr materialnych w życiu kapłana to bardzo ważny i zarazem trudny temat. Kapłan, pomimo przyjęcia święceń, pozostaje człowiekiem, który podlega wszelkim pokusom ziemskim. Każdy człowiek dba o dobra materialne dla siebie i swoich najbliższych. Jest to tak oczywiste, że Apostoł zapisał: „[...] nikt nigdy nie miał w nienawiści swojego ciała, ale żywi je i troszczy się o nie jak Chrystus o Kościół” (Ef 5,29). Z tego względu uzasadnione są troski kapłana o „chleb powszedni”, zwłaszcza jeżeli posiada rodzinę i ma obowiązki wobec swych dzieci. Moralnie usprawiedliwione są starania kapłana, aby dać dzieciom dobre wykształcenie, zabezpieczyć zdrowie i dobrobyt rodziny, jak również, aby samemu być człowiekiem kulturalnym, porządnym, posiadającym niezbędne przedmioty codziennego użytku itp. W takich przypadkach nie można mówić o „pokusie chleba”.

Są jednak przypadki, że kapłan pragnie, by „nie pokazać się biedniejszym od innych”, „być tak jak wszyscy”. Pojawia

się wówczas żądza bogactwa, rozkoszy, dóbr ziemskich. Zamiast obojętności wobec dóbr materialnych zaczyna wzrastać zainteresowanie materialnym zabezpieczeniem siebie i swojej rodziny, chęć pomnażania dochodów itp. (por. Łk 12,16–21). Kapłan zaczyna obawiać się ubóstwa oraz zagłuszać w sobie ewangeliczne współczucie dla biednych. Duchowny stopniowo odstępuje od przykazań Chrystusa — stroni od biednych i szuka znajomości oraz przyjaźni z bogatymi i możnymi „tego świata”. Krótko mówiąc, „pokusa chleba” sprowadza się do zakłamania samego siebie. Kapłan zatracą prawidłowy kierunek myśli, narusza hierarchię wartości — adoruje to, co nie powinno być przedmiotem adoracji i w stosunku do czego (tj. bogactwa) powinien zachować obojętność.

Reasumując należy stwierdzić, że od kapłana nie wymaga się, by był trybunem idei równości społecznej, lecz powinien we właściwy sobie sposób kształtować w sobie oraz wśród wiernych chrześcijański pogląd na bogactwo i ubóstwo, na rozkosz i nędzę człowieka.

Pokusa autorytetu występuje dość często w życiu kapłana. Zaczyna się ona od żądzy czci i sławy duchownego, od chęci zrobienia szybkiej kariery. Kapłan marzy o nagrodach za swą służbę, liczy lata, które go dzielą od otrzymania kolejnej nagrody. Nierzadko zapomina o tym, że sama idea nagród nie jest zgodna z Ewangelią, nauczającą, że dla tych, którzy wytrwale i sumiennie pracowali dla Kościoła, obiecana jest „wielka nagroda w niebie” (Mt 5,12).

Niebezpieczną stroną tej pokusy nie jest to, co ujawnia się na zewnątrz, lecz to, co tkwi głęboko zakorzenione w sercu kapłana i pobudza go do manifestowania władzy duchowej wobec wiernych. Oczywiście, kapłanowi dana jest od Boga władza duchowna, jednakże ma ona charakter sakramentalny, mistyczny. Jej główną cechą jest ojcowska miłość i pasterskie współczucie w stosunku do wiernych.

Kapłan powinien dbać o duchowe odrodzenie dusz dla Chrystusa. Jednak niekiedy ulega on w młodym wieku pokusie władzy, chce panować nad wiernymi, a przede wszystkim dąży do tego, by wymóc na wiernych zupełne posłuszeństwo. Zaleca im odpowiednią

lekturę, a nawet cenzuruje przebieg ich życia nie zważając na to, że niejednokrotnie sam popełnia błędy. Tymczasem bywa nawet tak, że wierni o wiele przewyższają w sensie duchowym i intelektualnym swego pasterza.

Inna forma pokusy władzy kapłana przejawia się w dziedzinie kaznodziejstwa. Młody i niedoświadczony kapłan pragnie w kazaniach wykazać się „autorytetem”. Uważa siebie za wyrocznię we wszystkich dziedzinach wiedzy ludzkiej, we wszystkie sprawy ingeruje z rzekomą władzą i nawet wymaga uznania tej władzy. Za najważniejszy argument potwierdzenia prawdziwości głoszonej prawdy jest odwołanie się do tego, że: „mówię to wam jako kapłan (archimandryta, nawet diakon)”. Tymczasem prawdziwy autorytet duchowy objawia się jako charyzmat Boży, jako rezultat prawdziwego i autentycznego działania w pokorze, miłości i ascezie.

Jedną z najbardziej niebezpiecznych pokus w życiu kapłana jest pokusa „świętości”. Niebezpieczna jest dlatego, że wypływa z wyższych pobudek duchowego doskonalenia się, a niepostrzeżenie prowadzi kapłana do grzechu tzw. duchowego zaślepienia. Oczywiście jest, że kapłan powinien dążyć do świętości, do uduchowienia się, czyli — według św. Grzegorza Teologa — do niebiańskiej sfery życia. Całym swym jestestwem i działaniem kapłan trwa w sferze świętości. Stojąc u ołtarza jest pośrednikiem między ludźmi, dążącym do świętości, oraz Bogiem — Źródłem wszelkiej świętości. Podczas święceń kapłan otrzymuje łaskę Bożą, przewyższającą wszelką łaskę i dary. Służba kapłańska — jak nauczał św. Efreem Syryjczyk — przewyższa służbę królewską. Im bardziej kapłan wchodzi w rytm swej służby, tym bardziej przebywa w atmosferze świętości.

Sprawowanie czynności sakramentalnych przez kapłana jest prośbą do Boga o cuda. Przy każdej takiej czynności dokonuje się cud, który nie zależy od osobistych walorów kapłana, jego umysłu, woli, zdolności, wyglądu zewnętrznego itp. W spowiedzi dokonuje się odpuszczenie grzechów, w Eucharystii Dary przemieniają się w Ciało i Krew Chrystusa, przez modlitwę uświęcają się ikony, krzyże, szaty duchowne, domy, pola i w ogóle „wszelka rzecz”, którą się poświęca. Po modlitwie kapłana zwykle rzeczy stają się

niezwykłe i niedostępne dla rąk niepoświęconych. Krótko mówiąc, kapłan żyje i działa w atmosferze cudów i rzeczy cudownych. Jego sfera życia jest sferą życia cudownego.

Wszystko to niewątpliwie wypływa z samej istoty służby kapłańskiej. Kapłan modli się, błogosławi, przyzywa Ducha Świętego, a łaska Boża wszystko uzupełnia, leczy, przemienia, uświęca. W związku z tym naturalne staje się dążenie kapłana do jeszcze większego stopnia świętości, do jeszcze wyższych czynów duchowych. Przykazanie o doskonaleniu się nie narzuca granic. Tych granic nawet być nie może, gdyż granicą doskonałości jest Ojciec Niebieski.

Tak jak ongiś Szatan — kusiciel przystąpił do Chrystusa z żądaniem pokazania cudu, tak i obecnie do niedoświadczonego kapłana w pewnym momencie jego życia przystępuje Szatan i kusi go właśnie w sferze cudu. Różnica polega na tym, że tam Szatan oczekiwał samobójczego aktu ze strony Chrystusa, kusząc Go słowami Pisma Świętego (por. Mt 4,6), a tu podstępny głos Szatana zaczyna kusić młodego kapłana sugerując mu, że właśnie on, posiadając nadprzyrodzoną władzę, osiągnął wysoki stopień doskonałości i może stać się cudotwórcą. Duchowny stopniowo i niezauważalnie zaczyna przypisywać sobie to, co nie zależy od niego osobiście, lecz od łaski Ducha Świętego. Zaczyna łączyć ze swoim stanem moralnym, ze swymi doskonałościami i cechami osobistymi to, co otrzymał od Parakleta i czego udziela każdemu w sakramentach świętych — łaskę Ducha Świętego. W ugruntowaniu i kultywowaniu pokusy świętości niekiedy pomagają dewotki, które ulubionego kapłana „ubóstwiają”, wyrażają nieustannie uczucie podziwu i przywiązania, wierzą w jego cudotwórcze zdolności i moc oraz w skuteczność jego modlitwy itp. Niedoświadczony i nieroztropny kapłan rzeczywiście zaczyna wierzyć w swoje siły i możliwości cudotwórcze.

Kapłan powinien wyrażać wdzięczność za okazane mu poważanie, pomoc moralną i materialną ze strony wiernych, lecz w sposób stanowczy ma odrzucać wszelkie próby „ubóstwiania” swej osoby pamiętając, że wszelkie zmaganie duchowe (cs. *podwíg*) przed Bogiem jest tylko wtedy wartościowe, gdy wypływa nie z chęci pokazania innym swej gorliwości w poście, modlitwie itp., ale

z wyższych pobudek moralnych. Bez wątpienia kapłan powinien pielęgnować i pogłębiać w sobie wszystko, co święte, duchowe i niebiańskie, lecz nie może uważać siebie za wielkiego męża modlitwy, postu czy wybrańca Bożego.

Kapłaństwo jest wielkim darem Bożym i z tego względu może być narażone na wiele pokus i niebezpieczeństw. Wielowiekowa tradycja Kościoła prawosławnego to wspinały skarbiec, zawierający praktyczną mądrość, dzięki której również i współcześnie można skutecznie bronić się przed różnego rodzaju zagrożeniami. To daje żywą nadzieję, że kapłani — naśladowując Arcykapłana Nowego Przymierza, Jezusa Chrystusa — pełnić będą swoje posługiwanie w Kościele aż do Jego Powtórnego Przyjścia i prowadzić wiernych do zbawienia.

DIAKONIA ŻONY KAPŁANA

Izabela Kochan

Opis stworzenia świata i człowieka niejednokrotnie różni się, ponieważ — jak ustalili egzegeci — wywodzi się on z czterech źródeł: jahwistycznego, elohistycznego, deuteronomistycznego oraz kapłańskiego. Sam opis stworzenia człowieka, który znajdujemy w Księdze Rodzaju (2,4b-25), należy do źródła jahwistycznego. Postacią centralną owego opowiadania jest człowiek, który pośród powołanych do istnienia zwierząt nie znalazł istoty mu podobnej pod względem ciała i umysłu; stworzenia, z którym mógłby dzielić swe życie pod względem fizycznym i duchowym. Dlatego Bóg stworzył kobietę — istotę posiadającą tę samą naturę co mężczyzna, podobną do niego, będącą również dziełem Boga, zależnym od Niego w istnieniu i działaniu. Myśl Jahwisty jest niezwykle postępową, gdyż w ówczesnym społeczeństwie kobieta stała niżej w hierarchii niż mężczyzna.

Kobieta jest pomocą odpowiednią dla mężczyzny nie tylko ze względów fizycznych, ale przede wszystkim ze względów etycznych i moralnych. Jest dopełnieniem, jakiego mężczyzna potrzebuje, by być stworzeniem kompletnym, bowiem „nie jest dobrze człowiekowi być samemu” (Rdz 2,18).

Więzy łączące kobietę i mężczyznę były i powinny być nadal mocniejsze od związków krwi. Niestety u progu XXI w. to, co jednoczy, zespala ze sobą dwoje ludzi zdaje się być domem zbudowanym na piasku. Św. Paweł nazywa małżeństwo *misterium*, w którym mąż i żona stają się jednym ciałem. Zależność ta,

oznaczająca jedność, jest analogiczna do związku Chrystusa z Kościołem. Poprzez sakrament małżeństwa Królestwo Boże staje się dla dwojga osób żywym doświadczeniem. Małżeństwo nie oznacza zniewolenia jednej osoby przez drugą. Nikt nie może rościć sobie praw do zawładnięcia istotą małżonki czy małżonka. Małżeństwo winno opierać się na wolności, zrozumieniu potrzeb drugiej osoby, umiejętności zaakceptowania wad etc. . . Ludzie wchodzący w związek małżeński ponoszą zań współodpowiedzialność, jak również decydują się na akceptację wyboru drogi życiowej swojego towarzysza, niezależnie od konsekwencji, jakie za sobą ów wybór pociąga.

Jest wiele dróg życiowych wymagających znacznych poświęceń. Jedną z nich, którą dopełnia powołanie, jest poświęcenie się Bogu w służbie duszpasterskiej.

Kapłani muszą postępować w swoim życiu zgodnie z zasadami, których sami nauczają. Należy jednak pamiętać, iż mężczyzna z chwilą święceń kapłańskich nie pozbywa się nagle wszelkich ułomności, nadal pozostaje człowiekiem, którego wolna wola musi na każdym niemal kroku opierać się wszelkim pokusom z tym większą siłą, iż oczekuje się od niego, że będzie przykładem dla innych.

W tej swoistej misji kapłan niejednokrotnie potrzebuje pomocy osoby, która świadomie podjęła się towarzyszenia mu w trudnej drodze życiowej. Powołanie duszpasterza jest równoznaczne z powołaniem jego żony do współpracy w praktycznym stosowaniu Słowa Bożego; pomocy w pracach na rzecz Kościoła, rozumianego nie tylko jako miejsce zgromadzenia wiernych, ale przede wszystkim jako wspólnota ludzi wyznających wiarę w Tego samego Boga. Bycie żoną duszpasterza jest swego rodzaju przywilejem, ale również wyzwaniem. Domaga się ono odsunięcia na plan dalszy indywidualnych priorytetów dotyczących samorealizacji. Dotyczy to samorealizacji np. na płaszczyźnie zawodowej. Nie znaczy to, że należy całkowicie jej zaniechać, przeciwnie — należy być wzorowym pracownikiem. Jednak w domu nie ma miejsca na sprawy związane z pracą zawodową. Na pierwszym planie musi stać dobro rodziny parafialnej. Jest to tym trudniejsze do

wykonania, im silniejsza jest osobowość kobiety decydującej się na związek z osobą duchowną. Łatwo w tym miejscu wyciągnąć pochopne wnioski, iż kobieta o silnej osobowości jest aspołeczna, niezdolna do poświęcania się na rzecz bliźnich, brakuje jej serdeczności w relacjach interpersonalnych. Nic bardziej błędnego! Istnieje rzeczywisty problem, że występowanie kobiety wyłącznie w charakterze żony duchownego — postrzeganej przez pryzmat powołania jej męża, a nie poprzez wartości, które sobą reprezentuje — może powodować nieustanny stres, zagrażający jej wewnętrznej stabilizacji. Istnieją kobiety, których nadrzędnym celem jest poślubienie duchownego i — zostając nimi — świetnie się w tej roli odnajdują. Sądzę jednak, że jest to grono nieliczne.

Głównym zadaniem kapłana i jego rodziny jest głoszenie Słowa Bożego oraz umiejętne wprowadzanie go w czyn. Głoszenie Słowa Bożego należy jednak rozpocząć we własnym domu. Łatwo bowiem głosić Dobrą Nowinę ludziom nieznanym lub takim, którzy nie znają nas dobrze. We własnym domu nie możemy udawać, ponieważ bliscy, z którymi dzielimy życie, są z nami w każdej chwili. Widzą oni, kiedy tracimy cierpliwość, kiedy mamy złe chwile, nie ma sposobu, by ich oszukać. Dlatego — jeśli duchowny pragnie być świadkiem Jezusa pośród ludzi — musi zacząć od własnego domu. Podobnie jego żona. Oboje powinni wpajać naukę Chrystusową swym dzieciom, tak aby i one mogły dać świadectwo prawdzie nie tylko w słowach, ale i w czynach.

Kapłan i jego małżonka są osobami publicznymi. Powszechnie oczekuje się, że będą wzorem do naśladowania. W Piśmie Świętym znajdujemy wiele danych na temat postawy i wartości, jakie powinien reprezentować sobą kapłan. Uczniowie Jezusa Chrystusa mają jasno wytyczone cele i jedyny niepowtarzalny wzorzec zachowania, którym jest Osoba ich Mistrza. Biblia nie zawiera tak wielu wskazówek dla kobiet, jak ma to miejsce w przypadku mężczyzn. Ponadto trudniej jest czynić bezpośrednio odniesienia pomiędzy rzeczywistością współczesną a biblijną, gdyż na zachowania i postawy kobiet ma wpływ wiele czynników zewnętrznych uwarunkowanych społecznie. W różnych kulturach pozycja społeczna kobiety oraz oczekiwania wobec niej ulegały ciągłym zmianom

na przestrzeni wieków. Pozycja zajmowana przez mężczyzn oraz spełniane przez nich role nie zmieniały się aż tak wyraźnie.

W nieustannie przeobrażającym się świecie kapłan i jego żona powinni reprezentować sobą trwałe wartości, ugruntowane wiarą w Jedyne Boga. W każdej dziedzinie życia są oni przede wszystkim świadkami Jezusa Chrystusa. Ich świadectwo będzie najbardziej widoczne w pracy na rzecz parafii i ludzi w ogóle.

W związku z powyższym należy wyraźnie podkreślić, iż żona kapłana powinna służyć pomocą swojemu mężowi w pracy parafialnej nie tylko w chwilach radości, kiedy wszystko dobrze się układa, ale także w chwilach smutku, słabości i zniechęcenia. Bowiem przede wszystkim od postawy duchownego zależą owoce jego pracy. Jeżeli dokładnie wie, po co idzie do cerkwi i jeżeli jasno uświadamia sobie stojące przed nim zadania, wówczas będzie mógł dobrze wypełniać swoje powołanie. Natomiast jeśli nie uświadomi sobie istoty tego, co czyni lub też ją zatraci, jego praca będzie przypadkowa, będzie chodzeniem po omacku. Czy można bowiem dobrze wywiązać się z zadania, jeżeli jego cel pozostaje nieuświadomiony? W takich chwilach zniechęcenia i słabości pojawia się niejednokrotnie pokusa traktowania kapłańskiego powołania jako rutyny i zwykłego zawodu. Taka sytuacja jest dla kobiety wielkim wyzwaniem. Właśnie ona jest tą najbliższą osobą, która podaje mężowi pomocną dłoń i nie dopuszcza, by stracił sens swoich działań. Człowiek nie pozostawiony sam swojemu losowi, widzący wyciągniętą do siebie dłoń, wzrasta w siłę, która potrzebna jest mu do walki z przeciwnościami.

Praca w parafii pociąga za sobą konieczność obcowania z ludźmi o różnych charakterach. Tolerancja musi znajdować się u podstaw wszelkich kontaktów. Niejednokrotnie mamy bowiem do czynienia z ludźmi, którym zależy jedynie na tym, by znaleźć się w centrum uwagi otoczenia, a nie bezinteresownie i autentycznie służyć Bogu. Postępowanie takich osób nie wyklucza ich jednak z kręgu wiernych danej parafii. W Ewangelii według Mateusza znajdujemy słowa „A więc wszystko, co byście chcieli, aby wam ludzie czynili, to i wy im czyńcie, takim bowiem jest zakon i prorocy” (Mt 7,12). Są one niezwykle wymagające i zobowiązujące. Jeżeli nie

wcielimy w życie tej ewangelicznej zasady, sami nie będziemy akceptowani przez innych. Niezależnie od tego, co dany człowiek sobą reprezentuje oraz jaką pozycję społeczną zajmuje — należy mu się szacunek i serdeczne traktowanie. Każdy z nas jest bowiem inny, ma inny dar, a wszyscy jesteśmy niezbędni w Ciele Chrystusowym, ponieważ kiedy jeden narząd przestaje funkcjonować — całe ciało cierpi. Innymi słowy — jeśli wszyscy parafianie nie żyją w harmonii, wówczas cały Kościół ponosi uszczerbek: „Ciało jest całością, a składa się z wielu członków. Poszczególne zaś członki, chociaż jest ich wiele, tworzą to jedno ciało” (1 Kor 12,12). Nie dziwi zatem, że właśnie od żony duchownego oczekuje się, by służyła wszystkim członkom Kościoła.

Syn Boży udziela nam bardzo trudnej lekcji jeśli chodzi o służbę ludziom. W czasach Jezusa, gdy chodzono w sandałach po pokrytych kurzem drogach, mycie nóg powierzano sługom. Tymczasem Jezus zgiął Swe kolana przed apostołami, dla których był Mistrzem, Królem Królów i Panem Panów, i umył im nogi. Syn Boży dał nam w ten sposób przykład, do jakiego stopnia oraz w jaki sposób mamy troszczyć się o swoich bliźnich. Aby służyć innym, należy wyzbyć się dumy i przyjąć postawę pokornego sługi. Nie znaczy to, że musimy być kimś szczególnym, aby rzeczywiście służyć na chwałę Bożą. Opowieści biblijne, przedstawiające wielkich Bożych ludzi, opisują ich nie jako „supermenów”, ale jako zwykłych ludzi, którzy również dopuścili się złych czynów, a jednak Bóg wybrał ich jako narzędzia Swojej łaski.

Ciało Chrystusowe, którym jest Kościół, będzie dobrze funkcjonować, jeżeli jego poszczególni członkowie obdarzą się zaufaniem. Pierwszymi osobami w parafii, które powinny być godne zaufania, są duszpasterz i jego małżonka. Znajdują oni ważną wskazówkę dla swojego postępowania w ósmym przykazaniu: „Nie mów fałszywego świadectwa przeciw bliźniemu twemu”. To przykazanie strzeże godności człowieka, niejednokrotnie boleśnie ranionej poprzez obmowę i fałszywe słowo. Jak w innym miejscu mówi Pismo Święte: „Cenniejsze jest dobre imię niż wielkie bogactwo, lepsza przychylność niż srebro i złoto” (Prz 22,1). Dobre imię, które cechować powinno każdą towarzyszkę życia duszpasterza, bardzo

łatwo stracić wskutek nieprzemyślanego postępowania lub działania ludzi nieprzychylnych. Można jednak ustrzec się tego poprzez rozważne postępowanie i stronienie od plotek czy pomówień. Zapewne można by uniknąć wielu nieprzyjemności zamykając się przed społecznością, jednak dom kapłana musi być domem otwartym o każdej porze dnia i nocy, spokojną przystanią, w której na zabłąkane dzieci czeka zawsze ojciec i matka danej wspólnoty parafialnej. Praktycznym dowodem naszej wiary winna być opieka nad potrzebującymi bliźnimi. Zlekceważenie tego obowiązku jest lekceważeniem Jezusa i zaprzeczeniem istoty wiary (por. Mt 25,31–46).

Z domu kapłana powinna również wychodzić inicjatywa uaktywnienia życia parafialnego, zainteresowania ludźmi i ich sprawami. W tej dziedzinie zwykle przoduje kobieta, wykorzystując swą inwencję twórczą oraz naturalną zdolność inicjowania i organizowania działalności społecznej. Uaktywnienie życia parafialnego nie zawsze jest realne w diasporze, w której jest niewielu wiernych, w większości ludzi starszych, którzy wszelkim propozycjom aktywnych działań sprzeciwiają się ze względu na swój wiek. Jednak pomimo niepowodzeń nie należy zaniechać takich inicjatyw i mieć nadzieję, że kiedyś zostaną one przyjęte z entuzjazmem. Być może stanie się to w innym miejscu i z innymi ludźmi, ale się w końcu urzeczywistni.

Macierzyńska rola kobiety była zawsze w historii umieszczana na pierwszym planie. Psychologowie podkreślają odmiennosc kobiety od mężczyzny zgodnie odwołując się do cech stałych, które u kobiet zwykle wiążą się z macierzyństwem. Również w doświadczeniu codziennym słowo kobieta wciąż kojarzy się ze słowem matka, zyskując przez to dodatni sens. Wartość kobiety zdaje się być oceniana właśnie ze względu na wypełnianie roli matki, zaś inne jej funkcje i zadania traktowane są jako coś „nadobowiązkowego”.

W czasach współczesnych kobieta podejmuje jednak działania na wielu płaszczyznach społecznych i zawodowych. Realizacji zadania macierzyństwa nie uzależnia już tylko od jego fizycznego spełnienia. Rozumie je znacznie szerzej. Uczucia towarzyszące

macierzyństwu, chociaż czasem nie zrealizowane w sensie fizycznego macierzyństwa, uwidaczniają się w postawie kobiet wobec każdego innego człowieka. Istotą macierzyństwa jest bowiem wrażliwość na potrzeby innej osoby, ofiarność, delikatność, etc. Żona kapłana, jak niewiele innych kobiet, powinna realizować w sensie szerokim swoje powołanie do macierzyństwa. „Matuszka” to matka parafii, obdarowująca wiernych wartościami istotnymi dla macierzyństwa.

Brak prywatności niejednokrotnie odciska bolesne piętno na osobach, na których skupiają się wszystkie spojrzenia. Jednak kobieta, decydując się na życie przy boku kapłana, musi liczyć się z tym, iż — w pewnym sensie — jest „własnością” innych. Prowadzi dom gościnny i otwarty dla wszystkich przybywających. Ze względu na szczególny charakter takiego domu bardzo istotnymi stają się sprawy estetyki. Plebania musi być domem wzorcowym pod względem wyglądu. Nie znaczy to, że muszą znajdować się tam wszelkie najnowsze osiągnięcia techniki, najmodniejsze meble, zasłony, etc. Raczej chodzi o to, by w domu tym panował ład. Winno to być miejsce reprezentatywne nie tylko dla odwiedzających go wiernych prawosławnych, ale również dla chrześcijan innych wyznań. Jest to szczególnie ważne w miejscowościach, gdzie dom duszpasterza oraz otoczenie wokół niego stanowią wizytówkę prawosławia w ogóle.

Czynne uczestnictwo w Boskiej Liturgii dopełnia całości życia u boku osoby, która podjęła się tak odpowiedzialnego zadania, jakim jest głoszenie Słowa Bożego. Wspólne spotkanie ze Zmartwychwstałym Panem w gronie rodziny parafialnej koi wszelki ból powstały w wyniku borykania się z trudnościami, jakie niesie ze sobą życie małżonki duchownego. Nie znaczy to, iż w miejscu oddawania czci Bogu można zapomnieć o swych obowiązkach względem Kościoła. Przeciwnie — właśnie tutaj należy jeszcze bardziej służyć rodzinie parafialnej.

Śpiew chóru jest nieodzownym składnikiem nabożeństwa prawosławnego. „Matuszka”, niezależnie od predyspozycji głosowych, winna wspierać działalność chóru dając tym samym przykład innym wiernym. Właśnie ona musi podjąć z całym poświęceniem służbę Marii i Marty, niosąc tym samym blask miłości Chrystusowej

do każdego serca.

„Matuszka” często spotyka na swej drodze rozczarowania. W takich chwilach powinna pamiętać, że są one dowodami miłości Boga do człowieka. On to bowiem mówi „rzecz ta pochodzi ode Mnie” (1 Krl 12,24). To On wychowuje nas w ten sposób i zarządza naszym losem. Nieprzypadkowo znajdujemy się w danym miejscu i borykamy się z przeciwnościami losu. Poprzez wszystkie sprawy, te dobre i te złe, oraz poprzez ludzi, którzy nas otaczają, oczekując od nas właściwego zachowania, objawia się wola Boża, by ćwiczyć naszą cierpliwość, wiarę i zaufanie do Jego mądrości.

Z powyższych stwierdzeń łatwo wysnuć pochopny wniosek, iż żona duchownego dźwiga na sobie niemalże cały ciężar pracy duszpasterskiej, ma niezłomną wolę i niezachwiane potencjały energii. Byłoby to jednak upraszczanie rzeczywistości. „Matuszka” bowiem, tak jak i jej współmałżonek, jest tylko i wyłącznie istotą ludzką pełną wad, której nie omijają chwile słabości. Bez miłości, jaką — według słów Pisma Świętego — mąż winien obdarowywać swą żonę (por. Ef 5,25), nie będzie ona w stanie dźwigać na swych barkach trudów związanych z pracą w rodzinie parafialnej. Jedynie wzajemne zrozumienie, pomoc, a przede wszystkim modlitwa, pozwolą na właściwe wywiązywanie się ze swych powinności zarówno duchownemu, jak i jego małżonce.

VI

TĘTNO WSPÓŁCZESNEGO ŻYCIA

KOŚCIÓŁ PRAWOSŁAWNY WOBEC KWESTII MORALNYCH

Ks. Stanley Harakas

Formułowanie stanowiska Kościoła. Kościół prawosławny w ciągu swojej historii ustosunkowywał się do spraw kontrowersyjnych poprzez odwołanie do „ducha Kościoła”. Kiedy pojawia się problem, dla którego nie ma jasnego rozwiązania, czy też nie ma powszechnie i zgodnie uznawanej tradycji oraz jeśli istnieje uprawniona odmiennosc opinii co do poglądu prawdziwie wyrażającego nauczanie Kościoła, rozpoczyna się proces, który może ostatecznie doprowadzić do sformułowania oficjalnego nauczania Kościoła.

Klasycznym przykładem z okresu Kościoła pierwotnego jest sformułowanie nauki o Osobie Jezusa Chrystusa, które rozpoczyna się wraz z I Soborem Powszechnym w Nicei (325), a kończy wraz z VII Soborem Powszechnym (787). W ciągu czterystu sześćdziesięciu trzech lat Kościół precyzował swoje nauczanie i rozumienie objawienia o Jezusie Chrystusie. W centrum tego procesu znajdowały się sobory ekumeniczne, które były ostatecznym i najbardziej autorytatywnym podmiotem formułującym doktrynę, ale też oczekującym akceptacji kanonów i dekretów przez cały Kościół.

Według Kościoła prawosławnego oznacza to, że sporne kwestie nie mogą i nie powinny być rozwiązywane poprzez odwołanie się do jednego biskupa, niezależnie od tego, jak wielkim cieszy się szacunkiem. Kościół pragnie rozwiązywać problemy wspólnotowo, a tym samym odwołuje się do całej Tradycji przekazującej Objawienie Boże. W praktyce oznacza to, że osoby próbujące rozwiązać nowy

problem, sięgają do Biblii i żywej Tradycji Kościoła, by sprawdzić czy i jak Tradycja odnosiła się do takich problemów.

Pytań nigdy nie stawiano z ciekawości intelektualnej ani ze względu na potrzebę usystematyzowania zagadnienia. Prawie zawsze podnoszono je wówczas, gdy w ten czy inny sposób ich konsekwencje dotyczyły zbawienia i prawd wiary. Odpowiedź formułowano, ilekroć nowa nauka wydawała się być różna od Tradycji bądź nie współbrzmiała z przekazywanym przez nią Objawieniem.

Zatem wielcy Ojcowie Kościoła, tacy jak: św. Atanazy Wielki, św. Bazyl Wielki, św. Grzegorz z Nyssy, św. Grzegorz z Nazjanzu i św. Jan Chryzostom, nie tylko krytykowali fałszywe nauki heretyków, np. Ariusza, lecz także proponowali formuły prawd wiary. Ich propozycje stawały się przedmiotem studiów i debat na każdym poziomie: lokalnym, regionalnym i ekumenicznym, a ostatecznie decyzji soborów. Wszystkim kierował Duch Święty.

Obecne stanowisko Kościoła. Wiele kontrowersyjnych spraw, które napotykamy współcześnie, charakteryzuje się gwałtownymi zmianami, typowymi dla wstępnych etapów rozwoju. Ludzie poszukują odpowiedzi albo w związku z atakami na wiarę i praktyki Kościoła prawosławnego, albo ze względu na problemy, które uprzednio nie istniały. Odpowiedź należy sformułować tak, aby zachować potrzebę zbawienia w Chrystusie i ukazać prawdy wiary.

Odkąd nowe problemy — wynikające z gwałtownego rozwoju technologii — dotyczą nie tylko indywidualnych członków Kościoła, lecz także społeczeństwa jako całości, to każda próba odpowiedzi na pytania sformułowana wewnątrz Kościoła dostarcza także podstaw do ustosunkowania się wobec tych samych kwestii na scenie publicznej.

W niektórych przypadkach możliwe jest podejście do spraw kontrowersyjnych od strony istniejących już tradycji doktrynalnych, etycznych i kanonicznych. Jeżeli pojawi się tego typu problem, wówczas nie ma dyskusji w Kościele lub jest niewielka. Jednym z przykładów może być stanowisko Kościoła wobec legalizacji

aborcji na żądanie. Ponieważ na początku IV w. rozgorzała w Kościele dyskusja na ten temat, dlatego nie jest trudno określić „ducha Kościoła” w tej kwestii oraz kierować się nim w dyskusji bieżącej.

Komplikacje ze strony technologii. Proces nie przebiega tak łatwo, jeżeli bierzemy pod uwagę problemy, które powstały w związku z zadziwiającym rozwojem technik medycznych. Na przykład — w jaki sposób Tradycja bazująca na Objawieniu ustosunkuje się do kwestii sztucznego zapłodnienia? Pierwsze pytanie, jakie należałoby postawić, brzmi: czy dla tego problemu można wskazać jakiegokolwiek konsekwencje z perspektywy zbawienia i prawd wiary? W tym przypadku istnieje oczywisty związek, ponieważ sprawa dotyczy małżeństwa, rodziny, relacji pomiędzy małżonkami i życia ludzi. Ażeby zrozumieć ten związek i wyjaśnić wpływ nowych technologii, konieczne jest prześledzenie całej Tradycji Objawienia w źródłach nauczania Kościoła. Następnie rozwiązania problemu mogą zostać włączone do „ducha Kościoła”, o ile wierni uznają, że są one w harmonii z Tradycją i jeśli nie stanowią zbyt dużego wyzwania. Sformułowana odpowiedź może pozostać na tym poziomie i stać się częścią nauczania urzędu Kościelnego. Jeżeli problem nadal jest dyskusyjny, to może stać się przedmiotem debat soborowych. Tylko bardzo niewiele spraw rozważanych jest na poziomie soboru regionalnego czy panprawosławnego.

Treść artykułu. Niniejszy artykuł przedstawia proces zajmowania się sprawami kontrowersyjnymi oraz pragnie wyrazić „ducha Kościoła” wobec tych problemów albo poprzez odparcie ataków na nauki i praktyki Kościoła prawosławnego, albo poprzez sformułowanie etycznych wskazówek, dotyczących kwestii powstałych w naszym wysoce technologicznym stuleciu. W przypadku wielu współczesnych problemów można znaleźć jedynie nieliczne odniesienia do autorytatywnego nauczania Kościoła. Większość zajmowanych w dyskusji stanowisk należy rozumieć jako aktualny konsensus, szczerze przedstawiający ducha Kościoła prawosławnego w dyskutowanych sprawach. W praktyce

służy on dzisiaj jako nauka Kościoła prawosławnego na temat zagadnień kontrowersyjnych.

1. Oddawanie czci Bogu

Najbardziej charakterystycznym aspektem chrześcijaństwa prawosławnego jest jego kult. Chociaż prawosławie ma niezwykle bogatą tradycję doktrynalną, moralną, kanoniczną, społeczną i monastyczną, by nazwać tylko niektóre z nich, to jednak rdzeniem życia chrześcijan prawosławnych jest ich sposób oddawania czci Bogu. Niektórzy twierdzą, że chrześcijanie prawosławni eksponują kult tak bardzo, że aż zatracają inne aspekty życia kościelnego.

Zwierzchnicy Kościołów prawosławnych powinni zdecydowanie odrzucić twierdzenie, że Kościół prawosławny jest *tylko* Kościołem kultu, ale jednocześnie akceptować i usprawiedliwiać centralną pozycję oddawania czci Bogu w życiu Kościoła. Kult znajduje się w centrum życia Kościoła, ponieważ ukazuje najważniejszą relację — relację z Bogiem. W kulcie człowiek odnajduje główne środki, przez które objawia się Bóg: Pismo Święte i żywą Tradycję wiary. Nie do wyobrażenia jest oddawanie czci Bogu w Kościele prawosławnym bez Biblii. Co więcej, kult pozwala przenieść całe życie do Królestwa Bożego. Kościół prawosławny sprawuje kult, aby czas i wszystkie aspekty życia człowieka zostały uświęcone.

Na przykład kiedy prawosławny chrześcijanin zakłada jakąś firmę, zwyczajem jest, że kapłan ją poświęca; kiedy noworodek osiąga czterdziesty dzień życia, niesiony jest do kościoła przez rodziców w celu „ukościelnienia”. Liturgiczne oddawanie czci Bogu pozwala ożywić i uaktualnić wszystkie dzieła historii zbawienia. Większość świąt, będących częścią kultu, wydarza się teraz, „dzisiaj”. Wystarczy tutaj wspomnieć znaczenie Wielkiego Tygodnia, który pomaga wierzącemu na nowo przeżyć wydarzenia śmierci i Zmartwychwstania Chrystusa.

Ważniejszy jest jednak sakramentalny aspekt kultu, przez który zbawcze dzieło Jezusa Chrystusa przekazywane jest przez Kościół każdej osobie. Chrzest wprowadza wierzącego w życie

Królestwa. Poprzez bierzmowanie zostaje udzielony dar Ducha Świętego dla wzrostu duchowego na obraz i podobieństwo Boże. Eucharystia urzeczywistnia Królestwo Boże wszędzie tam, gdzie jest celebrowana, i jednoczy przystępującego do Komunii Świętej z Ciałem i Krwią Pana. Sakrament pokuty wspomaga penitenta i upewnia go w nadziei na przebaczenie Boga. Małżeństwo jednoczy mężczyznę i kobietę, wcielając naturalną jedność w życie Królestwa, w życie „w Panu”. Kapłaństwo jest przeznaczone dla niewielkiej liczby wierzących w specjalnej służbie ołtarza. Namaszczenie olejem świętym przekazuje uzdrawiającą i przebaczącą łaskę wierzącemu. Dzięki sprawowaniu kultu prawosławny chrześcijanin żyje rzeczywiście chrześcijańskim życiem. Zatem oddawanie czci Bogu nie może zajmować innego miejsca jak tylko centralne w życiu Kościoła.

2. Małżeństwo, rozwód i małżeństwa mieszane

Małżeństwo jest jednym z sakramentów Kościoła prawosławnego. Chrześcijanie prawosławni, którzy zawierają małżeństwo, muszą je zawrzeć w Kościele prawosławnym, ażeby pozostawać w sakramentalnej komunii z Kościołem. Zgodnie z kanonami Kościoła prawosławny chrześcijanin, który zawiera małżeństwo poza Kościołem, może nie otrzymać Komunii Świętej, a także nie może występować jako świadek, np. ojciec chrzestny bądź jako świadek w czasie ślubu. Niektóre małżeństwa są zabronione przez prawo kanoniczne, jak np. małżeństwo między kuzynami w pierwszej i drugiej linii czy pomiędzy rodzicami chrzestnymi a chrześniakami. Pierwsze małżeństwo mężczyzny i kobiety jest uczczone przez Kościół bogatymi w symbole obrzędami liturgicznymi, które wyraźnie przemawiają do każdego, bez względu na stan małżeński. Podczas nabożeństwa wzywa się Boga, aby zjednoczył parę małżeńską poprzez modlitwę kapłana czy biskupa. Kościół zezwala prawosławnemu chrześcijaninowi na zawarcie co najwyżej trzech małżeństw. Jeżeli osoby zawierają drugie lub trzecie małżeństwo, odbywa się inna forma ceremonii małżeńskiej, bardziej wyciszona i o charakterze

pokutnym. Małżeństwo kończy albo śmierć jednego z małżonków, albo tzw. „zdjęcie błogosławieństwa”, zazwyczaj mylnie utożsamiane z rozwodem.

Kościół udzielając „rozvodu kościelnego” — „zdejmując błogosławieństwo” — odwołuje się do wyjątku, jaki uczynił Chrystus w generalnym zakazie tej praktyki. Kościół niejednokrotnie ubolewa nad zaistnieniem rozpadu związku małżeńskiego i ogólnie rzecz ujmując postrzega rozwód jako tragiczną pomyłkę. Zdarzają się jednak sytuacje, w których Kościół prawosławny dochodzi do przekonania, że czasami duchowe dobro chrześcijanina, naruszone w zniszczonym i właściwie nie istniejącym małżeństwie, usprawiedliwia rozwód z prawem do powtórnego małżeństwa dla jednego lub obojgu małżonków. Każdy duchowny w parafii jest obowiązany czynić wszystko, by pomóc parom małżeńskim rozwiązać ich problemy. Jeżeli to się nie uda i małżonkowie otrzymają rozwód cywilny, wówczas mogą również ubiegać się o „rozwód kościelny” w niektórych jurysdykcjach Kościoła prawosławnego. Jurysdykcje prawosławne, które orzekają „rozwoły kościelne”, żądają gruntownej oceny sytuacji i pojawienia się cywilnie rozwiedzionej pary przed lokalnym sądem kościelnym, gdzie przeprowadza się kolejne badanie. Dopiero, gdy orzeczony zostaje „rozwód kościelny” przez przewodzącego biskupa, byli małżonkowie mogą ubiegać się o kościelne pozwolenie na powtórne małżeństwo.

Chociaż Kościół wolałby, aby chrześcijanie prawosławni zawierali związki małżeńskie z chrześcijanami prawosławnymi, to jednak w praktyce przy tym się nie upiera. Z troski o duchowe dobro wiernych, którzy pragną poślubić nie-prawosławnych chrześcijan, Kościół pozwala na zawarcie „małżeństw mieszanych”. Nie-prawosławny chrześcijanin ma być członkiem Kościoła rzymskokatolickiego bądź jednego z Kościołów protestanckich. Musi wyznawać wiarę w Trójcę Świętą i być ochrzczonym w Imię Trójcy Świętej. Takie małżeństwa mieszane mogą być zawarte w Kościele prawosławnym. Natomiast Kościół prawosławny nie udziela ślubu małżeństwom pomiędzy chrześcijanami prawosławnymi a osobami należącymi do innych religii, jak np. islam, judaizm, buddyzm, hinduizm bądź do jakiegokolwiek sekty czy grupy kultowej, jak np. scjentyści,

mormoni, wyznawcy Moona.

3. Problemy dotyczące spraw seksualnych

Nauka Kościoła prawosławnego na temat kwestii seksualnych jest ściśle uwarunkowana odniesieniem Kościoła do małżeństwa i rodziny. Reprezentatywne stanowisko prawosławia, które uwypukla centralną pozycję i rangę rodziny w społeczeństwie, można znaleźć w liście pasterskim arcybiskupa Iakovosa z Greckiej Archidiecezji Prawosławnej Północnej i Południowej Ameryki, który został wydany z okazji Krajowego Tygodnia Rodziny w 1972 r. Czytamy w nim:

„Życie domowe i rodzinne jest rdzeniem naszego greckiego prawosławnego stylu życia. Duch, który wiąże nas ze sobą jako ludzi, znajduje swoje najgłębsze korzenie w domu, gdzie najbardziej istotne wartości życia człowieka, miłość, współczucie, wyrozumiałość i wzajemna pomoc kwitną w pełni.

W ciągu stuleci oraz w większości kultur i cywilizacji rodzina była traktowana jako jednocząca komórka społeczeństwa. Dzisiaj rodzina jest zagrożona, zarówno od wewnątrz jak i z zewnątrz. Siły zewnętrzne starają się umocnić nas w przekonaniu, że rodzina wcale nie jest czymś koniecznym. Od wewnątrz zaś rozpad wartości duchowych oraz skłonność do materializmu wywołuje w wielu rodzinach zamieszanie i niepewność, tam gdzie panowało zaangażowanie i poświęcenie. Małżeństwo jest święte. Dom jest święty. Narodziny są cudem. Tutaj tkwi najgłębszy sens życia.”

Jeden aspekt „zaangażowania i poświęcenia” świętego stanu małżeństwa i rodziny wyraża się w kategoriach zachowania seksualnego. Większość kwestii moralnych związanych z seksem jest najlepiej zrozumiała w świetle odniesienia do małżeństwa oraz rodziny. Kościół prawosławny ustosunkował się do następujących problemów dotyczących spraw seksualnych:

— Kościół prawosławny pozostaje wierny biblijnym i tradycyjnym normom dotyczącym przedmażeńskich stosunków seksualnych pomiędzy mężczyzną i kobietą. Według nauki Kościoła jedynym

odpowiednim i właściwym pod względem moralnym miejscem do odbywania stosunków seksualnych jest małżeństwo. Moralna nauka Kościoła w tej kwestii nie zmieniła się od jego początków. Podsumujmy: świętość małżeństwa jest kamieniem węgielnym moralności seksualnej. Cała pozamałżeńska aktywność seksualna — cudzołóstwo, zdrada, związki homoseksualne — postrzegane są jako niewłaściwe i nieodpowiednie dla chrześcijańskiego stylu życia. Nauka Kościoła na temat zdrady i podobnych spraw pozostała niezmienna. Poglądy wyrażone w Piśmie Świętym, w nieprzerwanej Tradycji Kościoła, w pismach Ojców Kościoła, w soborach ekumenicznych i kanonach — są dzisiaj ponownie wykładane przez teologów, hierarchów i lokalne Kościoły prawosławne. Dekalog zabrania popełniać cudzołóstwo. W *Liście Barnaby* z II w. czytamy: „[...] nie będziesz cudzołożnikiem ani homoseksualistą i nie będziesz naśladował takich ludzi”. Św. Bazyli Wielki (IV w.) opowiada się przeciwko takim praktykom (kanony 35 i 77), a Sobór Piąto-Szósty w Trullo (691–692 r.) powtarza to samo potępienie w 87 kanonie;

— ogólnie mówiąc, cudzołóstwo, zdrada, aborcja, związki homoseksualne i jakiegokolwiek nadużycia w zachowaniach seksualnych, uważane są za niemoralne i niewłaściwe same w sobie, a także za podważające instytucję małżeństwa i rodziny. Ukazały się dwa reprezentatywne oświadczenia Greckiej Prawosławnej Archidiecezji Ameryki Północnej i Południowej — jedno na temat aborcji, a drugie homoseksualizmu. Pochodzą z XXIII Kongresu Duchowieństwa i Laikatu, który odbył się w Filadelfii w 1976 r.

„Kościół prawosławny zajmuje określoną i formalną postawę wobec aborcji. Potępia wszelkie działania mające na celu poronienie embrionu, zarówno metodami chirurgicznymi, jak i chemicznymi. Kościół prawosławny piętnuje aborcję jako morderstwo, tzn. jako dokonane z premedytacją zakończenie życia istoty ludzkiej [...]. Jedynym przypadkiem, kiedy Kościół prawosławny przyzwala na aborcję, aczkolwiek niechętnie, jest przewaga opinii medycznej, według której matka umrze, jeśli embriion nie zostanie poroniony. Decyzje Sądu Najwyższego i prawodawstwo państwowe, zezwalające na aborcję bezwarunkowo lub pod pewnymi warunkami, są

traktowane przez praktykujących chrześcijan jako obraza ich wiary w świętość życia.”

„Stanowisko Kościoła prawosławnego na temat homoseksualizmu zostało wyrażone w synodalnych, kanonicznych i patrystycznych wypowiedziach już w pierwszych stuleciach istnienia chrześcijaństwa. Kościół prawosławny całkowicie potępia wszelkie doświadczenia seksualne, które są sprzeczne z określonymi i niezmiennymi funkcjami przypisanymi płci człowieka przez zarządzenie Boga i wyrażają się w doświadczeniu człowieka jako prawo natury [...]. Kościół prawosławny jest przekonany, że homoseksualizm powinien być traktowany przez religię jako grzeszna skłonność. Homoseksualistom należy udzielić pomocy medycznej i psychiatrycznej, dzięki której będą mogli odnowić w sobie tożsamość płciową daną przez Boga. Kościół prawosławny sprawuje w pełni dyskretną opiekę pastoralną nad homoseksualistami, co wynika z przekonania, że grzesznikowi potrzebny jest Bóg, który podniesie go z moralnego i duchowego upadku. W takim przypadku nie wystarcza leczenie psychiatryczne.”

4. Eutanazja

Kościół towarzyszy swoim wiernym od urodzenia, poprzez wszystkie etapy życia aż do śmierci, a nawet później przez modlitwy, obrzędy, sakramenty, przepowiadanie Słowa Bożego, nauczanie oraz miłość, wiarę i nadzieję. Całe życie, a nawet śmierć, są włączone w Kościół.

Śmierć jest postrzegana jako zło samo w sobie i symbol wszelkich mocy, które sprzeciwiają się życiu darowanemu przez Boga oraz jego wypełnieniu. Zbawienie oraz odkupienie zazwyczaj rozumiane są w chrześcijaństwie wschodnim jako udział w zwycięstwie Chrystusa nad śmiercią, grzechem i złem, które dokonało się poprzez Jego ukrzyżowanie i Zmartwychwstanie. Kościół prawosławny występuje zdecydowanie w obronie życia, co częściowo wyraża się w sprzeciwie wobec doktrynerskiej obrony eutanazji.

Eutanazja jest poglądem bądź praktyką utrzymującą, iż osoba ludzka ma prawo czy nawet moralną powinność zakończyć swoje życie, jeżeli zostanie ono uznane za „nie warte życia”, z jakichkolwiek subiektywnych powodów. Zwolennicy eutanazji prawie zawsze domagają się prawa, a wręcz obowiązku innych, włączając personel medyczny, do asystowania osobie w wypełnieniu tego postanowienia. Nie trzeba dodawać, że Kościół prawosławny odrzuca tego rodzaju pogląd, uważając takie postępowanie za formę samobójstwa ze strony danej osoby oraz formę morderstwa ze strony tych, którzy uczestniczą w tej praktyce. Jedno i drugie jest grzechem. W ślad za encykliką arcybiskupa Iakovosa, którą wydano na Boże Narodzenie 1976 r., można stwierdzić, iż Kościół prawosławny uważa „eutanazję i aborcję, jak również homoseksualizm, za [...] moralną alienację”.

Współczesna praktyka medyczna dotyka jeszcze innej perspektywy życia Kościoła. Kościół nie oczekuje, by używano heroicznym środków w celu przedłużenia życia umierającemu za wszelką cenę, co teraz stało się możliwe dzięki osiągnięciom techniki medycznej. Jeden ze współczesnych teologów prawosławnych wyjaśnia: „Kościół odróżnia eutanazję od stosowania nadzwyczajnych środków do przedłużenia życia. Głosi on świętość życia ludzkiego oraz mówi o danej przez Boga odpowiedzialności za zachowanie życia. Odrzuca jednak taką postawę, która lekceważy nieuchronność śmierci fizycznej”. Oznacza to, że Kościół może nawet modlić się o śmierć osób terminalnie chorych, bez domagania się, by zastosowano wobec nich nadzwyczajne działania medyczne. Kościół odrzuca jednocześnie, jako moralnie złe, jakiegokolwiek zamierzone działanie ze strony danej jednostki do zadania śmierci sobie lub komuś innemu.

5. Kościół a polityka

Pośród wielu znamion, jakimi określane jest Kościół prawosławny, zapewne najbardziej uświęcone są te, które zawiera Nicejskie Wyznanie Wiary „[...] jeden, święty, katolicki i apostołski”. Prawosławie utrzymuje, iż wyrażenie to dokładnie opisuje Kościół

prawosławny. Treść każdego z tych słów stała się przedmiotem wielu głębokich artykułów teologicznych i książek. Słowo „katolicki” w powyższym określeniu Kościoła sprowokowało wiele różnych prób wyjaśnienia. W rzeczywistości może ono oznaczać i oznacza powszechną perspektywę oraz jak najdalsze sięganie Kościoła, który przekracza narodowe, rasowe i kulturowe granice. Może jednocześnie oznaczać wyjście Kościoła ku stworzonemu światu i sprawom ludzkim, których nie akceptuje poszufladkowane samorozumienie ograniczające zainteresowania i troski Kościoła do wąsko pojętej „sfery religijnej”.

Kościół prawosławny w ciągu swojej historii wykorzystywał i rozwijał nauki humanistyczne, kulturę i edukację oraz ustosunkowywał się do wielu zjawisk życia społecznego i publicznego. Wystarczy tu wspomnieć relacje z rządem w ogólności oraz sprawowanie władzy cywilnej w konkretnych okolicznościach, tzn. politykę.

Zasadę ogólną Kościoła prawosławnego, dotyczącą ideału relacji pomiędzy Kościołem i państwem, można określić jako „zasadę synergii”. Należy ją odróżnić od ostrego rozdziału Kościoła od państwa z jednej strony i od całkowitego złączenia Kościoła z państwem z drugiej strony. Kościół prawosławny uznaje i broni rozgraniczenia pomiędzy Kościołem i państwem, ale jednocześnie wzywa do podjęcia współpracy między nimi.

Łatwo można spostrzec, że nawet jeśli warunki do wprowadzenia tej zasady były sprzyjające, to jednak ideał ten nie zawsze został zrealizowany. Historycznym przykładem zasady synergii między Kościołem i państwem jest model Cesarstwa Bizantyńskiego, które trwało ponad tysiąc lat (324–1453). Współcześni naukowcy odrzucili dawny pogląd, że Kościół w Bizancjum był niewolniczo podporządkowany państwu i uważają, iż wcześniejsi badacze niewłaściwie rozumieli relacje Kościoła Bizantyńskiego do państwa.

W praktyce życia politycznego prawie niemożliwe było urzeczywistnić w pełni zasadę synergii. Kościół przyjmuje szereg postaw, które z jednej strony pozwalają mu włączyć się w procesy polityczne, a z drugiej zachowywać zdecydowany od nich dystans. Poniżej przedstawiamy kilka uwag, które określają postawę prawosławia wobec zaangażowania Kościoła w politykę:

Podtrzymywanie swojej własnej wizji Królestwa Bożego.

Najważniejszą w życiu Kościoła jest jego modlitwa, by wszelkiego rodzaju relacje między ludźmi zostały wcielone do Królestwa Bożego. Taka sakramentalnie ukierunkowana perspektywa, opierająca się na słowach Modlitwy Pańskiej: „[...] niech przyjdzie Twoje Królestwo, niech spełnia się Twoja wola na ziemi, tak jak w niebie” (Mt 6,10), zastosowana do wyrażnie przez Boga ustanowionego królestwa życia politycznego i państwowego nie oznacza podporządkowania się Kościoła państwu, lecz raczej akceptację przez państwo zasad danych przez Boga: sprawiedliwości, równości, autentycznej służby i opieki oraz wzajemności. Jednakże państwo nie jest podporządkowane Kościołowi, chociaż idealnie by było, gdyby faktycznie i praktycznie było podporządkowane Bogu.

Adaptacja czasu i przestrzeni do rzeczywistości politycznych.

Kościół prawosławny wyraźnie stwierdza, iż w obecnych czasach żaden pojedynczy naród nie jest bliski realizacji tego idealnego modelu. Kościół ma jednak świadomość, iż żyje w różnych systemach politycznych i środowiskach. Konstantynopol, główny patriarchat, jest prześladowany przez Turcję, kraj o zdecydowanej większości muzułmańskiej. Inny patriarchat, Jerozolima, funkcjonuje w teokratycznym państwie żydowskim. Największy patriarchat, Moskwa, wiecie niestabilne życie, przechodząc od okresu względnej tolerancji do jawnego prześladowania. Jeden z najbardziej żywych i aktywnych patriarchatów, Rumunia, wypracował unikalny *modus vivendi* współpracy z rządem, który jest w pewnym stopniu życzliwy, mimo że oficjalnie ateistyczny i komunistyczny. Z kolei narodowy Kościół Grecji usiłuje zachować równowagę pomiędzy Kościołem i państwem. Wiele innych Kościołów, utworzonych przez emigrantów z tradycyjnie prawosławnych krajów, cieszy się wolnością praktyk religijnych, chociaż z dala od świata, co narzuca im mniejszościowy status, jaki posiadają w wielu demokracjach zachodniego stylu, takich jak Anglia, Niemcy, Francja, Stany Zjednoczone, Kanada, Australia, Nowa Zelandia i Japonia. Kościół prawosławny dąży również do nawiązania relacji z systemami władzy, które nie jest łatwo sklasyfikować — np. w państwach

Ameryki Południowej czy w Ugandzie, Kenii, Tanzanii, Egipcie i Południowej Korei. Jak widać adaptacja ideału synergii do rzeczywistości musi być w praktyce różna i daleka od jednorodności.

Niektóre wzory politycznych relacji są wciąż popierane przez Kościół. Dotyczy to dobrego obywatelstwa, dążenia do zachowania praw Kościoła, braku stronniczości w sporach, uprzywilejowania przywódców świeckich, popierania sprawiedliwości, popierania praw do rewolucji pod pewnymi warunkami oraz unikalnego przypadku etnarchii.

Wskazówki praktyczne. Od czasów biblijnych Kościół zawsze popierał wartości, które zachęcają do dobrego obywatelstwa, bez względu na systemy władzy. Kościół popiera posłuszeństwo wobec sprawiedliwych praw, a nawet wobec niesprawiedliwych — ze względu na większe dobro. Do tej kategorii należy popieranie właściwie rozumianej tożsamości etnicznej i kulturowej, opowiadanie się za służbą wojskową i obrona kraju. Kościół zachęca również do służby na polu publicznym oraz działań filantropijnych dla dobra powszechnego.

Tradycyjnie Kościół uważa, iż jednym z jego głównych praw, które ma zapewnić mu państwo, jest wolność sprawowania kultu i funkcjonowania. Dlatego też jedną z jego większych trosk jest dążenie do zabezpieczenia swojej wolności i ograniczenie bądź wyeliminowanie tego, co uważa za mieszanie się państwa w życie Kościoła. W historii Bizancjum jest wiele przykładów sprzeciwu Kościoła wobec działań cesarzy, których uważano za niepotrzebnie mieszających się w jego sprawy. Należy jednocześnie podkreślić, iż Kościół często przyjmował z wdzięcznością zaangażowanie cesarzy, kiedy uznał, że służy to jego interesom.

Ogólnie mówiąc, Kościół wspiera różne procesy polityczne w społeczeństwie, ale w taki sposób, by nie podejmować stronniczych działań i zasadniczo utrzymywać pozycję bezstronności. Bez względu na system polityczny kraju i rządu Kościół jest gotowy do modlitwy za przywódców, zgodnie z nauką Nowego Testamentu. W państwach demokratycznych oznacza to, że Kościół stara się unikać stronniczych działań nie sprzeciwiając się formalnie ani nie popierając kandydatów politycznych. Historycznie rzecz ujmując,

tylko urzędnicy, którzy usiłowali narzucić Kościołowi heretyckie nauki bądź go prześladowali, mogli być potępieni; lecz nawet w tych przypadkach niejednokrotnie się wahano przed podjęciem takiej decyzji.

Hierarchowie i kapłani nie dążą do sprawowania władzy politycznej — z wyjątkiem sprawowania „etnarchii”, unikalnej instytucji, o której powiemy później. Kościół oficjalny zdecydowanie woli, by świeccy angażowali się we władzę i politykę oraz wcielali chrześcijańskie wartości do systemów rządzenia. Takie podejście pozwala uniknąć zła systemu teokratycznego, a jednocześnie zachęca świeckich do wcielania ideału Królestwa Niebieskiego do relacji Kościół — państwo.

Podstawową rolą rządu jest chronić i zabezpieczać sprawiedliwość. Kościół postrzega Boga jako źródło sprawiedliwości, dlatego razem z państwem podziela troskę o jej zachowanie. W procesie politycznym, który dąży do wcielenia sprawiedliwości, jest wiele środków, za pomocą których może oddziaływać Kościół. W starożytnym systemie cesarskim duchowni nie tylko usiłowali kształtować charakter i sumienie cesarza, lecz często „podszeptowali mu na ucho” w przypadku szczególnych spraw. Kościół wspierał wypełnianie prawa „ku większej filantropii”. We współczesnych demokratycznych społeczeństwach hierarchowie prawosławni, ciała kościelne, a nawet poszczególni prawosławni chrześcijanie muszą często publicznie protestować przeciwko niesprawiedliwości, uczestniczyć w procesie legislacyjnym oraz stosować inne środki, by wyeksponować kwestie polityczne, które posiadają implikacje moralne.

Kościół popiera stabilność rządu i nie zachęca do rewolucji. Chociaż widzi w wojnie wielkie zło, to jednak czasami rozumie potrzebę prowadzenia wojny w obronie ojczyzny, a nawet niekiedy akceptuje — chociaż niechętnie — prawo do rewolucji w przypadku dotkliwej i nie do zniesienia niesprawiedliwości. W większości przypadków wsparcie, jakiego Kościół udziela rewolucji, związane jest z walką o niezależność narodową. Nie ma nic w Tradycji, co pozwoliłoby od razu odrzucić rewolucje, których motywem jest poczucie przygniatającej niesprawiedliwości. Sprawy te, żywe we współczesnej teologii wyzwolenia, miały swoich poprzedników

wśród Ojców Kościoła, takich jak np. św. Jan Chryzostom, który występował przeciwko wyzyskowi biednych przez bogatych. Kościół prawosławny wskazuje w teologii wyzwolenia to, co jest w niej zbędne i nie do zaakceptowania: podpieranie się teorią marksistowską w ruchu o charakterze teologicznym. Faktem jest jednak, iż troska o uciśnionych i wyzyskiwanych należy do istoty chrześcijaństwa.

Koncepcja „etnarchii”. Wschodnie chrześcijaństwo posiada w swojej historii wyjątkową instytucję, znaną jako etnarchia, która niemalże wydaje się zaprzeczać wszystkiemu, co powiedziano wyżej o praktycznym zaangażowaniu Kościoła. Etnarchia ma miejsce, kiedy najwyższy rangą przywódca Kościoła na danym terenie przyjmuje przywództwo polityczne. Doskonałym przykładem wcielenia zasad etnarchii było przyjęcie urzędu głowy państwa greckiego przez arcybiskupa Damaskinosa, jakie nastąpiło po wycofaniu się Niemców w końcu drugiej wojny światowej. Przykładem z ostatnich lat jest przyjęcie urzędu prezydenta Cypru przez arcybiskupa Makariosa. Ta rzadko spotykana praktyka ma miejsce tylko w okresach kryzysu, kiedy przywódcy cywilni z nadzwyczajnych powodów nie mogą sprawować normalnej władzy politycznej. Gdy hierarcha kościelny wydaje się najlepiej zadbać o tożsamość narodu, wówczas może przyjąć przywództwo polityczne i rządowe ze względu na dobro ogółu. Ważne jest, że sprawowanie takiej władzy politycznej może być tylko czasowe i wyjątkowe, tzn. trwać dotąd, aż nastąpi przegrupowanie sił politycznych w danym kraju i władzę przejmą przywódcy świeccy.

6. Prawa człowieka

W prawosławnej antropologii teologicznej kładzie się wielki nacisk na stworzenie istot ludzkich na obraz i podobieństwo Boże (por. Rdz 1,26).

Wielu Ojców Kościoła wprowadza rozróżnienie pomiędzy tymi terminami. Podobieństwo jest duchowym powołaniem każdego człowieka, aby stał się podobnym Bogu. Jest to możliwe jedynie dzięki zbawczemu dziełu Jezusa Chrystusa i mocy Ducha Świętego. Powołanie takie realizuje się przede wszystkim w życiu Kościoła. Obraz zaś jest rzeczywistością przynależną każdej istocie ludzkiej. Chociaż grzech miał wpływ na naturę człowieka i sprawił, że wszystkie jego władze są w pewnym stopniu zaciemnione i zniekształcone, to jednak prawosławni są przekonani, że w każdym wciąż tkwi podobieństwo dane przez Boga, które stanowi o istocie człowieczeństwa. Inteligencja, umiejętność samookreślenia, poczucie estetyczne, zdolność tworzenia, percepcja moralna, integracja pierwiastka indywidualnego i społecznego w osobowości oraz wiele innych cech objawiają to podobieństwo. Wszyscy mają udział w obrazie Boga oraz posiadają godność po prostu dlatego, że są ludźmi.

Bóg traktuje ludzi z należną im godnością i szacunkiem oraz oczekuje, że oni również będą się wzajemnie traktować w podobny sposób. Biblia naucza, że Bóg nie ma względu na osoby w tym sensie, iż traktuje wszystkich z równą godnością i szacunkiem, jakie przynależą człowieczeństwu. Każdy człowiek powinien być traktowany przez innych z szacunkiem, ponieważ jest człowiekiem stworzonym na obraz Boży. Nie potrzebuje niczego dokonywać ani zajmować wysokiego stanowiska, ani nawet posiadać cokolwiek, by zostać obdarzonym tą fundamentalną godnością.

W naszych czasach mówi się o tej godności w kategoriach „praw”. W historii natomiast mówiło się najczęściej o „obowiązках”. Są to dwie strony tej samej monety. Pierwsza strona jest żądaniem jednostki, by traktowano ją według przynależnej jej godności ludzkiej, natomiast druga jest odpowiedzialnością innych osób,

by bliźniego obdarzać szacunkiem należnym każdej osobie jako istocie ludzkiej. Bez względu na to, jak do tego problemu się podchodzi, Kościół naucza, że ludzie posiadają podstawowe prawa opierające się na ich godności jako istot ludzkich stworzonych na obraz Boży. W tym właśnie duchu 25 Kongres Duchowieństwa i Laikatu Greckiej Archidiecezji Prawosławnej, który odbył się w Atlancie w 1980 r., wskazuje działania rządu, które przeczą podstawowej godności człowieka i jego prawom:

„Potępiamy takie działania rządów, które naruszają niezbywalne prawa wszystkich ludzi do wolności i godności.

Jesteśmy rozczarowani i przerażeni tym, jak rządy w sposób wybiórczy i obłudny potępiają agresję zbrojną i gwałcenie praw człowieka w niektórych krajach, natomiast podobne działania w innych państwach ignorują albo — jeszcze gorzej — bezwstydnie usprawiedliwiają.

Wyrażamy oburzenie z powodu postępowania tak zwanych super-mocarstw tego świata wobec małych i bezbronnych państw oraz mniejszości rasowych, a także z powodu cynizmu, z jakim wykorzystują je do osiągnięcia własnych interesów lub interesów swoich sprzymierzeńców. Murzyni w Afryce Południowej, Taitańczycy, Tybetańczycy, Gruzini, Ukraińcy, Łotysze, Litwini, Estończycy w Związku Sowieckim, Afgańczycy i Kurdowie zarówno w Iranie, jak i Turcji, Grecy cypryjscy na Cyprze, Grecy w Północnym Epirze, armeńskie i greckie mniejszości w Turcji — wszystkie wymienione narodowości oraz wiele innych nie leżą w kręgu zainteresowań tych potęg, jeżeli nie dadzą się wykorzystać jako pionki w politycznych szachach.”

Ogólna troska o prawa człowieka jest oczywista w powyższym stanowisku, które odnosi się również do niektórych szczegółowych przypadków. Każda z prawosławnych jurysdykcji w Stanach Zjednoczonych, charakteryzująca się szczególnym etnicznym pochodzeniem, wykazuje wyjątkową troskę o ludzi i sprzeciwia się łamaniu praw człowieka. Grecka Prawosławna Archidiecezja przejawia wyjątkową troskę o społeczność grecką w Turcji, Albanii i na Cyprze. Kościół Prawosławny w Ameryce, z pochodzenia rosyjski, zabiegał o wolność wyznawania religii w Związku Sowieckim

oraz o prawa dysydentów, zwłaszcza religijnych. Archidiecezja Antiocheńska wykazuje szczególną troskę o prawa mniejszości chrześcijan prawosławnych w Izraelu oraz interesuje się ich sytuacją w Palestynie i Libanie.

Sprawy wewnętrzne są także ważne. Z tego względu Grecki Prawosławny Kongres Duchowieństwa i Laikatu wielokrotnie zajmował się kwestią praw człowieka w tym kontekście. Poniżej prezentujemy fragment oświadczenia dotyczącego niesprawiedliwości rasowej, który pochodzi z Kongresu Duchowieństwa i Laikatu, jaki odbył się w Nowym Jorku w 1970 r. Jest on interesujący z tego względu, że pokazuje zarówno kierowniczą rolę hierarchii, jak i odzew kapłanów diecezjalnych oraz świeckich ludzi Kościoła na te ważne sprawy. W oświadczeniu widoczna jest ich wrażliwość na bieżącą sytuację dotyczącą praw cywilnych w Stanach Zjednoczonych, jak i religijna motywacja przyjętych postaw:

„Ruch Praw Cywilnych w latach sześćdziesiątych w sposób dramatyczny zwrócił uwagę narodu na wiele form jawnej i ukrytej dyskryminacji rasowej, która istnieje w społeczeństwie amerykańskim. Chociaż wszyscy zubożeliśmy duchowo z powodu tego piętna na naszym narodzie, to jednak dotknęło ono szczególnie mniejszości rasowych, takich jak Murzyni, Indianie amerykańscy oraz Meksykanie.

Arcybiskup Iakovos, świadomy problemu rasowego, jaki istnieje w Ameryce, stwierdził w przemówieniu otwierającym XX Kongres Duchowieństwa i Laikatu: «nasz wkład do zniesienia segregacji rasowej w imię sprawiedliwości społecznej ma charakter imperatywu [...]. Nasz Kościół [...] nigdy nie ograniczał miłości i filantropii jedynie do wiernych ze swojej owczarni». W pełni zgadzamy się z tym spostrzeżeniem. Podzielony naród, nabrzmiały uprzedzeniami rasowymi, sprzeciwia się chrześcijańskiej Ewangelii, która głosi jedność pomiędzy ludźmi, gdyż nie ma już ani Żyda, ani Greka, ani niewolnika, ani wolnego, ani mężczyzny, ani kobiety.

Wzywamy greckich chrześcijan prawosławnych, aby używali wszelkich zdolności i możliwości w walce o sprawiedliwość dla wszystkich ludzi — bez względu na rasę, wiarę czy kolor skóry.”

Prawa kobiet. Innym ważnym obszarem w zagadnieniach

dotyczących praw człowieka jest kwestia wyzwolenia kobiet. Kościół próbuje unikać postawy szowinistycznie męskiej tak samo jak skrajnego feminizmu. Równowaga pomiędzy uznaniem i praktycznym wsparciem podstawowych praw kobiet, a wielką troską o rolę kobiet w życiu rodzinnym charakteryzuje niełatwą do zdefiniowania postawę Kościoła.

Prawosławie zdecydowanie sprzeciwia się wyświęcaniu kobiet na kapłanów. Napisano wiele artykułów i książek, zarówno autorstwa teologów, jak i teolożek, popierających to stanowisko. Obecnie nie istnieje w prawosławiu ruch wspierający tę innowację. Miejsce, rola oraz znaczenie kobiet w życiu Kościoła stały się ważną sprawą. W 1976 r. odbyła się w Rumunii konferencja na ten temat, w której uczestniczyły prawosławne kobiety z całego świata. Rezultaty opublikowano w książce pt. *Kobiety prawosławne: ich rola i udział w Kościele prawosławnym (Orthodox Women: Their Role and Participation in the Orthodox Church)*. Podobna konferencja na temat „Antropologia teologiczna: Ku teologii pełni człowieka (kobieta/mężczyzna)” [„Theological Anthropology: Towards a Theology of Human Wholeness (Female/Male)”] odbyła się w Niederaltaich w 1980 r. Inne konferencje poświęcone temu problemowi odbyły się w Sheffield w Anglii oraz w Prawosławnym Seminarium Teologicznym św. Włodzimierza w Crestwood. Wszystkie cieszyły się poparciem hierarchii kościelnej. Kobiety studiują obecnie teologię w seminariach prawosławnych zarówno w Europie, jak i w Stanach Zjednoczonych. Jednym z aspektów dyskusji jest przywrócenie starodawnej posługi diakonisy. Przedsięwzięto studia teologiczne na ten temat w Grecji oraz założono szkołę dla diakonis.

7. Bioetyka

Niektórzy prawosławni twórcy wykazali zaniepokojenie problemami bioetycznymi, które pojawiły się jako efekt rozwoju skomplikowanych technicznych metod opieki zdrowotnej. Podzielno je na zagadnienia dotyczące „ochrony życia” i „przekazywania życia”. W pierwszej kategorii mieszczą się takie sprawy jak: przydział niewystarczających

zasobów medycznych, prawa pacjenta, eksperymenty na ludziach, aborcja, wykorzystywanie dzieci, transplantacja organów, oddawanie ciał do wykorzystania w nauce, leczenie starzejącej się populacji, problemy związane z eutanazją oraz pozwolenie terminalnie chorym na śmierć.

Wiele bardzo interesujących problemów wiąże się z przekazywaniem życia: sztuczne zapłodnienie, sztuczna inowulacja, zapłodnienie in vitro, sterylizacja, doradztwo genetyczne, genetyczne badania przesiewowe oraz inżynieria genetyczna. Oficjalne stanowisko Kościoła nie zostało tutaj określone. Powoli kształtują się teologiczne opinie. Ogólne stanowisko Kościoła prawosławnego na temat bioetyki zostało sformułowane w sposób następujący:

„Wspólnym mianownikiem wszystkich dyskutowanych spraw jest wielki szacunek i troska Kościoła o życie człowieka jako dar Boga. Prawosławie skłania się do zajęcia konserwatywnej postawy wobec powyższych kwestii, dostrzegając w nich wymiar świętości oraz odnosząc je do wartości transcendentnych. Głęboki szacunek dla życia ludzkiego jest niezbędny, by powstrzymać tych, którzy mogliby je zniszczyć. Osoba ludzka od samego momentu poczęcia jest zależna od innych w swoim życiu. Istnieje we wspólnocie istot żywych i znajduje się w relacji do źródła życia, Boga Trójjedynego, który życie daje, kształtuje i prowadzi do spełnienia. Etyka prawosławna charakteryzuje się nachyleniem ku życiu, szanuje i czczy życie każdej osoby jako dar Boży, który domaga się rozwoju i doskonalenia”.

Poniżej przedstawiamy poglądy wyrażone przez niektórych teologów (bez oficjalnej aprobaty) na powyższe kontrowersyjne tematy. Niewystarczające zasoby medyczne powinny być rozdzielane z uwzględnieniem sprawiedliwości i potrzeb, a nie wyłącznie w oparciu o możliwość zapłaty. Pacjenci mają prawa, które personel medyczny powinien uszanować; w zasadzie eksperymenty na ludziach nie mogą być zakazane ze względu na samych pacjentów i dobro innych, lecz należy zachować wielki szacunek dla godności i integralności chorych, natomiast podejmowanie eksperymentów winno być uzależnione od ścisłych zasad naukowej konieczności oraz zgody poinformowanego pacjenta.

Transplantacja organów nie powinna być zakazana pod warunkiem,

że istnieje wielka szansa powodzenia. Należy przy tym wziąć pod uwagę rzeczywistą potrzebę oraz ocenić starannie wpływ, jaki będzie ona miała zarówno na dawcę, jak i na biorcę. Nikt nie jest zobowiązany do oddania swoich organów, lecz należy zachęcać każdego do takiego daru, jako wyrazu chrześcijańskiej miłości. Transplantacja organów z ciała osoby zmarłej dostarcza innych problemów. Szczególnie złe jest przyspieszanie śmierci potencjalnego dawcy ze względu na potrzeby potencjalnego biorcy. Sztuczne zapłodnienie nasieniem męża (AIH) nie jest zabronione, lecz sztuczne zapłodnienie nasieniem dawcy (AID) traktowane jest jako niewłaściwe wtargnięcie trzeciej osoby w świętość związku małżeńskiego. Istnieje wiele wątpliwości co do zapłodnienia *in vitro*, ponieważ stosowanie tej metody w obecnych warunkach prowadzi do zniszczenia wielkiej ilości zapłodnionych jaj, a nawet rozwijających się już zarodków — jest to jakaś forma aborcji. W zasadzie nie ma wątpliwości co do doradztwa i screeningu genetycznego, a nawet należy do tego zachęcać.

8. AIDS

Rozprzestrzenianie się wirusa AIDS w ostatnich latach wywołało wiele trosk na całym świecie, między innymi wśród chrześcijan prawosławnych. Prawosławni ustosunkowują się do tego problemu na wiele sposobów. Przede wszystkim należy podkreślić, że Kościół zawsze przygarnia ze współczuciem tych, którzy są chorzy oraz modli się o ich uzdrowienie. Zachęcamy służby medyczne do nieustannego poszukiwania odpowiednich leków na tę chorobę. Jednocześnie zwracamy wagę, iż główne powody rozprzestrzeniania się tej choroby związane są z zachowaniami, które według nauki Kościoła są niemoralne i nie powinny być praktykowane: stosunki homoseksualne, stosunki pozamałżeńskie, branie narkotyków (poprzez użycie zakażonych strzykawek). Miłość i troska o każdą osobę zobowiązują Kościół do przypomnienia tego nauczania. Najlepszym zabezpieczeniem przed wirusem AIDS jest cnota.

Postawiony został problem możliwości zarażenia wirusem poprzez używanie wspólnej łyżeczki w czasie Komunii Świętej

oraz możliwości zmiany sposobu rozdzielania Komunii Świętej. W przeszłości stosowano inne sposoby udzielania tego sakramentu. Z tego względu można dokonać kolejnej zmiany. Istnieje jednak wiele argumentów przeciwko takiej decyzji. Patrząc od strony teologicznej Kościół prawosławny nie może się zgodzić, że sakrament mógłby stać się źródłem choroby, gdyż jest on „lekarstwem nieśmiertelności”. Co więcej, nie wykazano, iż chociaż jeden przypadek zarażenia jakąś chorobą nastąpił poprzez udział w sakramencie. Ze strony naukowej pojawił się jeszcze jeden argument: ślina powstrzymuje przekazywanie jakichkolwiek bakterii, w tym również wirusa AIDS („Journal of the American Dental Association”, Maj 1988). Czy wobec tego Kościół powinien zmienić metodę udzielania Komunii Świętej? Jeżeli zdecyduje się to uczynić, to z jakichś wewnętrznych powodów, a nie tych, które pochodzą z nieuzasadnionego lęku.

9. Konwertycy i prozelityzm

Działalność misyjna jest istotną częścią życia Kościoła. Wielkie zadanie, jakie zostało postawione przed Kościołem: „Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię wszystkim narodom” (Mt 28,19), nakłada na Kościół misję włączania ludzi w życie Kościoła. Celem misji jest prowadzenie nowych wyznawców do zbawienia, jakie realizuje się w sakramentalnym doświadczeniu Kościoła.

W związku z tym Kościół prawosławny prowadzi działalność misyjną w wielu częściach świata. Ten aspekt aktywności prawosławia, dość mocno rozwinięty w pierwszych czternastu stuleciach, był niejednokrotnie krępowany w czasie podporządkowania Kościoła prawosławnego władzy muzułmańskiej. Wielkim wyjątkiem było prawosławie rosyjskie, które przez długi czas prowadziło działalność misyjną we wschodnich częściach Rosji i na Dalekim Wschodzie. W czasach podległości Imperium Otomańskiemu misjonarze z krajów katolickich i protestanckich przybywali na ziemie prawosławne, aby nawracać wiernych prawosławnych na swoją wiarę. Można mówić o względnym sukcesie ich prozelickich wysiłków.

Dwa fakty ukształtowały obecną postawę Kościoła prawosławnego wobec działalności misyjnej wśród niechrześcijan: wobec konwertytów oraz w stosunku do prozelityzmu — z jednej strony wymóg działalności misyjnej, a z drugiej reakcja na działalność prozelicką. W ostatnich kilku dekadach nastąpiło wznowienie prawosławnych działań misyjnych w Ugandzie, Kenii, Południowej Korei czy Alasce.

Stosunek do innych chrześcijan. Doświadczanie nieustannych zabiegów o charakterze prozelickim doprowadziło do sformułowania wieloaspektowej polityki działań.

Po pierwsze, prawosławni starają się wpływać na inne Kościoły przede wszystkim poprzez ruch ekumeniczny, ażeby zaniechały realizowania jakichkolwiek programów o charakterze prozelickim. Ruch ekumeniczny występuje przeciwko takim zorganizowanym programom i przyznać należy, iż nie są one dzisiaj powszechnie realizowane.

Po drugie, prawosławie nie praktykuje „prozelityzmu” w takim sensie, że aktywnie dąży do zniechęcenia innych chrześcijan do wyznawania ich nie-prawosławnej wiary. Nie oznacza to jednak, że ten, kto pragnie się dowiedzieć, czym jest wiara prawosławna, zostanie odrzucony. Konwertytów nie przyjmuje się, jeżeli się nie dowiedzą jak najwięcej o wierze prawosławnej przed podjęciem decyzji o nawróceniu. Niezbędne jest postępowanie według ustalonej procedury, która kończy się rodzajem egzaminu i wyrażeniem przez konwertytę silnego pragnienia wstąpienia do Kościoła prawosławnego. Niektórzy wstępują do Kościoła jedynie poprzez wyrażenie pragnienia i wypowiedzenie Wyznania Wiary, inni zaś (większość) poprzez sakrament bierzmowania.

Po trzecie, jeżeli wierny prawosławny wstępuje do innego Kościoła (nie-prawosławnego) i przyjmuje w nim Komunię Świętą, wówczas staje się apostatą. Chrześcijanin taki nie jest już uważany za prawosławnego i może nie otrzymać Komunii Świętej w tym Kościele; nie może też występować jako ojciec czy matka chrzestna ani jako świadek w czasie ślubu. Jeśli osoba taka pragnie powrócić

do Kościoła prawosławnego, wówczas składa Wyznanie Wiary i przystępuje do sakramentu bierzmowania.

10. Samobójstwo

Samobójstwo jest odebraniem sobie życia. Kościół prawosławny nauczał w ciągu stuleci, iż nie mamy prawa odbierać sobie życia, gdyż jest ono darem Boga, który powinniśmy zachować i wzbogacić. Kościół traktuje zatem bezpośrednio samobójstwo, czyli takie, gdzie dana osoba sama niszczy swoje życie, jako najpoważniejszy rodzaj morderstwa, ponieważ nie ma możliwości odbycia pokuty.

Kanony i praktyka Kościoła nie pozwalają na pogrzeb kościelny osoby, która popełniła samobójstwo. Jeżeli jednak się okaże, iż osoba, która popełniła samobójstwo, nie była w pełni władz umysłowych, co zostanie stwierdzone odpowiednimi świadectwami medycznymi oraz kościelnymi, wówczas pogrzeb może odbyć się w Kościele. W przypadku, gdy samobójca wyznaje filozoficzny pogląd, stwierdzający prawo do samobójstwa bądź dopuścił, że rozpacz zniszczyła w nim wiarę w miłosierdzie Boże, zezwolenie na pogrzeb kościelny nie może zostać udzielone.

Ujmując kwestię od strony moralnej należy powiedzieć, że istnieje również przypadek pośredniego samobójstwa, gdzie ludzie szkodzą swojemu zdrowiu poprzez palenie papierosów, nadmierne picie napojów alkoholowych i nieuzasadnione podejmowanie ryzyka. Kościół prawosławny naucza, iż jesteśmy zobowiązani troszczyć się o zdrowie, dlatego takie praktyki traktowane są jako niemoralne. Nie powodują one jednak tak negatywnych skutków jak bezpośrednio odebranie życia.

PRAWOSŁAWIE A OCHRONA ŚRODOWISKA NATURALNEGO

Elizabeth Theokritoff

Zaangażowanie Kościoła prawosławnego w sprawy związane z ochroną środowiska naturalnego jest jednym z najbardziej pozytywnych wydarzeń, jakie miały miejsce w ostatnich kilku dekadach. Należy je powitać z radością — nie tylko ze względu na wagę problemów ekologicznych, lecz również dlatego, że mamy tutaj do czynienia z dwukierunkowym procesem. Z jednej strony wzrastająca świadomość kryzysu, przed jakim stoi współczesny świat, jest dla nas wyzwaniem, byśmy znaleźli nowe sposoby przeżywania naszej wiary; ponadto często przypomina nam boleśnie, jak bardzo nasze życie mija się z wyznawaną wiarą. Kryzys ekologiczny jest głosem, który wstrząsa nami od zewnątrz, abyśmy pełniej zrozumieli swoją Tradycję. Musimy być pokornie otwarci na tego typu głosy. Z drugiej strony zaangażowanie w ochronę środowiska naturalnego daje wiele możliwości złożenia świadectwa o wierze prawosławnej, o orędziu życia i nadziei w Zbawicielu, który tak umiłował świat, że stał się cześcią Swojego własnego stworzenia.

Jedno należy wyjaśnić na początku: Kościół nie istnieje po to, by służyć świeckim celom, nawet jeśli są to cele najbardziej wzniosłe. Nie może stać się „przekaznikiem” orędzia, jakie głosi ruch ekologiczny ani jakiegokolwiek inny ruch. Kościół zawsze będzie jedynie uwzględniał różne aspekty z różnych ruchów czy grup nacisku, działających w tym świecie, ponieważ istnieje on w innej skali — nie globalnej, lecz kosmicznej. Wielu z nas, jako obywatele

różnych państw, zgodzi się, że sprawy ekologiczne powinny się znaleźć na pierwszym miejscu w agendach społecznych czy politycznych. Ale musimy także zrozumieć, że Kościół nie może postawić w centrum swojego nauczania takich problemów, jak ochrona środowiska naturalnego czy sprawiedliwość społeczna. Dzieje się tak nie dlatego, że możemy żyć zgodnie z Ewangelią bez tych spraw, lecz dlatego, że są to dzieła, które są nam dodane, gdyż najpierw szukamy Królestwa Niebieskiego. Ranga tych problemów jest nie do przecenienia, a jednak są one wtórne. Z tego względu próby głębszego zrozumienia naszej Tradycji oraz określenia tego, co pozwala nam użytkować świat materialny, są absolutnie istotne. Spraw tych nie wolno nigdy postrzegać jako teologiczne oderwanie od „rzeczywistych” zadań: niwelowania zanieczyszczeń, prowadzenia zbiórki materiałów wtórnych, tworzenia grup nacisku na polityków, by wstrzymali budowę coraz większej ilości dróg.

Nagła pilność problemów ekologicznych nigdy nie powinna zaciemniać kosmicznej perspektywy Kościoła. W miłości i trosce o Ziemię istnieje potencjalne niebezpieczeństwo, którego powinniśmy się wystrzegać: nawet Boże stworzenie — stworzenie, na które On spojrział i widział, że było bardzo dobre — może stać się idolem, jeśli pielęgnujemy je i wartościujemy w oderwaniu od Niego. Aleksander Schmemmann w książce *Za życie świata* pisze: „Człowiek miłuje świat, lecz jako cel sam w sobie, a nie jako objawiający Boga [...]. Celem naturalnej zależności człowieka od świata miało być nieustanne jej przemienianie w łączność z Bogiem, w którym jest wszelkie życie [...]. Kiedy widzimy świat jako cel sam w sobie, wszystko staje się samo w sobie wartością i — ostatecznie — traci wszystkie wartości, ponieważ jedynie w Bogu odnajduje się wartość wszystkiego, a świat ma sens tylko wtedy, gdy jest «sakramentem» obecności Boga [...]. Świat natury, odcięty od źródła życia, jest światem umierającym”.

Patrząc z tej perspektywy wysiłki mające na celu jedynie fizyczne zachowanie upadłego świata są chybionym działaniem, uwiecznieniem śmierci. Ratujemy jakiś gatunek przed wymarciem, a przecież wszyscy obecnie żyjący przedstawiciele tego gatunku

i tak umrą za kilka lat, zaś sam gatunek z jakichś przyczyn może w końcu wyginać. Dla nas zatem ochrona środowiska naturalnego nie może być jedynie desperacką próbą utrzymania status quo czy zachowania za wszelką cenę życia, które ze swej natury jest przemijające. Nasze umiłowanie materialnych stworzeń Bożych ma sens jedynie jako znak — znak, że Bóg przyszedł do Swojego świata, aby dać życie a nie śmierć i że naszym zadaniem jest głosić tę Dobrą Nowinę wszystkim stworzeniom. Ta istotowo ważna różnica nie powinna prowadzić do odrzucenia problemu ani do podejrzliwości wobec tych, którzy bardzo troszczą się o stworzony świat. Raczej uświadamia nam, że ich troska i szacunek potrzebują wyjścia o krok dalej. Jest właśnie tak, jak z trzema Młodzieńcami, którzy nie chcieli oddawać czci stworzeniu, lecz Stwórcy, który nadaje nam kształt, powołuje z niebytu Ziemię i góry, rośliny, morza oraz rzeki, stworzenia morskie, ptaki i wszystkie zwierzęta. „Błogosławcie Pana wszystkie dzieła Pańskie, sławcie i wywyższajcie Go na wieki” (Dn 3,57).

1. Człowiek i jego środowisko — problem duchowy

Jedną z największych zmian, jakie spowodował ruch ekologiczny, jest uznanie, że źródeł zniszczenia środowiska naturalnego przez człowieka nie należy szukać jedynie w konkretnych działaniach człowieka, ale w głęboko zakorzenionych postawach. Oczywiście — możliwe jest spojrzenie na kryzys ekologiczny w kategoriach utylitarnych: dziura ozonowa powoduje wzrost ryzyka zachorowania na raka skóry; zanieczyszczone rzeki i umierające ryby zagrażają zdrowiu człowieka i jego bytowi; zniszczenie lasów tropikalnych zwiększa efekt cieplarniany oraz sprzyja wyginięciu wielu gatunków roślin, które być może miałyby medyczną wartość. Lecz nawet jeśli ktoś myśli poważnie wyłącznie o potrzebach człowieka, to zauważy, że podstawowe jego potrzeby — powietrze nadające się do oddychania, woda zdatna do picia, nie zatrute pożywienie — stopniowo przeobrażają się w inne potrzeby, trudniejsze do analizy, ale nie mniej rzeczywiste: potrzebę piękna, przestrzeni, kontaktu

z żywym światem znajdującym się wokół nas. I to już wystarczy, by stwierdzić, że człowiek nie jest jedynie numerem w statystykach; jego dobro nie może być zredukowane do tego, co daje mu ekonomia i technologia. Nie wystarczy mu utrzymywanie się przy życiu poprzez konsumowanie otaczającego go świata. Człowiek potrzebuje relacji z tym światem, ale nie relacji o charakterze czysto utylitarnym czy konsumpcyjnym. Relacja ta pogorszyła się drastycznie w społeczeństwach, które — o ironio! — nazywamy „rozwiniętymi”. Coraz więcej osób dochodzi do wniosku, że zniszczenie środowiska naturalnego jest jedynie konsekwencją postaw człowieka wobec reszty stworzonego świata; postaw, które są niewłaściwe, ponieważ są wypaczone. (Przykładem takiego niewłaściwego podejścia do środowiska są idee, że możemy bezkarnie zmienić wszystkie ekosystemy; że świat ma wartość jedynie jako „surowiec naturalny”, który można eksploatować dla ekonomicznych zysków; że katastrofa, jaka dotyka inne gatunki, nie będzie miała na nas wpływu...) Wiele osób idzie jeszcze dalej i widzi w tych niewłaściwych postawach poważny problem duchowy.

Zatem nieporządek, jaki wprowadziliśmy w świecie, zmusił wielu ludzi do uznania, że nie jesteśmy wszechwładnymi panami praw natury; jesteśmy stworzeniami, częściami stworzonego świata i nie wolno nam traktować pozostałych stworzeń jako prywatnej własności, którą możemy używać w sposób dowolny. Obietnica, którą dawniej otrzymaliśmy: „Na pewno nie pomrzecie [...] będziecie jak Bóg” (Rdz 3,4–5), jest pułapką i złudzeniem. Nie było to rewelacją dla wielu ludzi przed Oświeceniem i rewolucją przemysłową, natomiast dla nowoczesnego, uprzemysłowionego świata jest zadziwiająco odwrotnie. Tutaj znajduje się wolna przestrzeń, którą musimy wypełnić, głosząc prawdę zarówno o stworzoności człowieka, jak i szczególnej, danej przez Boga odpowiedzialności za całe materialne stworzenie.

Inni chrześcijanie próbują to czynić poprzez wprowadzanie nowych form kultu, które „afirmują” materialne stworzenie. Nie sądzę, że istnieje jakakolwiek potrzeba, by to czynić, ale na pewno musimy podjąć wysiłek zrozumienia i ukazania innym wszystkich

konsekwencji, jakie wynikają ze sposobu doświadczania świata w naszej prawosławnej Tradycji, a mianowicie doświadczania świata, który objawia Boga i jest nosicielem Jego łaski.

Poszukiwanie nowej etyki ekologicznej, z jej radykalnym przemyśleniem miejsca człowieka w świecie, jest prawdziwie opatrnościową możliwością złożenia prawosławnego świadectwa wobec współczesnego świata. Nie będziemy jednak w stanie z niej skorzystać, zanim nie uświadomimy sobie przeszkód, które najpierw należy pokonać.

Stawiając sprawę jasno należy stwierdzić, że wielu ludzi zatroskanych o środowisko naturalne dostrzega w Tradycji chrześcijańskiej źródło problemu, a nie jego rozwiązanie. Ten sposób myślenia, w swym najbardziej ekstremalnym kształcie, widzi korzenie obecnego kryzysu ekologicznego w rzekomej „licencji na eksploatację”, jaką zawiera nakaz „napełniajcie Ziemię i ujarzmiajcie ją” (Rdz 1,28). Sugestia ta była niejednokrotnie odrzucona po głębokich i szczegółowych wyjaśnieniach, co ów mandat oznacza, a czego nie oznacza w chrześcijańskim rozumieniu. Pragnę podkreślić jedynie, że od strony historycznej istnieje uzasadniony sprzeciw wobec takiej negatywnej interpretacji Tradycji chrześcijańskiej. Jeżeli eksploatacja jest wpisana w chrześcijańskie rozumienie relacji człowieka do reszty stworzeń, to bardzo trudno wyjaśnić, dlaczego cywilizacja chrześcijańska — ze swoją umiejętnością zbudowania świątyni Hagia Sophia lub wynalezienia greckiego ognia — zupełnie nie rozwinęła eksploatacyjnych technologii czy sposobów działania, które znamy dzisiaj. Mentalność eksploatacyjna, daleka od chrześcijańskiej cywilizacji, wydaje się dochodzić do głosu po Oświeceniu, odkąd widoczne jest zmniejszanie się chrześcijańskiego wpływu na to, w jaki sposób ludzie postrzegają siebie oraz swoje miejsce w świecie.

Inny wariant takiego sposobu myślenia pomija chrześcijaństwo jako potencjalne źródło etyki ekologicznej ze względu na jego antropocentryzm. Typowe jest następujące podsumowanie amerykańskiego wykładowcy etyki: „Antropocentryzm judeochrześcijański musi otworzyć się na duchowe znaczenie naszego miejsca w naturze oraz znaczenie Ziemi jako świętego dzieła Stwórcy [...], obecnie prawie niemożliwa jest myśl, że żyjemy w świecie, którego nie

stworzyliśmy i w związku z tym nie możemy nim władać”. Ale nie jest łatwo wskazać przekonujące ogniwo pomiędzy tym błędnym rozumowaniem a wiarą w Boga, który zapytuje człowieka: „Gdzie byłeś, kiedy Ja kładł podwaliny Ziemi? Poucz mnie, jeśli posiadasz taką wiedzę [...]. Czy kiedyś w życiu rozkazywałeś porankowi? [...] Czyś dotarł aż do źródeł morza? [...] Czy to ty dajesz rącość koniowi? [...] Czy to za twoją radą jastrząb w górę wzlatuje i skrzydła swoje ku południu rozwija?” (Jb 38,4.12.16; 39,19.26).

Oczywiście — z chrześcijańskiego punktu widzenia idea, że człowiek ma nieograniczoną władzę nad światem, jest możliwa tylko wówczas, gdy usuniemy Boga z naszych rozważań. W chrześcijańskim rozumieniu świata w centrum znajduje się nie człowiek, lecz Bóg. To właśnie w Nim, Panu i Stwórcy wszystkiego, mamy odniesienie do siebie wzajemnie i do pozostałych stworzeń. To na Jego obraz panujemy nad pozostałymi żywymi stworzeniami. Dawne syryjskie tłumaczenie 26 wersetu z Księgi Rodzaju pokazuje jasno ten związek: „Uczyńmy człowieka na nasz obraz i podobieństwo, ażeby mógł sprawować władzę...”.

Panujemy na obraz Boga, który jest Królem na zawsze i przyniósł zbawienie światu poprzez Krzyż. Prawdą jest, że nauka o obrazie Boga w człowieku nadaje nam wielką godność, ale też wielką odpowiedzialność. Zatem jeśli ktoś próbuje zaczerpnąć z chrześcijaństwa światopogląd lub teorię dotyczącą miejsca człowieka w przyrodzie bez odniesienia do Boga, skutkiem będzie prawdopodobnie antropocentryzm. Jednak taki światopogląd nie jest zgodny z wiarą chrześcijańską, która przecież nie nadaje sensu czemukolwiek w oddzieleniu od Boga.

Biorąc pod uwagę częstotliwość występowania antropocentryzmu, trzeba przyznać, że zadziwiające jest, iż wielu chrześcijan akceptuje go i czuje potrzebę jego obrony. Myślę, że zamiast bronić oczywistego honorowego miejsca, jakie należy się człowiekowi, powinniśmy raczej wyjaśniać, dlaczego nie jest ono krzywdzące dla pozostałych stworzeń.

Faktem jest, że chrześcijaństwo podkreśla szczególną pozycję człowieka w relacji do Boga i pozostałych stworzeń. Kontrastuje to z religiami, które uważane są za bardziej „współbrzmiające ze

środowiskiem naturalnym”, jak na przykład te, które utożsamiają niektóre zwierzęta z boskimi duchami bądź głoszą reinkarnację duszy w różne stworzenia (choć jest dla mnie niejasne, w jaki sposób godność zwierzęcia zostanie powiększona poprzez postrzeganie jej jako potencjalnego człowieka, któremu nie udało się osiągnąć szczytów doskonałości).

Są dwa następujące aspekty chrześcijańskiego widzenia człowieka.

Po pierwsze, człowiek zajmuje wyjątkową pozycję po to, by objawiać chwałę Bożą i pośredniczyć w jej przekazywaniu reszcie naturalnego świata. Według słów Leoncjusza z Cypru:

[...] poprzez wszystkie stworzenia widzialne i niewidzialne oddają cześć Stwórcy i Panu wszystkich rzeczy. Stworzenia nie oddają czci Panu bezpośrednio i same z siebie, lecz właśnie przez mnie niebiosa oznajmniają chwałę Boga [...] przez mnie fale i strumienie deszczu, krople rosy i wszystkie stworzenia czczą Boga i wysławiają Go.

Powyższe słowa nie przeczą istnieniu rzeczywistej więzi pomiędzy Bogiem a Jego poza-ludzkimi stworzeniami. Przeciwnie, gdyby możliwość oddawania chwały Bogu nie była wpisana w samą strukturę stworzeń, wówczas nie byłibyśmy w stanie jej zrealizować. Istnieje pewnego rodzaju synergia stworzonych bytów: wszystkie stworzenia noszą pieczęć chwały Bożej, lecz w ekonomii Boga właśnie człowiekowi dano doprowadzić ten potencjał do ostatecznego spełnienia. Wyznawcy innych religii bądź ateści mogą nie zgodzić się z taką oceną miejsca człowieka w stworzeniu, ale na pewno nie znajdą tutaj licencji na eksploatację. Przeciwnie, takie rozumienie odpowiedzialności człowieka wyraźnie określa sposoby właściwego używania materialnego świata. W tak wysokiej ocenie roli człowieka tkwi realizm, który najlepiej można zrozumieć od strony negatywnej: istotna rola człowieka jako pośrednika staje się tragicznie jasna, kiedy dostrzeżemy jego niezrównaną zdolność zaciemniania chwały Bożej w przyrodzie oraz zasypywania Bożego dzieła gruzami swojej własnej żądzy i wyniosłości.

Po drugie — nauka o człowieku była zawsze w Tradycji Kościoła równoważona nauką o człowieku, który jest naszym bliźnim. Nauka ta nie wyklucza możliwości widzenia bliźnich

również w innych stworzeniach. Wspomnijmy opowieść o św. Sergiuszu z Radoneża, który oddał niedźwiedziowi ostatni kawałek chleba, ponieważ nie mógł wymagać od niego, by zrozumiał sens postu. Nauka ta kładzie nacisk na znaczenie człowieka nie jako abstrakcyjnego bytu, lecz jako konkretnej osoby brata lub siostry, stojących przed nami. Może nam służyć ona jako niezbędny pomost pomiędzy ludzkim cierpieniem tych, których podstawowe potrzeby — pokarm, opał, środki do życia — stoją w sprzeczności z interesami środowiska naturalnego a ekologicznymi programami, w których dobro ludzi schodzi na dalszy plan: poza dobro wielorybów, tygrysów czy ślimaków. Jakiegokolwiek podejście, które poświęca osobę zasadzie, tzn. postrzega inne byty ludzkie jako nieuniknione ofiary ze względu na większe dobro, jest całkowicie dla nas obce.

Świadomość duchowego wymiaru kryzysu ekologicznego, połączona z niechęcią do uczynienia chrześcijańskiej Tradycji podstawą etyki ekologicznej, tworzy niebezpieczną próżnię. Jest ona zbyt często wypełniana wschodnimi religiami i charakterystyczną dla New Age syntezą religijnych oraz duchowych przekonań — począwszy od kultu Matki-Ziemi, poprzez reinkarnację aż po wróżenie z kryształów. Ale trzeba szczerze przyznać, że jest wielu ekologów, którzy nie darzą sympatią tego typu duchowości. Niesie ona ze sobą dwojakie niebezpieczeństwo. Z jednej strony sprawia, że niektórzy ludzie łączą troskę o środowisko naturalne z neopoganimem czy kultem natury, a przez to z zagrożeniem wiary. Z drugiej strony duchowość New Age, z jej ogromnym naciskiem na szacunek dla Ziemi i zamieszkujących ją stworzeń, może wydawać się atrakcyjną propozycją dla ekologicznie świadomych ludzi, poszukujących duchowego domu. Tragiczna ironia tej sytuacji jest następująca: wiele elementów, które dla ludzi mają wartość w New Age — harmonia człowieka z przyrodą, odczucie świętości przenikającej stworzenie, godność materialnego świata — tak obficie występuje w autentycznej Tradycji chrześcijańskiej. Ale czy oni kiedykolwiek rzeczywiście się z nią spotkali?

2. Czy potrzebujemy ratować Ziemię?

Jeśli poszukujemy punktów stycznych z ruchem ekologicznym, możemy rozpocząć od przyjrzenia się stosowanej dzisiaj terminologii. Na przykład zamiast „rozwijania” bądź „ulepszania” środowiska naturalnego, i „ochraniań” go, słyszymy o „ratowaniu” — wielorybów, lasów tropikalnych, a nawet samej Ziemi. Oczywiście słowo „ratować” ma wiele znaczeń, niekoniecznie blisko związanych ze „zbawieniem” w teologicznym sensie. Jednak wszystkie znaczenia słowa „ratować” mają jedną cechę wspólną: podkreślają, że sytuacja jest rozpacзлиwa. Rozważając znaczenie zbawienia Aleksander Schmemmann pisze: „Tonący człowiek, człowiek, którego dom stanął w płomieniach, człowiek przewracający się na krawędzi urwiska, nie modli się o komfort, lecz o zbawienie”. I dodaje: „[...] przestaliśmy widzieć siebie jako istoty rzeczywiście śmiertelne; istoty, których życie biegnie nieodwracalnie ku bezsensownemu upadkowi...”.

Interesujące jest to, że powyższe słowa są teraz prawdopodobnie mniej prawdziwe niż wówczas, gdy zostały napisane — kilka dekad temu. „Bezsensowny upadek” to przeznaczenie, wobec którego staje cała nasza cywilizacja, a nawet Ziemia, będąca życiodajnym środowiskiem dla nas samych i dla wielu innych stworzeń. Fakt, że może tak się stać z naszej własnej winy, stawia problem zbawienia z mocy śmierci w całej ostrości. Tutaj właśnie Kościół powinien zaproponować swoją własną wizję tego, co musimy zrobić, by ratować Ziemię. W porównaniu z poglądami większości świeckich ekologów zadanie to okazuje się bardziej radykalne, a mniej przytłaczające.

Ziemia, wraz ze wszystkimi zamieszkującymi ją stworzeniami, potrzebuje rzeczywiście zbawienia w pełnym sensie tego słowa. Ale nie chodzi po prostu o uwolnienie jej od rabunkowych działań ludzi i pozwolenie na funkcjonowanie klimatu oraz ekosystemów bez ingerencji ludzkiej; potrzebuje ona „uwolnienia z niewoli powodującej zagładę” i wolności, „która darzy chwałą, jaką cieszą się dzieci Boga” (Rz 8,21). Zajmowanie się problemami

ekologicznymi wyłącznie na poziomie funkcjonalnym, bez jakiegokolwiek skruchy, może zapewnić co najwyżej trwanie ludzkości i innych gatunków, ale nie będzie niczym innym jak kontrolowaniem objawów złego samopoczucia.

W pewnym sensie — nie musimy ratować Ziemi. Możemy natomiast ofiarować niezwykle potrzebne orędzie nadziei pośród poczucia zguby i niemalże paraliżującego pesymizmu, którymi tak często charakteryzują się ostrzeżenia o stanie środowiska naturalnego. Nie chodzi o to, że ostrzeżenia te są alarmujące same w sobie. Sprawiają one, że czujemy się karłowaci wobec ogromu problemów; wywołują poczucie nieużyteczności jakichkolwiek indywidualnych działań; zwiększają samozadowolenie i brak woli politycznej, żeby nie wspomnieć o rozdzierającym konflikcie interesów, kiedy całe życie ludzi jest skrepowane przez zanieczyszczające fabryki, niszczyielskie modele produkcji rolnej czy polowania na zagrożone gatunki.

W kategoriach ludzkich zadanie wygląda beznadziejnie, o ile uświadomimy sobie, że nie do nas należy zbawianie Ziemi. Nie do nas należy, ponieważ Ziemia wraz z jej mieszkańcami jest zbawiona w Chrystusie. Oczywiście nie oznacza to, że na nas nie spoczywa żadna odpowiedzialność. Chodzi tutaj o kwestię synergii. Jesteśmy odpowiedzialni za czynienie wszystkiego, co w naszej mocy, aby zrealizować to zbawienie we wszystkich naszych poczynaniach ze światem — pracując zgodnie z celami Boga, a nie w sprzeczności z nimi. Nie powinniśmy wątpić, że Bóg, który stworzył świat z niczego, jest w stanie uratować naszą planetę od zniszczenia, nawet jeśli najbardziej naukowe przypuszczenia sugerują, że sprawa jest beznadziejna. Wyraźne zrozumienie, iż ludzie ponoszą konsekwencje swoich własnych działań, nie powinno w żadnym razie prowadzić do utraty otuchy — oznaczałoby to bowiem odrzucenie możliwości skruchy i przebaczenia. Przypomnijmy sobie, że w modlitwach Litii błagamy Boga, by „oddalił od nas sprawiedliwą karę, która nad nami wisi, i zmiłował się nad nami”. Ta ufność w zbawczą moc Boga nie pomniejszy ani naszego poczucia pilności sprawy, ani zaangażowania w poszukiwanie sposobów naprawienia szkody,

którą ludzie wyrządzili Ziemi oraz zamieszkującym ją stworzeniom. Uzdalnia nas ona do czynienia tego wszystkiego (według słów św. Izaaka Syryjczyka) — „zachowując pokorę i oddając chwałę Bogu, który współdziała z nami we wszystkim i jest przyczyną naszego zwycięstwa oraz oddając się w Jego ręce w toczonej walce, mówiąc: «Twoje jest działo wszechmogący Panie i Twoja jest walka. Walcz i zwyciężaj Panie w naszym imieniu». Ponieważ moc, która współdziała z nami, nigdy nie ponosi porażki”.

Jeżeli pragniemy ogłosić alarm dla tych, którzy są zadowoleni z siebie, zaś nadzieję dla tych, którzy są świadomi kryzysu ekologicznego, to przyszedł na to najwyższy czas. Programy, mające na celu utrzymanie gazów cieplarnianych i innych form zanieczyszczeń na wyznaczonym poziomie, mogą wydawać się listą surowych i smutnych zakazów. Poszukując całkiem innego modelu zastanówmy się, w jaki sposób użytkujemy przedmioty w naszym życiu liturgicznym. Posty pokazują nam przykłady skromnego — ale nie smutnego — używania zasobów, ucząc nas przyjmowania nawet najprostszego pokarmu z dziękczynieniem. Jednak post jest tylko jednym z aspektów życia liturgicznego. Innym jest święto. Uczymy się wówczas, jak dziękować za obfitość dobrych rzeczy — ziemskich i niebiańskich — które Bóg nam dał. Świadomość, że są one zawsze darami, powinna ochronić tę pełnię darów przed lekceważeniem. Ale czasami miłość pociąga za sobą straty: pomyślmy o bukietach kwiatów przyniesionych do cerkwi na Wielkanoc, w Wielki Piątek czy w Święto Podwyższenia Krzyża Pańskiego. Ten sposób korzystania ze świata materialnego nie ma nic wspólnego z marnowaniem zasobów, co stanowi decydujący składnik kryzysu ekologicznego w zamożnych społeczeństwach. Traktują one zasoby naturalne jako należne im prawnie, wolno dostępne tak długo, jak długo można za nie zapłacić.

Przeciwieństwem takiego podejścia jest używanie kwiatów i gałązek do ozdobienia świątyń chrześcijańskich, gdyż w ten sposób ofiarowujemy coś drogiego Temu, który „otwiera Swoje dłonie, a wszystkie rzeczy napełniają się dobrem”. Kiedy bierzemy pierwociny materialnego świata nie dla naszej własnej konsumpcji, lecz po to, by ofiarować je z powrotem Bogu, wówczas

wyrażamy naszą ufność, że „bogaci stają się biedni i głodni, ale nie lękają się, gdyż dzięki Panu nie zabraknie im żadnej dobrej rzeczy”.

3. Kto jest moim bliźnim w tej globalnej wiosce?

Rewelacje, jakie pojawiły się w ostatnich latach na temat sposobów naszego oddziaływania na środowisko, nauczyły nas tego, co powinniśmy uznać za podstawową prawdę chrześcijańskiej antropologii — jesteśmy członkami jedni drugich, częściami tego samego Ciała, a to, co każdy z nas czyni, dotyka reszty ludzkości. Nawet jeśli zawsze próbujemy żyć według tych przekonań, to jednak ruch ekologiczny dał nam nowe przykłady, co to oznacza w praktyce. Widzimy teraz nie tylko, w jaki sposób nasze bogactwo uniemożliwia biednym zaspokojenie ich podstawowych potrzeb, lecz także, w jaki sposób narzuca im to, czego najmniej potrzebują, na przykład składowiska odpadów toksycznych czy elektrownie jądrowe. Uświadomiono nam jeszcze bardziej związki pomiędzy zniszczeniem środowiska naturalnego a presją ekonomiczną. Może to być presja ubóstwa, kiedy ludzie wycinają lasy nie dające się już nigdy odtworzyć po to, by uprawiać tam żywność przez rok czy dwa, albo państwo może być zmuszone do stosowania monokultury dochodowych zbóż, degradującej środowisko naturalne, ażeby obsłużyć paraliżujące długi zagraniczne. Państwa mogą też znajdować się pod presją pragnienia bogactwa, gdzie duża ilość ludzi zatrudniona jest w fabrykach wytwarzających jakieś nieważne produkty, które muszą być mało trwałe i możliwe do sprzedania dla wielu ludzi, którzy tak naprawdę ich nie potrzebują; wszystko po to, by zachować miejsca pracy. Nie możemy uciekać od świadomości, że każdy z nas odgrywa swoją rolę w tych zależnościach ekonomicznych.

To, co powiedziano powyżej, stawia na nowo i w bardziej ostrej formie następujące pytanie: „Kto jest moim bliźnim?” Możemy się teraz dowiedzieć, w jaki sposób nasze nawet najbardziej osobiste upodobania co do jedzenia czy ubrania mają dobry lub zły wpływ

na ludzi, których nigdy nie poznamy. Nie możemy zlekceważyć odpowiedzialności za nich tylko dlatego, że żyją po drugiej stronie globu. Unikanie wyrządzania krzywdy innym poprzez osobiste wybory może wydawać się tak skomplikowane, jak nieustanne opieranie się pokusie, a poza tym — czyż wszyscy możemy stać się ekspertami w zawiłościach handlu międzynarodowego? Jestem jednakże przekonana, że możemy i powinniśmy skorzystać z dostępnych informacji oraz działać na ich podstawie, nie w sposób doktrynerski, jak — na przykład — poprzez bojkotowanie niektórych produktów ze względu na kłopot, jaki sprawiają znajomym bliźnim, lecz jako wyraz miłości oraz troski o bliźniego, którego życie nie dotyka nas w sposób bezpośredni. Określanie pozycji, które należy zająć w sprawach ekonomicznych, nie należy do Kościoła, ale rozbudzanie świadomości konsekwencji naszych czynów jest jak najbardziej uprawnionym działaniem.

Jeżeli jesteśmy świadomi, że żyjemy w „globalnej wiosce”, to nie jest uczciwe odrzucanie świadomości naszego miejsca w globalnych zależnościach ekonomicznych ze względu na niechęć do „wtrącania się do polityki” i wyobrażenie, że możemy być odpowiedzialni jedynie za tych, z którymi utrzymujemy codzienny kontakt.

Uznanie wpływu na innych, nawet w tak intymnych decyzjach, jak ilość dzieci w rodzinie, jest jednym z przykładów głębokiej zmiany myślenia, które ruch ekologiczny sprawił w społeczeństwach krajów uprzemysłowionych. Zrozumienie korzeni kryzysu globalnego oznacza koniec indywidualizmu oraz uznanie, że współpraca a nie współzawodnictwo jest drogą naprzód. Nic ze szczodrości Ziemi nie jest „moją własnością”. „To przeklęte i ohydne sformułowanie pochodzi od diabła” — stwierdza św. Jan Chryzostom z typową dla siebie bezpośredniością. Następnie dodaje: nie możemy powiedzieć „moje własne światło, moje własne Słońce, moja własna woda”. Jednocześnie myślenie ekologiczne wiedzie nas poza nieosobowy kolektywizm oraz ku przekonaniu, że „małe jest piękne” i że każdy problem wymaga właściwych lokalnie rozwiązań, które są w gruncie rzeczy na skalę ogólnoludzką. Oczywiście nie twierdę, by te dwa wypaczenia — indywidualizm i kolektywizm —

wymarły. Przeciwnie, dążenie do eksploataowania czegokolwiek i kogokolwiek dla swoich własnych korzyści, połączone z przerażającą potęgą kilku międzynarodowych firm, jak nigdy dotąd narzucają jednolitą kulturę konsumpcyjną całemu światu. Ale w ruchu ekologicznym znajdujemy potężnego i wymownego sprzymierzeńca w walce z tymi tendencjami. Dostarcza on bodźca, dzięki któremu ludzie stają się otwarci na model społeczności ludzkiej ukształtowanej na obraz Trójcy Świętej — społeczności osób będących w relacjach: ani nie wyizolowanych jako jednostki, ani nie podporządkowanych kolektywizmowi bez twarzy. Historycznie bliski związek Kościoła prawosławnego z różnymi kulturami narodowymi daje Kościołom lokalnym wyjątkową pozycję przewodzenia w poszukiwaniach lokalnych rozwiązań problemów ekologicznych.

4. Droga w przód czy w tył?

Istnieje duża zgodność co do określenia problemów, przed którymi stoi współczesny świat i co do praktycznych kroków umożliwiających ich rozwiązanie. Lecz jeśli chodzi o zasady określenia odpowiednich sposobów życia w przyszłości, to dyskusja przypomina zagubionego podróżnika na skrzyżowaniu dróg: wszyscy wiedzą, że podążają złą drogą, ale nikt nie wie, którą drogę wybrać w zamian.

Wydaje się, że niektórzy ekologowie próbują wrócić do złotego wieku, kiedy myśliwi zabijali swoje ofiary z należnym im szacunkiem i nie mieli zbyt wielkiego wpływu na środowisko naturalne. Oczywiście, nikt nie wyobraża sobie, że wszyscy moglibyśmy wrócić do takiego sposobu życia; chodzi bardziej o ukazanie pewnego modelu.

Propozycja „powrotu do natury” jest powierzchownie atrakcyjna. Nie ma wątpliwości, że bez naszej zdolności manipulowania naturą nie doprowadzilibyśmy siebie samych oraz otaczającego nas świata do obecnego bałaganu. Nie wystarczy powiedzieć, że pchała nas do tego chciwość czy arogancja. Nawet nasza najbardziej łagodna ingerencja w naturalny porządek, jak na

przykład wytępienie czy chociażby tylko kontrola chorób dziecięcych, powoduje w końcu negatywne konsekwencje dla środowiska oraz jego mieszkańców. Zdobycze technologiczne w pracy i urządzenia ułatwiające prace domowe pozostawiają nam w końcu mniej, a nie więcej czasu na sprawy ważne dla życia. „Ułatwienia” te sprawiają wręcz, że trudno nam ocenić jego wartość; tym bardziej, że nieustannie jesteśmy zachęcani do myślenia o osiągnięciu ich szybko i bez kłopotu. Wydaje się, że jesteśmy zamknięci w cyklu myślenia: być coraz więcej z naturą. Nawet ekologowie, próbując przywrócić „naturalne” środowiska odkrywają, że nie mogą wszystkiego po prostu zostawić naturze, tak jakby człowiek nigdy w nią nie ingerował. W najlepszym razie mogą rozsądnie ingerować, aby symulować naturalne warunki.

Stworzyliśmy swego rodzaju dziedzictwo zniszczenia, które nie zniknie nawet jeśli od tej chwili przestaniemy do niego dokładać; a w wielu przypadkach zniszczenie będzie się potęgować, dopóki nie zostaną wymyślone nowe technologie, które ten stan polepszą. Wniosek z powyższych rozważań jest następujący: jedynie realną drogą jest droga w przód, wiedząca poprzez mnożenie coraz bardziej skomplikowanych sposobów niwelowania naszego własnego oddziaływania na Ziemię.

Zapewne najbardziej uderzającym przykładem takiego stanu rzeczy jest nowa technologia, którą niektórzy ludzie traktują jako odpowiedź na wiele problemów ekologicznych. Nie mówię o inżynierii genetycznej, dotyczącej ludzi, gdzie powszechnie uznaje się już wiele trudnych problemów etycznych, lecz o manipulacjach dokonywanych na ziarnach zbóż i zwierzętach hodowlanych. Myślę, że jest to przykład niedopuszczalnego „panowania nad naturą” — mamy tutaj do czynienia z podejściem antropocentrycznym. Sugeruje ono, iż możemy używać naturę dla swoich własnych korzyści bez odniesienia do Boga. To, czego uczymy o konsekwencjach wieży Babel, łączy się z tym, co wiemy o konsekwencjach wielu wcześniejszych naukowych „wyłomów”: nie możemy ingerować w naturalny porządek bezkarnie. A nasza stworzoność jest tak samo ważną częścią naturalnego porządku, jak łańcuch pokarmowy.

Czy zatem oznacza to, że jednak właściwą drogą jest droga

z powrotem? Czy na dłuższą metę próba rozwiązania problemów ekologicznych poprzez coraz bardziej skomplikowane technologie nie jest uzasadniona, a nawet wręcz niezyciowa? Jestem przekonana, że odpowiedź brzmi: nie. Pomysłowe i śmiałe wykorzystywanie natury przez człowieka nie jest odchyleniem, lecz czymś fundamentalnym dla jego natury.

Niektóre stwierdzenia ekologów pozostawiają wrażenie, że problemem jest człowiek i że jedynym sposobem ochrony chociaż części środowiska naturalnego jest ograniczenie wszelkich normalnych działań człowieka. Oczywiście, ograniczenie pewnych działań człowieka jest wręcz niezbędne. Lecz musimy pamiętać, że Pan umieścił Adama w Ogrodzie, aby go „uprawiał i strzegł” (Rdz 2,15). Nie umieścił go w parku chroniącym dzikie ostępy z poleceniem, by przebywał jedynie w określonych rejonach i nie deptał trawy. Oczywiście, istnieje wielka i decydująca różnica między sposobem, w jaki korzystamy ze świata materialnego, a tym, jaki zamierzył Bóg. Lecz nie czyni to bezwarsciowym podstawowej prawdy: człowiek jest częścią przyrody nie jako inne zwierzę, lecz jako człowiek — stworzenie, które w sposób pomysłowy i twórczy używa otaczającego go świata i w ten sposób oddaje chwałę Bogu.

Panowanie, które mu powierzono, rozpoczyna się od panowania nad „bestiami”, które znajdują się w nim samym. Św. Grzegorz z Nyssy wyraził to jasno: nie może być mowy o panowaniu nad dzikimi bestiami na zewnątrz, podczas gdy grasują one wolno wewnątrz nas. W tym właśnie sensie musimy znaleźć naszą drogę „z powrotem do natury” — do prawdziwej natury człowieka, który jest twórczy, ale także stworzony. Zapewne największym darem, jaki Kościół może ofiarować tym, którzy miłują stworzenia Boże i są głęboko zawstydzeni udziałem człowieka w ich zniszczeniu, jest świadectwo świętych — tych mężczyzn i kobiet, którzy mogą być pośrednikami w odnowieniu świata nie poprzez próbę dołączenia do zwierząt i życie bez pozostawienia swojego śladu w tym świecie, lecz poprzez stawanie się coraz bardziej pełnym człowiekiem. Czyż istnieje lepszy sposób wyrażenia tej prawdy niż poprzez odniesienie do ikony, tego nadzwyczaj śmiałego

użycia elementów świata materialnego, połączonych ręką człowieka po to, aby objawiały Boga? Według słów biskupa Bazylego (Osborne) „Ikona zaświadcza o fakcie, że istnieje droga powrotna dla człowieka [...], że nie jest on przeznaczony do bycia coraz bardziej obcym Bogu albo do bycia jednym ze stworzeń w coraz bardziej nieprzejrzystym świecie. Ale jest droga wyjścia. Człowiek może tworzyć formy, które pomogą Bogu być obecnym w świecie”.

Nie będzie przesady jeśli powiemy, że przesłanie ruchu ekologicznego to wezwanie do nawrócenia i skruchy. Rozpoczyna się ono od przemiany serca. Nie ma powodu, by ruch ekologiczny nie miał przygotowywać drogi dla nas i dla innych, byśmy bardziej zważali na orędzie: „nawróćcie się i wierzcie w Ewangelię”. Jeżeli piszę tutaj o różnych aspektach ruchu ekologicznego, który być może jest niepokojący dla niektórych prawosławnych, to dlatego, że raczej należy zajmować się nim w sposób otwarty niż traktować jako pretekst do odrzucenia go jako herezji New Age. Nie sądzę, że troska o Boże materialne stworzenie powinna być ograniczona do niewielkiej grupy prawosławnych, którzy już do pewnego stopnia zaangażowali się w ruch ekologiczny. Jestem wręcz przekonana, że jest to jeden z najbardziej przekonujących sposobów złożenia dzisiaj świadectwa o naszej wierze w Zbawiciela świata.

VII

PIĘKNO W SŁUŻBIE ZBAWIENIU

POCHODZENIE I ZNACZENIE IKON

Kurt Weitzmann

W starożytności klasycznej kult bogów uzyskał artystyczny wyraz głównie w kulcie posągu, znajdującego się wewnątrz świątyni. Cześć oddawana prywatnie bogom polegała na kulcie figurek — skopiowanych w mniejszej formie w brązie lub terakocie — umieszczonych w wydzielonej niszy w rogu pokoju. W późnym okresie starożytności rozwinęła się bardziej duchowa koncepcja bóstwa i posąg w plastycznej postaci stopniowo stał się niemodny. Najpierw zastąpiła go płaskorzeźba, a później obraz. Tendencja ta jest najbardziej widoczna w religiach misteryjnych, w których transcendentalne wyobrażenie Bóstwa właściwiej wyraża się w zdematerializowanym przedstawieniu ludzkiego ciała. Możemy wyraźnie obserwować ten proces w sztuce mitraizmu: w II w. *Mitra składający ofiarę z byka* jest wyrzeźbiony w plastycznej postaci, w III w. ukazywany jest na płaskorzeźbie, a następnie pojawia się na fresku w Mitraeum z Duras Europos. Podobny rozwój można obserwować w kulcie Izydy: do trzeciego stulecia Ozyrys i Izyda malowani byli techniką enkaustyczną na tryptyku ze złożonymi skrzydłami.

Chrześcijaństwo, znajdujące się pod wpływem drugiego spośród dziesięciorga żydowskich przykazań, najpierw opowiedziało się przeciwko sztuce reprezentacyjnej, a zwłaszcza przeciwko obrazom Boga. Choć sprzeciw ten ożywał czasami, to jednak — odkąd chrześcijaństwo zhellenizowało się w II i III w. — sztuka reprezentacyjna została zaakceptowana. W IV w. tacy biskupi jak Euzebiusz z Cezarei i Epifaniusz z Salamis mówią o ikonach Chrystusa,

Dziewicy, apostołów i Archanioła Michała. Należy jednak z całą mocą podkreślić, iż święte obrazy jako takie nie zostały wymyślone przez chrześcijaństwo. Jak wspomniano wcześniej istniały już one w kulcie Izydy i w innych kultach. Podobnie jak w pogańskich misteriach religijnych również chrześcijaństwo używało obrazów w dwóch formach: monumentalnych — odpowiednich dla oddawania czci w miejscach kultu, oraz małych — przeznaczonych dla kultu prywatnego. W literaturze przedmiotu wskazuje się wyraźnie, że niewielkie przenośne ikony rozpowszechniły się w czasach, kiedy Kościół wciąż musiał zwalczać opór wobec umieszczenia ikon w sanktuarium. Zapalczywy Epifaniusz z Salamis zerwał święty obraz namalowany na zasłonie, wyrażając w ten sposób sprzeciw wobec tego, co uważał za idolatrię. To zajście ma szczególne znaczenie, ponieważ ikona, o której mowa, była kawałkiem tkaniny. Dowodzi to, że od samego początku ikony nie były ograniczone do jakiegoś jednego, szczególnego materiału. Tkanina z tej epoki dopiero niedawno ujrzała światło dzienne i teraz jest wystawiona w Cleveland Museum. Ukazuje ona *Dziewicę na Tronie* i jest to oczywiście przedstawienie ikoniczne.

Kiedy w 726 r. problem kultu obrazów doprowadził do wybuchu ikonoklazmu, wstrząsnęło to fundamentami Cesarstwa Bizantyńskiego. Ojcowie Kościoła, którzy bronili obrazów, musieli znaleźć przekonywujące sformułowania, aby udowodnić, że kult ikon nie jest bałwochwalstwem. Kluczem ich rozumowania jest nauka o Wcieleniu oraz dogmat o dwóch naturach Chrystusa. We wczesnym okresie ikonoklastycznym św. Jan z Damaszku napisał *Obronę świętych obrazów*, w znajdującej się wówczas pod panowaniem muzułmańskim Palestynie, w której był wolny od prześladowań ze strony cesarza bizantyńskiego. Dowodził on: „To nie Boskiemu pięknu nadano formę czy kształt, lecz ludzkiej formie, którą przedstawił pędzel malarza. Zatem, jeżeli Syn Boga stał się człowiekiem i objawił się w ludzkiej naturze, to dlaczego nie można czynić Jego obrazu?” Nieco później Teodor Studyta określił relację pomiędzy obrazem a jego prototypem jako relację tożsamości („Sam człowiek jest stworzony na obraz i podobieństwo Boże; stąd jest coś boskiego w sztuce czynienia

obrazów”) oraz konieczności („Chrystus, jako doskonały człowiek, nie tylko może, lecz musi być przedstawiany i czczony w obrazach: zaprzeczmy temu, a Chrystusowa ekonomia zbawienia zostanie faktycznie zniszczona”). To właśnie teoria konieczności, po ostatecznym zwycięstwie kultu ikon w 835 r., zapewniła świętemu obrazowi szczególne miejsce w życiu prawosławnego chrześcijanina.

Są różne typy ikon. Niektóre z najwcześniejszych ikon mają rozkładane skrzydła w celu zabezpieczenia przed uszkodzeniem, kiedy towarzyszyły właścicielom w podróżach. Inna forma ikony — dyptyk — została wprowadzona jako zapisana tablica. Zachował on tę funkcję w słynnych konsularnych dyptykach z kości słoniowej, z V i VI w. Jego praktyczny sposób użytkowania widoczny jest i dzisiaj w Kościołach wschodnich, kiedy diakon czyta modlitwę wstawienniczą z dyptyku. Zaraz po tym jak dyptyk przestał być używany głównie jako zapisana tablica pamiątkowa, dekoracje reliefowe zostały przeniesione z zewnętrznej strony budynku do jego wnętrza, co przyczyniło się do ochrony świętych obrazów. Dyptyk z kości słoniowej z VI w., ukazujący Chrystusa oraz Dziewicę na Tronie, stanowi wspólny przykład tej formy. Jest to prawdopodobnie dzieło pracowni w Konstantynopolu. Zabezpieczenie zostało równie dobrze osiągnięte w tryptyku, który — sądząc z licznych zachowanych fragmentów pochodzących z Synaju — przewyższył dyptyk w popularności. Tryptyk, z naturalnym punktem centralnym na głównej płycie i skrzydłami, na które mogły być przeniesione drugorzędne postaci, w sposób automatyczny pozwalał ukazać porządek hierarchiczny.

Wkrótce ikonostas (ściana oddzielająca sanktuarium od pozostałej części świątyni chrześcijańskiej) stał się główną formą eksponowania najważniejszych ikon. Zwykle było ich cztery: ukazywały Chrystusa, Dziewicę Maryję, św. Jana Chrzciciela, tworzących razem *Deesis* (wstawiennictwo, błaganie) oraz świętego patrona cerkwi. W okresie środkowobizantyńskim duże ikony zostały umieszczone ponad marmurowym parapetem ikonostasu oraz pomiędzy filarami podtrzymującymi architrav. Począwszy od X w. nad architravem umieszczono belkę, którą przyozdobiono przedstawieniami świętów liturgicznych, zastępując tym samym wcześniejszą tradycję eksponowania popiersi

świętych czy medalionów. Wreszcie Brama Królewska, przez którą kapłan wchodzi do sanktuarium, została ozdobiona ikoną Zwiastowania. Najstarsza ikona tego typu, która zachowała się do dzisiaj, pochodzi z XIII w. z Synaju.

W cerkwiach ikona dnia wystawiona jest na specjalnym podwyższeniu, zwanym pulpitem (gr. *proskynetarion*), który stoi w nawie. Wiele małych ikon wisi na ścianach naw bocznych lub sanktuarium, bądź przechowywanych jest w specjalnej przechowalni. W innych miejscach umieszczane są ikony, którym oddaje się szczególną cześć: obrazy Dziewicy Maryi namalowane (według tradycji) przez samego św. Łukasza, bądź *acheiropoietes*, czyli te, które nie zostały uczynione ręką człowieka. Do nich to właśnie zdążają pielgrzymi, oddają im cześć i składają różnego rodzaju wota. W wielu cerkwiach znajdują się również ikony malowane z obu stron i używane w czasie procesji. Im również oddawana jest szczególna cześć. W przeszłości były one czasem zanoszone przez wojsko na miejsce bitwy.

Szeroko rozpowszechnione przekonanie, że ikona musi być namalowana na desce, wiąże się z dużą ilością ikon tego typu, zachowanych z późnego okresu Cesarstwa Bizantyńskiego i z okresu pobizantyńskiego. Wówczas rzeczywiście przeważał taki typ ikony. We wcześniejszych okresach, zwłaszcza za czasów dynastii macedońskiej (867–1056), uznawanej za drugi złoty wiek Bizancjum, używano jednak bardzo różnych materiałów. Stosowano złoto, srebro, drogocenne kamienie i kość słoniową, by uwydatnić świetność niewielkich mozaikowych ikon. Rzeźby z marmuru i kości słoniowej ponownie odegrały wielką rolę, chociaż już wówczas preferowano płaskorzeźbę, ażeby osłabić odcisk wyraźnie zaznaczonej cielesności. Jeden z materiałów zyskał teraz większe wzięcie niż poprzednio: emalia cloisonné. Wiązało się to zapewne z jej dwuwymiarowością i półprzeźroczystością (zdolnością przepuszczania światła), które pociągały artystę próbującego uchwycić uduchowione ciało. Powrót do stosowania tak różnych materiałów, który nastąpił głównie w X w., był częścią świadomego powrotu do życia pierwszego złotego stulecia Bizancjum, ery Justyniana.

Sądząc na podstawie literatury źródłowej i ostatnio odkrytych

na Synaju ikon, od wczesnego okresu bizantyńskiego głównie na ikonach przedstawiano Chrystusa, Dziewicę Maryję, apostołów, powszechnie znanych świętych oraz wielkie święta Roku Kościelnego. Chrystus, a zwłaszcza Dziewica Maryja, przedstawiani są często z określeniami, które w większości przypadków oznaczają raczej ogólną cechę niż szczególny typ ikony. Określenie *Eleousa* — Dziewica Czułości, jest terminem, który stał się popularny dzięki hymnom i poezji. Pojawia się ono w związku z różnymi typami ikony Maryi Dziewicy. Inne określenia wskazują kościół, do którego należy ikona, jak np. *Blachernitissa* z Kościoła w Blachernach w Konstantynopolu.

W okresie środkowobizantyńskim sztuka coraz bardziej zyskiwała charakter liturgiczny, co najbardziej uwidoczniło się w Deesis, Modlitwie Wstawienniczej. Ikona tego typu ukazuje Chrystusa w centrum, otoczonego — w kolejności — przez Maryję Dziewicę i św. Jana Chrzciciela jako głównych wstawienników, a dalej przez archaniołów, apostołów i świętych. Wielkie Deesis umieszczane jest zwykle na belce ikonostasu, na której znajdują się często także przedstawienia wielkich święt. Ikony święt funkcjonowały indywidualnie już w Kościele pierwotnym. Teraz występują w zbiorze dwunastu święt, który to zbiór uzyskał kanoniczność w okresie środkowobizantyńskim.

Kalendarz ikon, w którym święci każdego dnia roku byli przedstawieni w długich rzędach, stał się popularny w XI w. po tym, jak Symeon Metafrasta napisał *Żywoty świętych* w dziesięciu tomach. Do końca XII w. ikony świętych były często obramowane ze wszystkich stron scenami opowiadającymi o życiu świętego. Późny okres bizantyński, chociaż dodał kilka nowych elementów, to jednak skłaniał się do przetwarzania tradycyjnych kompozycji poprzez włączanie tłumów naocznych świadków. W okresie środkowobizantyńskim na ikonie *Zaśnięcia Maryi Dziewicy* opłakujących było dwunastu apostołów i trzech biskupów, później zaś liczba uczestników tego wydarzenia powiększyła się znacznie: Zastępy Niebieskie otaczały Chrystusa, zaś opłakujące niewiasty zajmowały balkony pobliskich domów. Około XV w. objawia się ikonograficzna twórczość ruskich artystów. Wprowadzają oni na imponującą skalę dogmatyczne,

liturgiczne, a nawet historyczne tematy, które — bazując głównie na literaturze mistycznej — często stawały się nadzwyczaj złożone.

Niewiele wiemy o najwcześniejszym okresie tworzenia ikon. Nigdy nie będziemy znać całej historii ze względu na ogromne zniszczenie ikon, jakie nastąpiło w czasie walki z kultem obrazów. Do niedawna znane były tylko cztery ikony z okresu poprzedzającego wybuch ikonoklazmu (726 r.). Pochodzą one z Synaju i obecnie znajdują się w Kijowie. Dopiero w ciągu ostatnich dwudziestu pięciu lat, kiedy badaniom poddano samą kolekcję z Synaju, byliśmy w stanie wskazać małą grupę znakomitych ikon jako dzieł pracowni konstantynopolińskich: popiersie Chrystusa, popiersie Piotra oraz Maryja Dziewica tronuująca pomiędzy świętymi żołnierzami. Nieco większą grupę wczesnych ikon synajskich stworzono — jak jesteśmy przekonani — w Palestynie, czyli w prowincji, w której znajduje się Monaster św. Katarzyny. Są także ikony późniejsze w tej samej kolekcji, które opatrzone są syryjskimi i arabskimi napisami oraz odznaczają się swoim własnym stylem.

Wciąż mamy niewiele świadectw o ikonach namalowanych w tak ważnych centrach jak Aleksandria, które musiały być greckie w swoim rodzaju i różne od stylu koptyjskiego. Znanych jest kilka wczesnych ikon koptyjskich, lecz nie rozpoczęto jeszcze ich systematycznych badań. Zapewne Antiochia była wpływowym centrum malowania ikon, ale jest to wciąż nieznaną przestrzeń w naszej wiedzy. Co więcej ikony były zapewne malowane także w przedikonoklastycznej Armenii, chociaż do dzisiaj zachowało się jedynie kilka z nich. Jest wiele powodów, by uważać, że we wczesnym okresie bizantyńskim nie było ujednoliczonego stylu, przeciwnie, każda ważna metropolia i otaczająca ją prowincja posiadały swoją własną tradycję, której koloryt nadawał wpływ miejscowym i często antyklasycznym tendencjom. Nawet w Rzymie odnaleziono kilka znakomitych wczesnych enkaustycznych ikon. Są one zupełnie różne od przedstawień wschodnich i mniej malownicze w stylu.

Grupa ikon synajskich, które chcielibyśmy przypisać VIII lub IX stuleciu, jest dowodem, że malowanie ikon nie zostało całkowicie powstrzymane wraz z wybuchem ikonoklazmu. Ich

tworzenie na pewno kontynuowano poza granicami Cesarstwa Bizantyńskiego, na przykład w Palestynie, wówczas znajdującej się pod panowaniem tureckim. W czasie drugiego złotego wieku, pod panowaniem dynastii macedońskiej, Cesarstwo Bizantyńskie ponownie poszerzyło swój obszar. Konstantynopol stał się wówczas bezdyskusyjnym centrum artystycznym wschodniego obszaru śródziemnomorskiego i rozwinął swój własny odmienny styl, którego wpływ odczuwano we wszystkich sąsiednich krajach wschodu, zachodu, północy i południa.

W okresie Komnenów (1081–1185) kontynuowano tworzenie sztuki konstantynopolitańskiej na najwyższym poziomie, chociaż składnik klasyczny osłabł do pewnego stopnia na korzyść stylu, który podkreślał bardziej zdematerializowane uchwycenie ludzkiego ciała. Tendencji tej nie należy jednak interpretować jako antyklasycznej, lecz raczej jako próbę osiągnięcia syntezy pomiędzy ziemską (przyziemną!) klasycznością a tym, co duchowe. Bardziej ascetyczny styl rozwinął się w okresie odrodzenia monastycyzmu, który uwydatniał mistycyzm tak, jak przedstawiał go Symeon Nowy Teolog. Osiągnięto doskonałą harmonię pomiędzy dwoma trendami — harmonię, która stanowi samą istotę sztuki bizantyńskiej.

Jednym ze skutków tendencji do dematerializowania ludzkiego ciała była przewaga obrazu nad rzeźbą, chociaż nie zaprzestano stosowania dwuwymiarowych materiałów, takich jak mozaika i emalia cloisonné.

Nie tylko sztukę konstantynopolitańską eksportowano do wszystkich sąsiednich krajów. Również sami artyści (zwłaszcza twórcy mozaiek) byli bardzo pożądanymi w innych miastach, zarówno muzułmańskich jak i chrześcijańskich, np. w Wenecji, Palermo, Kijowie, Damaszku i Kordowie. W Grecji, w Tesalonikach (od czasów wczesnego chrześcijaństwa były one wielkim rywalem Konstantynopola) znajdowało się centrum tworzenia sztuki na najwyższym poziomie, sądząc z ikon wotywnych na mozaikowych ścianach Kościoła św. Demetriusza. Pozostała część Grecji musiała czekać do okresu środkowobizantyńskiego, kiedy to nastąpiła poprawa sytuacji gospodarczej oraz odrodzenie sztuki i malowania ikon. Po chrystianizacji Bałkanów i Rusi przenoszono na tamte

tereny obrazy z Konstantynopola. Naśladowali je lokalni artyści.

Tam, gdzie przyjęto prawosławie, proces naśladownictwa artystycznego stał się czymś naturalnym. Zupełnie inna sytuacja była na łacińskim Zachodzie. Chociaż silne fale Bizancjum dotarły do wszystkich krajów zachodnich, zwłaszcza w XII i XIII w., a ikony takie jak *Dziewica ze Spoleto* obdarzane były szczególną czcią, to jednak najgłębsze znaczenie ikony i jej włączenie w liturgię pozostało niezrozumiane. Na Zachodzie czczone obrazy umieszczano na ołtarzu, natomiast w kulturze prawosławnej jedynie kielich, dyskos (patena) i księga Ewangelii zostały wprowadzone do sanktuarium.

Sztuka bizantyńska oraz malowanie ikon trwają w XIII w. pomimo utworzenia Cesarstwa Łacińskiego w Konstantynopolu oraz osiedlenia się krzyżowców w Syrii i Palestynie. Nastąpiło wzajemne przenikanie się bizantyńskiej i zachodniej ikonografii. Styl zachodni w pewnym stopniu oddziaływał na sztukę wschodnią, chociaż główny prąd wpływów płynął ze Wschodu na Zachód. W tym okresie sztuka bizantyńska była na tyle żywotna, by wywierać największy wpływ na świat zachodni, zwłaszcza na sztukę Italii, gdzie styl bizantyński określano *maniera greca* lub *maniera bizantina*. Równie silny był wpływ na kraje słowiańskie, gdzie najwyraźniej wielu artystów greckich znalazło schronienie.

W okresie Paleologów (1261–1453), który rozpoczyna się wraz ze zdobyciem Konstantynopola, nastąpiła reakcja przeciw następującemu wpływowi latynizmu. Świadomy powrót do własnej przeszłości Konstantynopola, zwłaszcza ery justyniańskiej i macedoniańskiej, doprowadził do określenia kanonu malowania ikon i form sztuki w ogóle. Znalezione nowe formuły wyrażenia pomieszanych elementów klasycznych i duchowych, z których te drugie stopniowo zdobywały później przewagę. Materiały rzeźbiarskie były dostępne, lecz zarzucono ten środek ekspresji. Ikony tworzone jedynie poprzez malowanie.

W miarę zmniejszania się Cesarstwa Bizantyńskiego malał również wpływ sztuki bizantyńskiej poza jego granicami. Kraje słowiańskie na północy rozwinęły swój własny styl, nigdy nie zatracając swoich bizantyńskich korzeni, lecz redukując składnik helleński, by osiągnąć większą abstrakcję. Zwłaszcza w ruskich

ikonach dematerializacja ludzkich postaci sięgnęła o wiele dalej niż w ikonach greckich. Ciała stały się nadmiernie wydłużone a stosowanie techniki płynnych i rozwianych wiatrem draperii nadawało im czasami wygląd zjawy, uwydatniony jeszcze bardziej dzięki używaniu promiennych, mistycznych kolorów.

W tym okresie zmniejszył się również wpływ sztuki bizantyńskiej na łaciński Zachód. O ile Wschód poszukiwał większej abstrakcji, o tyle sztuka zachodnioeuropejska, od samego początku okresu gotyckiego, rozwijała się w kierunku naturalizmu, co nie współbrzmiało z duchową koncepcją ikony.

Po upadku Konstantynopola w 1453 r. bizantyński styl malowania ikon kontynuowano głównie w monasterach Góry Athos, które cieszyły się pewną autonomią pod panowaniem tureckim, oraz na Krecie, będącej wówczas pod panowaniem weneckim. Ikony kreteńskie, malowane w wielkich ilościach i na ogół bardzo fachowo pod względem technicznym, przedstawiały sobą wysoki poziom konserwatywności stylistycznego oraz ikonograficznego. Jednakże z biegiem czasu bliski kontakt z Wenecją spowodował włączenie elementów zachodnich i w późniejszym mieszanym stylu dostrzegamy zanik duchowych wartości, które są racją bytu ikony.

Już ponad tysiąc lat ikona znajduje się w centrum życia prawosławnego chrześcijanina. Jej szerokie uznanie opierało się na umiejętności artystów połączenia tradycji i nowości. Treść ikony, czy to podyktowana przez Kościół, czy to ilustrująca powszechne przekonania, zawsze pozostawała zrozumiała dla szerokich mas. Jednocześnie artyści cieszyli się wystarczającą wolnością, by rozwijać nie tyle swój osobisty styl — chociaż indywidualne cechy twórcy nie zanikają w ikonie — co styl uwarunkowany strukturą społeczeństwa i oczekiwaniami klas społecznych, które zlecały wykonanie poszczególnych ikon. Co więcej, ikony posiadają wartości estetyczne, które wyrażają się w harmonijnej kompozycji i w dokładnie przemyślanym rozmieszczeniu kolorów. Z tych wszystkich powodów ikony są dzisiaj kochane i podziwiane na całym świecie.

SZTUKA I ARCHITEKTURA PRAWOSŁAWNA

John Yiannias

Wprowadzenie. Każdego, kto po raz pierwszy uczestniczy w nabożeństwie prawosławnym, uderzy jego bezpośrednie oddziaływanie na zmysły. Jest bezspornym faktem, że sercem Boskiej Liturgii jest przemiana chleba i wina w Ciało i Krew Pana oraz udzielenie ich wiernym w czasie Komunii Świętej. A jednak śpiewy chóru, woń kadzidła, szaty liturgiczne, rytualne procesje kapłana i akolitów oraz znajdujące się wszędzie ikony nie są jedynie ozdobą. Stanowią integralną część całego liturgicznego „wydarzenia”. Objawiają jego znaczenie i są pomocne w głębszym przeżyciu celebracji.

Tak było przez wieki. Kroniki staroruskie opisują, jak książę Włodzimierz († 1015) nie mógł się zdecydować, którą wiarę powinien przyjąć on i jego lud, dopóki jego wysłannicy nie donieśli z Konstantynopola:

I przyszliśmy do Greków, i wiedli nas, gdzie służą Bogu swojemu, i nie wiedzieliśmy, w niebie li byliśmy, czy na ziemi: nie ma bowiem na ziemi takiego widowiska ni piękna takiego, i nie wiemy, jak opowiedzieć o tym, tylko to wiemy, że tam Bóg z ludźmi przebywa, i nabożeństwo ich najlepsze ze wszystkich krajów. My zaś nie możemy zapomnieć piękna tego, każdy bowiem człowiek, gdy skosztuje słodkości, później gorzkości nie przyjmuje, tako i my nie możemy tu żyć.

Powieść minionych lat, 38.

Ten często przywoływany opis może być anegdotą, lecz zawiera ważne spostrzeżenie: Kościół prawosławny nie wprowadza ostrej różnicy pomiędzy tym, co duchowe, a tym, co estetyczne. Stajemy

się świadomi obecności Boga przez zmysły, doświadczając „widowiska” i „piękna”.

Akcent na doświadczenie zmysłowe ma swoją podstawę w przekonaniu prawosławia i całej Biblii, że cały świat, a nie tylko dusza człowieka, zostanie przemieniony — „zbawiony” — gdy Chrystus ustanowi Swoje Królestwo w końcu czasów. Boska Liturgia jest antycypacją i warunkowym urzeczywistnieniem tutaj i teraz zapowiedzianego końca czasów. Jest daleka od odrzucenia stworzonego przez Boga świata materialnego; przeciwnie, uświęca go. Eucharystia sama w sobie jest dowodem takiego stanu rzeczy. Piękno Boskiej Liturgii konsekwentnie wynika z kościelnej wizji przemienionego świata.

Powyższe stwierdzenie jest niezwykle ważne. Wiele rzeczy określanych jako „piękne” faktycznie posiada wartości charakterystyczne dla tego świata w jego „nieuświęconym” stanie i w związku z tym nie znajduje miejsca w Kościele. Do takich rzeczy zaliczyć można obraz, wspaniały od strony artystycznej, który przedstawia Świętego w jego fizycznej atrakcyjności bądź ckliwie. A przecież piękno ukazujące Królestwo Boże może wydawać się dziwne bądź niedostępne dla tych, którzy nie uczestniczą w głębszym doświadczeniu Kościoła i dlatego nie mają udziału w jego wizji. Często można usłyszeć ludzi narzekających na ponure oblicza jawiące się na ikonach. Chociaż kult sprawowany w Kościele prawosławnym odwołuje się do zmysłów, to jednak za swą podstawę ma kanon piękna zgodny z nowym życiem, do którego powołani są wierni. Wspaniałość osiągnięć świętych sztuk prawosławia stanowi skutek genialnej i twórczej odpowiedzi na wymagania tego kanonu.

Sztuka i architektura Kościoła prawosławnego osiągnęła swą dojrzałość w chrześcijańskim cesarstwie rzymskim bądź bizantyńskim i połączyła się z wiarą tych krajów, które przejęły chrześcijaństwo z Bizancjum. Wywierała również wielki wpływ na sztukę chrześcijaństwa zachodniego aż do XIII w. W świecie prawosławnym upadek Konstantynopola w 1453 r. przyspieszył rozwój stylów narodowych wewnątrz tradycji bizantyńskiej: greckich, serbskich, ruskich, bułgarskich, rumuńskich, arabskich, a także doprowadził do stopniowej adaptacji

idei renesansowych i barokowych z Zachodu. Stan taki trwał aż do XIX w., kiedy to bizantyńskie serce prawosławnej sztuki stało się ledwie dostrzegalne pod zachodnim przykryciem. W ostatnich dziesięcioleciach artyści prawosławni ponownie odkrywają swoje bizantyńskie dziedzictwo, podobnie jak prawosławni teologowie powracają do patrystycznych źródeł prawosławia.

Architektura prawosławna

Geneza. Cerkiew — przestrzeń sakralna Kościoła prawosławnego — jest przede wszystkim formą architektoniczną dla celebracji Boskiej Liturgii. Pierwotnie służyły temu celowi domy nawróconych na chrześcijaństwo. Historia świątyni chrześcijańskiej (kościół — w tradycji zachodniej, cerkwi — w tradycji wschodniej) jako szczególnej budowli rozpoczyna się wraz z oficjalną tolerancją chrześcijaństwa przez Konstantyna Wielkiego w 313 r., chociaż są dowody, że duże świątynie istniały w większych miastach jeszcze przed tym czasem. W IV i V w. wznoszono je w celu udzielania chrztu (gr. *baptysteria*) i dla pogrzebu (gr. *mausolea*), a także po to, by upamiętnić ważne wydarzenia z życia Chrystusa i świętych (gr. *martyria*). Były to jednak budynki przeznaczone głównie do celebracji Eucharystii i one stały się typową dla chrześcijaństwa budowlą — kościołem, jak o nim myślimy dzisiaj.

Bazylika. Już w V w. kościoły w różnych częściach Cesarstwa nie były takie same, gdyż budowano je na różnych planach. Wyraźne różnice dają się zauważyć, jeśli będziemy porównywać świątynie chrześcijańskie budowane w Syrii, Grecji, Italii czy Egipcie. Niemniej jednak większość z nich było bazylikami, czyli długimi prostopadłościennymi budowlami podzielonymi na trzy lub pięć naw bocznych przez rzędy kolumn biegnących równoległe do głównej osi, z półcylicylną apsydą — przy jednym końcu (zazwyczaj wschodnim) nawy głównej. Ołtarz umieszczony był przed apsydą. Niska balustrada oddzielała bembę (przestrzeń wokół ołtarza przeznaczoną dla duchowieństwa) od

pozostałej części bazyliki. Czasami transept (czyli nawa poprzeczna) — znajdował się pomiędzy nawami a apsydą. Zaraz za wejściem znajdował się *nartex*, pomieszczenie, gdzie katechumeni stali podczas Liturgii Wiernych. Przed wejściem znajdował się dziedziniec — *atrium*. Dach nad nawą główną wznosił się wyżej niż nad nawami bocznymi, tak by ściany spoczywające na kolumnach nawy głównej mogły być wyposażone w okna. Początkowo niewiele uwagi poświęcano, aby upiększyć bazylikę od zewnątrz, głównie koncentrowano się na przyozdobieniu jej wnętrza.

Płaskie ściany i ustawione w szeregu kolumny bazyliki określały przestrzenne kształty, które są proste i budowane na planie prostokąta (z wyjątkiem apsydy); są one również logicznie i proporcjonalnie powiązane ze sobą, z horyzontalnym „zwrotem” ku bemi, gdzie duchownych można było zobaczyć w przestrzeni apsydy. Bardziej dramatyczne ukształtowanie przestrzeni stało się możliwe, gdy grobowce i kopuły, występujące powszechnie w baptysteriach, mauzoleach i martyriach, wprowadzono również do bazylik.

Kopuła. Kopuły zastosowano w sposób najbardziej okazały w Konstantynopolu za czasów cesarza Justyniana w ogromnym Kościele Mądrości Bożej — Hagia Sophia, wzniesionym w wyjątkowo krótkim czasie niecałych sześciu lat (532–537). Przez wiele stuleci była to największa świątynia chrześcijańska. Architekci — Anthemios z Trales i Izydor z Miletu — stworzyli ogromną, majestatyczną przestrzeń ograniczoną na niższym poziomie kolumnadą i ścianami kolorowych marmurów, a na górze kolebkowym sklepieniem, które rozciąga się jak otwarty na wietrze spadochron. Bęben kopuły wyposażono w czterdzieści ściśle do siebie przylegających okien, umieszczonych wokół jej podstawy, które w słoneczne dni zdają się płynąć w kręgu światła.

Hagia Sophia niekiedy jest nazywana „bazyliką kopułową”, ale takie określenie minimalizuje wielkie różnice pomiędzy dynamizmem jej kształtu i stosunkowo statycznymi przestrzeniami typowej bazyliki. Żaden inny kościół nie został tak zbudowany, by mógł równać się z Hagia Sophia. Jej kopuła stanowi wyjątkowe znamię architektury bizantyńskiej ze względu na mistyczną geometrię.

W świątyni przykrytej kopułą można zawsze widzieć umieszczoną wysoko półkulę, określającą wertykalną oś, wokół której podporządkowane przestrzenie są pogrupowane oraz zapraszającej do symbolicznego utożsamienia jej ze „sklepieniem” niebios.

Kościół kopułowy na planie krzyża równobocznego. Z wielkiej liczby planów świątyń bizantyńskich zwieńczonych kopułami skoncentrujemy się tylko na jednym, najbardziej znanych. Jest to plan krzyża równobocznego, który rozpowszechnił się w Konstantynopolu w końcu IX w. po zakończeniu sporu ikonoklastycznego. Mówiąc najprościej: Kościół ten ma kształt sześcianu na pierwszym poziomie, a na drugim kształt krzyża; sklepienie spoczywa na cylindrze, znajdującym się na przecięciu ramion krzyża; pomiędzy ramionami krzyża znajdują się mniejsze sklepienia krzyżowe lub kopuły. Schematycznie kościół wygląda następująco:

Pierwszy poziom kościoła, po dodaniu trzech apsyd na Wschodzie i przedsionka na Zachodzie, wygląda następująco:

Pomieszczenie znajdujące się w północnej stronie apsydy nazywa się *prothesis*, a ze strony południowej *diakonikon*. W pierwszym pomieszczeniu kapłan dzieli prosforę na cząsteczki przed rozpoczęciem właściwej Boskiej Liturgii, w drugim znajdują się liturgiczne utensylia, księgi i szaty.

Po VI w. kościoły bizantyńskie budowano w skromniejszych rozmiarach, lecz proporcjonalnie były wyższe. W planie krzyża równobocznego i w przylegających mu planach bocznych następuje wzajemne oddziaływanie przestrzennych elementów zespolonych wokół centralnego sklepienia. Na zewnątrz budowniczy wprowadzili ornamenty, dzięki swym możliwościom pracy murarskiej i kamieniarskiej tworząc zawile wzory. W rezultacie tego następowała głęboka harmonia elementów zewnętrznych z wnętrzem kościoła.

Kraje słowiańskie. Poza Cesarstwem plany bizantyńskich kościołów w krajach słowiańskich zostały przejęte z niewielkimi zmianami oraz wykorzystane jako punkt wyjścia dla wzorów

rodzimy. W Serbii styl *Rascian*, popularny do XIV w., zaowocował szeregiem wnek, z licznymi kopułami, pojedynczą apsydą i — czasami — wieżą nad przedsionkiem. W Bułgarii popularna była długa cylindryczna lub kopułowa cerkiew, często bez wolnostojących wewnętrznych podpór. Na Rusi „cebulowe” sklepienie było budowane do XIII w., prawdopodobnie w związku z warunkami atmosferycznymi (pozwalało ono na łatwe osuwanie się śniegu, nie dopuszczało do gromadzenia się śniegu w spoinie pomiędzy kopułą a uskokami, wynikającymi z rzutu koła w kwadracie. Ponadto, na Rusi, obok kopułowych, sześciennych kształtów cerkwi, są również „namiotowe” cerkwie, budowane bardzo często w XVI w. w związku z rodzimymi tradycjami drewnianej architektury. Sylwetka wieży z ogromną iglicą kontrastuje z płaskim krajobrazem, wznosi się ponad jednoprzestrzenny budynek cerkwi, a u jej szczytu znajduje się maleńka latarnia z kopułą. Najbardziej znanym tutaj przykładem może być cerkiew św. Wasyla Błogosławionego na moskiewskim Placu Czerwonym (obecnie nie jest to jedna cerkiew, ale zbiór dziewięciu). W Rumunii wiele cerkwi w monasterach (sławnych ze względu na piękne freski na murach zewnętrznych) jest długich i wąskich, z pojedynczą apsydą prawie na całą szerokość cerkwi i ze wspólnym dachem. We wszystkich tych krajach były również budowane cerkwie w typie wyraźniej bizantyńskim.

Różnorodność nie pozbawia świątyń prawosławnych pewnego rodzinnego podobieństwa. Większość z nich posiada sklepienie, które symbolizuje „niebiańską” przestrzeń ponad głowami wiernych. Jeszcze bardziej typowe są mury pokryte od wewnątrz freskami i mozaikami, które wydają się być przeznaczone do tego celu, gdyż ich powierzchnia była wolna od jakichkolwiek projektów rzeźbiarskich. Kolumny, pilastry, ciężkie kształty pojawiły się w cerkwiach w stylu barokowym czy neoklasycznym. Najbardziej oczywistym znakiem prawosławnego wnętrza jest ikonostas — ściana, na której umieszczone są ikony, oddzielająca sanktuarium od części cerkwi zajmowanej przez zgromadzenie liturgiczne. Świątynia prawosławna bez ikonostasu, jak te w Konstantynopolu, które zostały zamienione na meczety, wydaje się dziwnie niepełna.

Rozważania te wprowadzają nas w zagadnienie obrazów w Kościele prawosławnym.

Malowidła i mozaiki

Podłoże historyczne. Historia początków świata chrześcijańskiego nie została pomyślana ku wygodzie historyków sztuki. Najstarsze zachowane przykłady sztuki chrześcijańskiej pochodzą z końca drugiego i początku trzeciego wieku. Kościół prawosławny naucza, że już w praktyce apostoelskiej było używanie ikon i przypisuje św. Łukaszowi autorstwo najstarszych ikon Theotokos i Chrystusa. Przypomina również, że pierwszy obraz Chrystusa został stworzony przez Niego samego, poprzez odbicie Jego rysów na kawałku płótna. Wizerunek ten — określany jako *Mandylion* — przechowywany był później ze czcią w mieście Edessa. Z prawosławnego punktu widzenia koncepcja obrazu jest centralna dla chrześcijaństwa. Powrócimy do tego zagadnienia po przyjrzeniu się kilku cechom charakterystycznym dla sztuki wczesnochrześcijańskiej.

Tematy chrześcijańskie były początkowo wyrażane w wizualnym „języku” sztuki rzymskiej, która pod koniec starożytności pogańskiej czerpała z dwóch oddziaływujących na siebie stylów: klasycznego i abstrakcyjnego. Grecy artyści w V w. przed Chrystusem udoskonaliли swą znajomość anatomii i stworzyli wyidealizowane postacie ludzkie. Ich hellenistyczni spadkobiercy doprowadzili do doskonałości realizm, rozszerzając zakres sztuki ponad przedmioty świata rzeczywistego. Ta umiejętność malowania jakby żywych obrazów została później wykorzystana do zrealizowania dążeń Rzymian posiadania realistycznych portretów lub innych malowideł z iluzją głębi przestrzennej. Wszystko to uzupełniały rzeźby, które wspominały wydarzenia historyczne, np. kampanie wojskowe. Ta grecko-rzymska tradycja klasyczna podkreślała to, co fizyczne, co da się zmierzyć i zrozumieć. Z tą tradycją stoi w sprzeczności abstrakcyjny styl wschodniego pochodzenia. Jest on prymitywny, ale potężny i kluczowy w ukazywaniu rzeczywistości transcendujących świat widzialny. Styl ten realizując swoje cele zniekształcił anatomię,

co oddawało atmosferę końca sztuki klasycznej. Przykładowo oczy na portrecie mogą być nienormalnie powiększone, aby wskazywać na głębię duchową. Narzucał on porządek geometryczny kompozycjom, nie pozwalając, by cokolwiek jawiło się jako przypadkowe czy bezcelowe. Preferował frontalność dla swych figur, zatrzymując ich ruch i poruszenie wokół siebie. W końcu rozmiar i różnorodność jego postaci była regulowana nie poprzez prawa widzenia, ale przez sens ukazywanych przedmiotów, w tym również przestała istnieć iluzja głębi przestrzennej.

Rozwój. Artyści chrześcijańscy korzystali z tradycji stylów klasycznego i abstrakcyjnego. Malowidła z III w. w rzymskich katakumbach, na przykład, są klasyczne, podczas gdy współczesne im malowidła w bazylice odkrytej w Dura Europus, w Syrii, skłaniają się ku abstrakcji. Stopniowo jednak rodził się normatywny styl będący wynikiem syntezy. Wybór Bizancjum przez Konstantyna na stolicę w IV w. gwarantował, że główne instytucje miasta, Pałac i Kościół, mogły odgrywać wiodącą rolę w tej ewolucji. W wyniku tego powstała sztuka bizantyńska, która łączy klasyczny szacunek dla form materialnych z dopuszczeniem stylu abstrakcyjnego, aby ukazać to, co transcendentne. W ten sposób można przedstawić świat widzialny, w którym przenikały się rzeczywistość: historyczna i metahistoryczna, czasowa i wieczna.

Wczesna sztuka Kościoła była niezaprzeczalnie dekoracyjna, ale jej główna funkcja miała być pouczająca i umoralniająca. Wybór tematów ze Starego i Nowego Testamentu oraz ze Świętej Tradycji był prowadzony przez nieomylny autorytet Kościoła, ustanawiającego to, co dogmatycznie ważne. Przedstawienia Chrystusa, Theotokos, aniołów i świętych, skierowane ku widzowi, wprowadzały go do swojej narracyjnej akcji. Prezentowano je na murach kościołów oraz na kultowych przedmiotach osobistych. Obrazami, które traktowano ze szczególną czcią i używano w modlitwie — były ikony. Słowo *ikona* oznacza w języku greckim obraz i tak z niego korzystali Bizantyńczycy. Ikony były czczone ze względu na miłość i szacunek dla osób na nich przedstawionych. Świętość ich przedmiotów stawiała je w opozycji od innych przedmiotów

materialnych.

Wczesna sztuka bizantyńska. Sposób, w jaki większość tematów zostało przedstawionych, wkrótce uległ standaryzacji ze względu na to, że celem obrazu nie było przedstawienie artystycznej oryginalności, ale ukazanie głębszego, niezmiennego znaczenia przedmiotu, który mógł być pojęty jedynie w formie zatwierdzonej przez doświadczenie Kościoła i możliwym do rozpoznania przez wspólne zastosowanie. To trzymanie się tradycji ikonograficznej nie powstrzymywało artystów od rozwoju ich talentów. Można nawet dowodzić, że tego rodzaju styl dawał im wolność twórczą. Sztuka bizantyńska stała się kryterium technicznej doskonałości i formalnego piękna.

Do najbardziej podziwianych przykładów wczesnobizantyńskiej sztuki zalicza się mozaiki z Rawenny (Italia) — pochodzące z V–VI w. oraz mozaiki z Monasteru św. Katarzyny na Górze Synaj z VI w. Przemysłane konstrukcje kształtów, jasne kolory i świecące powierzchnie mozaik były idealne dla przekazania obrazu wieczności, niegasnącej egzystencji. Przyjmowały rolę medium przekazującego najwyższy rodzaj ekspresji religijnej. Mozaika Przemienienia Pańskiego na Synaju z jej tchnącą prostotą, ale potężną ewokacją unii hipostatycznej Boskiej i ludzkiej natury w osobie Chrystusa, ukazuje, jak skutecznie Bizantyńczycy komunikowali głęboką treść w sposób wizualny.

Na Synaju znajduje się również ponad dwa tysiące ikon, w tym również ikony pochodzące z VI w. Fakt istnienia tych mozaik i ikon oraz innych dzieł bizantyńskich z wczesnego okresu, które były na terenach geograficznie niedostępnych dla bizantyńskich cesarzy w VIII w., wyjaśnia, dlaczego możemy je ciągle widzieć; uchroniły się one przed zniszczeniami ikonklastów.

Spór ikonoklastyczny. Powoli i długo kiełkujące w niektórych kręgach Kościoła odczucie, że kult obrazów jest równoznaczny z idolatrią, znalazło gwałtowne ujście w 726 lub 730 r. (data niepewna), gdy cesarz Leon III zakazał kultu wszelkich wizerunków Chrystusa, które ukazywały Go w ludzkiej postaci. Krwawy konflikt, który wybuchł po tym zakazie, trwał aż do 843 r., kiedy

ikonoklaści ostatecznie przegrali. VII Sobór Powszechny (787) oraz tacy święci teologowie, jak św. Jan z Damaszku i św. Teodor Studyta bronili kultu obrazów, a czyniąc to wyjaśnili ich istotę. Obrazy Chrystusa były tylko pretekstem, ponieważ tak naprawdę chodziło o wszystkie obrazy przedstawiające postacie ludzkie i Boskie.

Debata była zbyt zawiła, aby przedstawić ją tutaj w całej rozciągłości. Skróceniow rzecz ujmując można powiedzieć, iż ikonoklaści nie pojęli subtelnej relacji, jaka następuje pomiędzy obrazem i jego prototypem, rzeczą lub osobą ukazaną na obrazie. Prototyp i jego obraz mają różną substancję bądź istotę; to, co mają wspólne, to proste podobieństwo. Oddawać cześć obrazowi to cześć nie jego substancję, lecz podobieństwo do prototypu, a przez nie sam prototyp.

Na tle tych rozważań znajduje się pytanie, czy Boga w ogóle można przedstawiać. Ikonoklaści niewłaściwie rozumieli Wcielenie i dlatego właśnie prawosławni postrzegali ikonoklazm jako podsumowanie wcześniejszych herezji chrystologicznych i coś o wiele więcej niż jedynie spór o obrazy. Ikonoklaści twierdzili, że jakiegokolwiek wyobrażenie Boga w ludzkiej postaci pomija Jego Boską naturę, gdyż jest ona nieskończona i nieopisywalna (faktu tego nie kwestionowała żadna ze stron). Skutek takich działań jest świętokradczy, gdyż dwie natury Chrystusa są zarówno różne, jak i nierozdzielne (tego faktu również nie kwestionowały obie strony). Odpowiedzią na te uwagi była kwestia, że gdyby dwie natury Chrystusa nie były rozdzielone, bądź gdyby były zmieszane (kiedy połączyły się w Osobie Chrystusa), wówczas nie byłoby sensu twierdzić, że mogą być one oddzielone lub połączone w jakimkolwiek przedstawieniu Jego Osoby. Obraz nie zawiera w sobie dwóch natur Boskich — gdyby tak było, byłby on pod względem substancji tym samym, co prototyp. Jest on jedynie Jego podobieństwem. Oczywiście było, że to przeciwko czemu występowali ikonoklaści wcale nie dotyczyło kwestii przedstawiania Osoby, lecz właściwie odnosiło się do samej istoty Osoby, w której natura Boska i ludzka są połączone, chociaż pozostają różne i są nierozdzielne. Ikonoklaści nie pojęli paradoksu Boga, który stał się człowiekiem.

Ikona: określenie prawosławne. Prawosławni podkreślają wielką rolę, jaką odgrywa ikona w naszym zbawieniu. Człowiek został stworzony na obraz Boga (Rdz 1,26–27), lecz dopuścił, by ten obraz, a wraz z nim cały świat, uległ zniszczeniu. Bóg przyjął naturę ludzką pozostając w pełni Bogiem i przez to odnowił obraz — nie tylko na płaszczyźnie etycznej (poprzez Swoje nauczanie), lecz w całej Swojej Istocie, czego świadectwem jest cielesne zmartwychwstanie Chrystusa. Ikona Chrystusa potwierdza realność tego pojednania człowieczeństwa i Boskości. Pozwala ona kontemplować Osobę, która jest prawzorem dla naszego przeobóstwienia (gr. *theosis*).

Skutkiem sporu ikonoklastycznego było wyeksponowanie kilku innych idei teologicznych. Obraz jest równoważny z Pismem Świętym, gdyż jest objawieniem prawdy. Obraz jest świadectwem o uświęceniu materii poprzez Wcielenie. Istota obrazu jest wierna jego prototypowi.

Uzasadnienie dla ostatniego zdania znajdujemy w historii sztuki bizantyńskiej. Wierność *świętemu* prototypowi oznacza wierność wobec *przemienionej* rzeczywistości, a ten fakt wyklucza „fotograficzny” realizm, który mógłby zaledwie odtwarzać podobieństwo świata w stanie upadku. Jedynie w ascetycznym i liturgicznym życiu Kościoła jest przemieniony świat i jedynie w ikonograficznej tradycji Kościoła można znaleźć widzialne wzory, odpowiednie do przedstawienia tej wyższej rzeczywistości. Nie jest konieczne, by obraz kopiował dokładnie kolory, kształty i układ przyjętego wzoru. Wszelkie dokonywane zmiany muszą współbrzmieć z prawdziwym znaczeniem podmiotu oraz to znaczenie umacniać; wszystko to zakłada, że artysta jest zanurzony w życie Kościoła. Obraz zmieniony tak, by zaspokajał indywidualne gusta jest równie niebezpieczny, jak poprawiony tekst Pisma Świętego.

Odrodzenie ikonografii. Po ikonoklazmie, w czasie panowania Dyastii Macedońskiej (867–1056), odżyła sztuka Kościoła. Okres ten znamionują również po części studia nad starożytnością. Tak jak pisarze Kościoła wykorzystują retoryczne zabiegi stosowane w literaturze klasycznej, tak też artyści korzystają ze sztuki

klasycznej przeszłości w poszukiwaniu sposobów ubogacenia swojego wizualnego słownika. Adaptowane motywy były całkowicie „chrystianizowane” i harmonizowane z celami sztuki Kościoła.

Tematy ikonograficzne. W tym samym czasie koncepcja obrazowania została rozszerzona na cały Kościół, postrzegany jako obraz kosmosu. Wypracowano spójny pod względem teologicznym i estetycznym schemat budynku kościelnego, tzn. plan krzyża równobocznego, który krył w sobie idealną „hierarchię” przestrzeni i powierzchni. Chrystus Pantokrator, Wszechmogący, namalowany na złotym tle sugerującym niebo i wieczność, spoglądał na Swoj świat z centralnego sklepienia. Poniżej Chrystusa w miejscu, gdzie kończył się bęben kopuły, gromadzili się aniołowie i prorocy, Jego uczniowie i świadkowie. W niszy głównej apsydy, w połowie drogi pomiędzy sklepieniem a posadzką malowano Theotokos, Tę, która dała życie Bogu, zespalać niebo z Ziemią. Poniżej, na ścianie apsydy lecz widoczna ponad ołtarzem, znajdowała się Komunia Apostołów, będąca przykładem Eucharystii, z Chrystusem jako kapłanem i aniołami jako akolitami. Poniżej sklepienia znajdował się cykl świąteczny obejmujący ważniejsze sceny z życia Chrystusa (jak np. Zwiastowanie, Narodzenie, Ofiarowanie w świątyni, Chrzest) oraz jedną ze scen z życia Theotokos — Jej Zaśnięcie. Sceny te nie tylko stanowiły zwieńczenie roku kościelnego, lecz również unaoczniały obraz Ziemi Świętej. W dolnych powierzchniach ścian znajdowały się postacie świętych — niebiański odpowiednik modlących się na Ziemi ludzi. Chociaż z biegiem czasu wzrosła liczba tematów przedstawianych w świątyni, to jednak te wymienione wyżej stały się normą dla różnorodnych założeń architektonicznych. Do dnia dzisiejszego Kościół prawosławny odwołuje się do nich jako do podstawowych wskazówek.

Zmiany stylistyczne. Długa artystyczna historia Bizancjum, pomimo ciągłości w określaniu swoich celów, ma wyróżniające się okresy. W końcu XI w. kształty ludzkie straciły nieco z poprawności proporcji, charakterystycznej dla dwóch poprzednich stuleci i stały się wysublimowane oraz „uduchowione”. W XII w., kiedy sztuka bizantyńska rozpowszechniła się poza granicami Cesarstwa, jej

styl uległ modyfikacjom poprzez linearność, spłaszczenie, nadmierną dekoracyjność. W połowie tegoż wieku nastąpiło nagromadzenie efektów psychologicznych — smutku i żalu w związku z takimi tematami, jak zdjęcie z Krzyża i Lamentacje. W tym czasie pojawiło się na ścianach świątyń więcej różnorodnych tematów niż w poprzednich stuleciach — wszystkie o znaczeniu liturgicznym.

Okres Paleologów. W końcu XII w. styl linearny zaczął ustępować miejsca stylowi bardziej monumentalnemu, stosując bardziej łagodne kształty. Zdobycie Konstantynopola przez Łacinników w 1204 r. spowodowało chwilowe zamieszanie i zmusiło artystów zamieszkujących w tym mieście do emigracji w dalej położone regiony w poszukiwaniu prawosławnego patronatu. Serbia i prawdopodobnie Bułgaria, a także tereny znajdujące się pod panowaniem bizantyńskim, przyjęły gościnnie uciekinierów. Rozwijano nadal styl monumentalny, któremu towarzyszyło tworzenie przestrzennych układów krajobrazu, mocnego architektonicznego zaplecza oraz wyobrażeń twarzy o wielkiej godności i powadze. Po odbiciu Konstantynopola w 1261 r. styl ten, nazywany odtąd „paleologiańskim” (od nazwy ostatniej dynastii bizantyńskiej), przeżył kilka etapów. Ogólnie rzecz ujmując, sztuka Paleologów przedstawiała świat jako cudownie ożywiany Boską obecnością. Doceniając materialne piękno mogła ominąć drogę, którą kroczyła sztuka zachodnia i skupić się bardziej na surowych spostrzeżeniach zmysłowych, podporządkowując się jednocześnie transcendentálnym celom sztuki.

Wiek XIV: ikonostas. Właściwie dopiero w XIV w. ikonostas, lub inaczej *templon*, uzyskał wygląd taki, jaki ma obecnie. Poprzednio był on kolumnadą z zasłonami, a ikony znajdowały się jedynie na poprzecznej belce nad kolumnami. Teraz ikony umieszczono pomiędzy kolumnami. Cała struktura stała się wyższa, sięgając w ekstremalnych przypadkach sklepienia. Na ikonostasie na ogół znajdowały się ikony: Dwunastu Święt, *Deesis* (Chrystus z towarzyszącą mu Theotokos i św. Janem Chrzcicielem), Theotokos i Chrystus po obu stronach Bramy Królewskiej oraz, w tym samym rzędzie, lokalni święci bądź święta. W Rosji ikonostas stał się niezwykle wyszukany — właściwie ukazywał całą historię zbawienia, poczynając

od Ojców ze Starego Testamentu, a kończąc na Chrystusie i świętych w niebie. Ikony grupowano w pięciu lub więcej rzędach.

Ikonostas miał podwójne znaczenie. Zakreślał granicę pomiędzy tym co niebiańskie (sanktuarium), a tym co ziemskie (pozostała część cerkwi). Chodzi tutaj o analogiczne znaczenie, jakie pełniła zasłona, która skrywała Święte Świętych w Świątyni Jerozolimskiej. Ikonostas symbolizuje również zjednoczenie dwóch rzeczywistości, dokonane we Wcieleniu.

Okres po okupacji tureckiej. Przez pewien czas po najeździe tureckim głównymi patronami sztuki prawosławnej na Bałkanach były monastera. Pośród greckich malarzy XVI w. najbardziej aktywni byli malarze z Krety, znajdującej się wówczas pod panowaniem weneckim. Szkoła Kreteńska naśladowała wzory paleologiańskie, okazując się przez to wyjątkowo konserwatywną. Miała na nią również duży wpływ sztuka zachodnia dzięki jej zainteresowaniu się rytownictwem renesansu i baroku. Wpływ Zachodu doprowadził do większego realizmu (i sentymentalizmu) oraz do zapożyczenia heterodoksyjnych motywów (np. postawa klęcząca wyrażająca oddawanie czci) i kompozycji (np. Chrystus powstający z grobu i trzymający chorągiew jako znak Zmartwychwstania w miejsce tradycyjnego i teologicznie bardziej pouczającego Zstąpienia do Otchłani).

Próba poddania sztuki manierze zachodniej pojawiła się również w Rosji i przybrała na sile w XVII i XVIII w. W XIX w., kiedy kraje bałkańskie wywalczyły niepodległość, trend ten nie został powstrzymany. Niektórzy artyści zapatrzyli się w sztukę starożytną, pogardzając bądź ignorując wszelki artystyczne nowości, lecz byli oni postrzegani jako beznadziejnie zachowawczy i nie powierzano im wielkich zleceń. Warto jednak podkreślić, że w ciągu czterech stuleci artyści prawosławni nigdy tak naprawdę nie włączyli się w zachodni nurt sztuki. Fakt ten może wskazywać na ich głęboką, podświadomą ambiwalencję. Próbowali oni bowiem przyswoić wizualny język wprowadzony, by wyrazić wartości przeciwne do tych, które wypełniały ich religijny świat.

W końcu XIX w. krytycy europejscy zaczęli wychwalać różne cechy sztuki bizantyńskiej, widząc w niej antycypację nowoczesnych idei, jak np. te, które proponował postimpresjonizm. Jednak nie byli oni świadomi religijnych powodów istnienia tych cech. W tym samym czasie historycy sztuki rozpoczęli studia nad sztuką bizantyńską, badając również jej treści religijne. Wkrótce ich odkrycia wpłynęły na myśl teologiczną Kościoła.

Czasy współczesne

Odrodzenie sztuki bizantyńskiej. Powrót do form wyrażających ascetyczne i liturgiczne życie Kościoła rozpoczął się wkrótce po drugiej wojnie światowej. Niezmiernie zasłużonym artystą na tym polu był Fotis Kontoglou (zm. 1965), znany w Grecji również jako pisarz. Zaczął on malować w „starym” stylu już w latach dwudziestych naszego wieku. Innym ważnym artystą był Rosjanin Leonid Uspienski, zamieszkały w Paryżu i działający po 1942 r. Obaj byli przekonani, że sztuka prawosławna musi najpierw „powrócić do domu”, nie zważając na światową wrzawę na cześć realizmu bądź na jakikolwiek styl, który akurat jest w modzie. Dając możliwość napawania się pięknem będzie ona w stanie wypełnić swoją świętą odpowiedzialność w sposób „zawsze nowy”, podobnie jak sama wiara prawosławna.

Ich namiętna obrona starej tradycji spotkała się ze sprzeciwem ze strony wielu osób, również duchownych. Jednak w latach pięćdziesiątych zmienił się kierunek myślenia, a skutki tego wkrótce dało się zauważyć. Parafie prawosławne, niezależnie od narodowego pochodzenia wiernych, zamawiają dzieła głównie u artystów, którzy tworzą w autentycznym prawosławnym stylu.

ARCHITEKTURA ŚWIĄTYŃ PRAWOSŁAWNYCH W POLSCE

Aleksander Grygorowicz

Próba przedstawienia historycznego rozwoju architektury Kościoła prawosławnego w Polsce, od początków państwa polskiego, podjęta zostaje po raz pierwszy. Opracowanie to, przez swoją ograniczoną względami redakcyjnymi objętość, nie może sobie rościć pretensji do dogłębnego wyczerpania przedmiotu. Wydaje się, że szczególnie w tym wypadku próba rozpatrywania architektury w wielowiekowym przedziale czasu powinna być dokonywana na tle możliwie pełnego obrazu rozwoju kulturowego społeczeństwa oraz w kontekście zdarzeń społeczno-politycznych i rozwoju stosunków międzywyznaniowych.

Zagadnienie cmentarzy prawosławnych w Polsce przekracza granice niniejszego opracowania. Warto jednak zauważyć, że w obrębie cmentarzy prawosławnych częstokroć znajduje się interesująca architektura kaplic i mauzoleów. Nie został tutaj również podjęty problem historii wędrowek utensyliów cerkiewnych, ikon oraz całych ikonostasów, będących często wybitnymi dziełami tzw. małej architektury.

Im bardziej sięgamy w głąb „ciemnego” okresu wczesnego średniowiecza, tym bardziej zmagamy się z wątpliwościami co do przynależności najstarszych obiektów sakralnych do jednego z dwóch przenikających się na terenie Polski kręgów wpływów kulturowych: wschodniego i zachodniego. Podobnie rzecz się ma z zaszeregowaniem tych świątyń do konwencji stylistycznych czy szkół architektonicznych zwłaszcza okresu przed- i wczesnopiastowskiego. Już w stosunkowo ściśle określonych granicach metropolii saltzburskiej czy magdeburskiej można rozpoznać relikty architektury o cechach

karolińskich czy ottońskich. Trudniej dokonać tej analizy na naszych ziemiach do czasu pojawienia się skryształizowanych oznak romanizmu (od drugiej połowy XI w.).

Mnożą się niejasności, w wyniku których coraz mniej jesteśmy pewni tradycyjnie utrwalonych stereotypów historycznych. Bardzo cenne stają się nowe, nawet śladowe, informacje dotyczące okresu wczesnego średniowiecza. Stąd też jedynie metoda skojarzonych, zespołowych interdyscyplinarnych badań — acz żmudnych, wszakże umożliwiających stałe wzajemne konfrontowanie wyników — rokuje powolny, ale pewny postęp. Dlatego takie nadzieje wiąże nauka z klasyczną archeologią, historią sztuki i architektury, a nawet z tak na pozór odległymi dyscyplinami jak z paleobotaniką, antropologią, badaniami izotopowymi i dendrologicznymi, a nawet z językoznawstwem.

Praca misyjna w latach 850–875 w państwie Wiślan, na Śląsku, a nawet bardziej na północ od tych ziem, wymagała, rzecz jasna, budowy świątyń. Mogły one być wznoszone w formie znanej z Wielkiej Morawy lub w konwencji budowlanej stosowanej poprzednio w drewnianych gontynach pogańskich. Niedawno unikalne ich resztki umożliwiły hipotetyczną rekonstrukcję tych obiektów przez archeologów niemieckich na terenach zachodnich słowiańskich związków plemiennych.

Trudno założyć, aby ślady misji metodiańskiej w kraju Wiślan zniknęły w przeciągu kilkudziesięciu lat, tym bardziej, że fakt jej obecności na terenie Czech jest poświadczony w źródłach należących do autorów raczej jej nieprzychylnych oraz między innymi w archeologicznym odkryciu rotundy św. Klemensa w Levym Hradcu — czternaście kilometrów na północ od Pragi. Istnieją poważne powody, by przypuszczać, że kilkanaście rotund oraz związanych z nimi budowli prostokątnych, wykrytych w Polsce pod średniowiecznymi kościołami w okresie powojennym [rys. 1], są owocem działalności zwolenników tej misji lub ich kontynuatorów. Archeolodzy, poza ujawnionymi w ciągu ostatnich kilkunastu lat dwoma rotundami, odkryli niedawno przedromańskie fragmenty rotundy pod katedrą w Przemyślu.

Racja stanu Polski wczesnodziejowej skłoniła panujących do

szukania takich rozwiązań organizacyjnych jej Kościoła, które by skutecznie przeciwdziały zakusom niemieckiej administracji kościelnej, polegającym na rozciągnięciu swej jurysdykcji na ziemie na wschód od Odry i na północ od Karpat. Początkowo działania te miały, jak można sądzić, głównie charakter spadkowy. Znany dokument *Dagome iudex* (990–992), oddający Polskę pod patronat papieża Rzymu, powstał zarówno dla zapewnienia sukcesji potomstwu Ody (mniszki niemieckiej) — drugiej żony Mieszka I, jak i dla zachodniej supremacji nad naszym krajem. Bolesław Chrobry najpewniej nie zaakceptował tego dokumentu, bowiem wypędził macochę Odę wraz z jej dziećmi z kraju. Możliwe również, że Polska jeszcze co najmniej do końca XII w. tkwiła w strefie prawosławnej obrzędowości chrześcijańskiej, zaszczerpionej przez matkę Chrobrego Dobrawę z Czech, których — choć od co najmniej lat pięćdziesiątych IX w. były chrystianizowane przez misjonarzy zachodnich — władca Borzywoj przyjął chrzest nieco później — najpewniej z rąk św. Metodego.

Państwo Wiślan w siedemdziesiątych latach IX w. weszło, acz pod przymusem, na tę drogę. W Krakowie na Wawelu, przypuszczalnej stolicy Wiślan, odkryto niespotykane gdzie indziej zagęszczenie przedromańskich rotund będących dowodem oddziaływania Wielkich Moraw i świadczących o randze tego ośrodka. Relikty obrzędowe w postaci niektórych osobliwości kultu (np. *Bogurodzica*, oficjum ku czci świętych Cyryla i Metodego, spis biskupów krakowskich sprzed 1000 r. z Prokopem i Prokulfem, kult niektórych świętych, posty liturgiczne), a nade wszystko wzmianka kroniki Galla Anonima o dwóch metropolitach w Polsce Chrobrego, świadczą o wschodnich korzeniach polskiego chrześcijaństwa.

Za rewelację można uznać znalezienie na Ostrowie Lednickim pod Gnieznem w trakcie wykopalisk archeologicznych w latach 1963–65 kilku przedmiotów liturgicznych, świadczących niezbicie o sprawowaniu tu w pierwszych latach wprowadzania chrześcijaństwa liturgii bizantyńskiej lub liturgii św. Piotra, przypuszczalnie w języku staro-cerkiewno-słowiańskim. Przedmioty te należały prawdopodobnie do duchowieństwa z otoczenia księżnej Dobrawy lub księżniczki Przedstawy — czwartej żony czy konkubiny Bolesława Chrobrego.

Niewykluczone, że ów dynastyczny związek spowodował represjonowanie tego władcy przez władzę kościelną i może dlatego jego koronacja nastąpiła niemal bezpośrednio przed śmiercią (1025 r.).

Architektura „przedromańska” (przełomu I i II tysiąclecia)

Doktryna chrześcijańska Wschodu i Zachodu na początku tego okresu nie wykazywała zasadniczych różnic: św. Wojciech nie odczuwał ich w czasie swych kontaktów w Rzymie z Grekiem — św. Nilem. Zaczęły one stopniowo narastać, zwłaszcza w drugiej fazie działalności św. Wojciecha, a szczególnie mocno po przyjęciu przez Kościół rzymski *Filioque*, której zrazu przeciwni byli sami papieże rzymscy. Ideologia władzy papieskiej Grzegorza VII i reforma kluniacka w Kościele zachodnim jeszcze bardziej pogłębiły różnice między Kościołami Wschodu i Zachodu.

Kanonicznie Kościół prawosławny w Polsce Piastów i Jagiellonów podlegał patriarsze w Konstantynopolu, choć unia florencka i następnie unia brzeska utrudniały tę podległość. Kontakty kulturowe Polski z Rusią, w tym mariaże dynastyczne, zdarzały się często, zatem i oddziaływania kulturowe były oczywiste.

Prawosławna architektura sakralna tego okresu korzystała zarówno ze wzorów świątyń o rzutach centralnych, podłużnych — bazylikowych, jak i kontynuowała budownictwo drewniane, wywodzące się z dawnych, zapewne jeszcze pogańskich, lokalnych tradycji budowlanych. Rzecz jasna to ostatnie nie mogło się dochować do naszych czasów ze względu na ograniczoną trwałość drewna. Relikty kilku kamiennych centralnych rotund, zachowanych do naszych dni, skupionych na wzgórzu wawelskim w Krakowie, Wiślicy oraz kilkanaście ich przykładów rozsianych po całym kraju, których pochodzenie jest dotąd przez naukę traktowane ostrożnie, można bez większego ryzyka zaliczyć do grupy wschodniego budownictwa chrześcijańskiego, a więc prawosławnego. Lokalizacja kamiennych centralnych rotund w ważnych topograficznie i funkcjonalnie punktach kraju oraz sakralny ich charakter (Kraków-Wawel, grodzisko

w Wiślicy, Ostrów Lednicki, wzgórze zamkowe i katedra w Przemyślu, zamek w Płocku, wzgórze zamkowe w Cieszynie, grodzisko w Łeknie i inne), świadczą, że miały niewątpliwy udział w chrystianizacji kraju. Szczególnie zasługuje na uwagę ich jednolity, wręcz standardowy plan, jego prostota i łatwość wytyczenia, oszczędność materiału budowlanego, a przy tym, przy małych rozmiarach — monumentalność.

Architektura średniowieczna

Bazylikowe i krzyżowo-kopułowe średniowieczne przykłady architektury sakralnej znane są z wykopalisk w benedyktyńskim klasztorze w Tyńcu pod Krakowem (XI w.), na wzgórzu zamkowym w Przemyślu (cerkiew pw. św. Jana Chrzciciela fundacji księcia Wołodara z początku XII w.) [rys. 2], cerkwie w Chełmie, Jarosławiu, Kodniu, Lublinie na Zamku i w lubelskiej osadzie Czwartek, w Posadzie Rybotyckiej [rys. 3], Supraślu, Szczepieszynie oraz czekające na swe odkrycie, co najmniej kilka klasztorów: w Bielsku Podlaskim, Chełmie, Drohiczynie, na Świętym Krzyżu w Górach Świętokrzyskich, Uhrusku, Zabłudowie i innych, uzupełniają, wszakże nie pełny, zestaw obiektów tej grupy. Teoretyczna rekonstrukcja takiej architektury na podstawie odkrywanych podczas badań archeologicznych relikwów, w zasadzie nie nastręcza trudności. Jedynie przewyciężenie w naszym kraju narosłych wiekami stereotypów, nawet w nauce, nie jest łatwe i utrudnia ustalanie obiektywnej prawdy historycznej, zwłaszcza w tym ubogim w źródła okresie.

Po formalnym rozdziale Kościołów Wschodniego i Zachodniego nasilają się w Polsce krwawe niepokoje społeczne — o nieustalonych jeszcze dokładnie przyczynach — a w połowie XII w. pojawiają się w Polsce cystersi, wyraźnie ukierunkowani przez Bernarda z Clairvaux na walkę ze schizmą wschodnią. Pomagają im w tej działalności biskup krakowski Mateusz, arcybiskup poznański

Jan, biskup krakowski Stefan oraz możnowładcy Zbylut Pałuka, Pakosław Awdaniec, Piotr Włostowic i inni.

Druga połowa XIV w. (po przejściu Rusi Halickiej przez Kazimierza Wielkiego) i pierwsza połowa XV w. — to okres intensywnej „misyjnej” działalności katolickich biskupstw w Przemyślu, a później we Lwowie. Powołane one zostały, pod szczególną opieką księcia-odstępcy Jakuba — króla Władysława Jagiełły, dla zdublowania istniejących na tamtych terenach, od z górą dwustu lat, prawosławnych diecezji, w celu ich stopniowej eliminacji.

Równolegle kasztelanowie miast wschodnich popierali politykę społeczno-wyznaniową nowych samorządów miast, przeorganizowanych na prawo magdeburskie, na mocy królewskich przywilejów lokacyjnych, w obsadzaniu kluczowych stanowisk w samorządach miejskich przez kolonistów z ziem rdzennie katolickich; księgi miejskie Lublina z tego okresu są tego dowodem.

Prawie pewnym jest, że od początku panowania Jadwigi i Władysława Jagiełły budowa nowych świątyń prawosławnych na terenie niedawno przejętego księstwa halickiego, została mocą edyktów królewskich zahamowana. Nowe cerkwie pojawiały się sporadycznie na obszarze byłych ziem Wielkiego Księstwa Litewskiego, i to jako prywatne fundacje możnowładców prawosławnych. Do nich należy grupa cerkwi obronnych, z których tylko cerkiew Monasteru Zwiastowania Najświętszej Maryi Panny w Supraślu pozostała w granicach obecnej Polski. Odbudowana ostatnio po kompletnym zniszczeniu pod koniec drugiej wojny światowej, stanowi unikalny przykład przenikania się stylistycznych motywów gotyckich w architekturze wschodniej [rys. 4].

Jednocześnie z narastaniem antagonizmów między wiernymi obrządków wschodniego i zachodniego zaobserwować można w polskiej architekturze gotyckiej końca XIV w. częste, a nie do końca zbadane, zjawisko świadomego niszczenia detalu architektonicznego we wnętrzach kościelnych, charakterystycznego dla wczesnych świątyń chrześcijańskich; chodzi o przegrody ołtarzowe — lektoria w monumentalnych kościołach polskich, czeskich i zachodnioeuropejskich, które występują w cerkwiach w różnej postaci do dziś.

Nowożytna architektura cerkiewna

Zakazy władzy królewskiej budowy nowych cerkwi, na przełomie XIV i XV w., wpłynęły na to, że brak jest w Polsce murowanych renesansowych i barokowych prawosławnych budowli sakralnych, powstałych od fundamentów, z wyjątkiem kilku obiektów fundowanych przez możnowładców polskich (np. cerkiew w Zamościu architekta Jana Jaroszewicza). Niektóre z nich wprawdzie posiadają zewnętrzny i wewnętrzny wystrój renesansowy lub barokowy, pochodzą jednak z okresu średniowiecza (np. relikty pierwszej cerkwi pw. Przemienienia Pańskiego na Czwartku w Lublinie, ujawnione przez sondáže archeologiczne w 1995 r., nierozpoznana archeologicznie cerkiew w Wojsławicach w zamojskim lub cerkiew pw. św. Mikołaja w Szczepieszynie). Zapaść w cerkiewnym budownictwie murowanym w XVI–XVIII w. wynikała z nasilenia się tendencji nietolerancji wyznaniowej, obejmujących również polskie prawosławie.

Do wyjątków należą świątynie na terenie stołecznej Warszawy objęte immunitetem dyplomatycznym i enklawy obcych kupców. Zalicza się do nich tzw. „Kaplica Moskiewska”, wybudowana na polecenie króla Zygmunta III Wazy, na miejsce pochówku cara Wasyla Szujskiego i jego brata Dymitra. Fakt ten związany jest z interwencją zbrojną hetmana Stefana Żółkiewskiego w Moskwie i uwięzieniem rodziny Szujskich w zamku gostynińskim (1612 r.). W 1620 r. Zygmunt III Waza polecił, by prochy zmarłych w międzyczasie: cara Wasyla i jego brata Dymitra, przenieść do Warszawy i umieścić je w specjalnej kaplicy z odpowiednią dedykacją. Resztki tej kaplicy odnaleziono na dziedzińcu odrestaurowanego po drugiej wojnie światowej Pałacu Staszica. Miała ona jedynie charakter memorialny.

Pierwsze świątynie — służące już celom liturgicznym — urządzone były od połowy XVII w. przy poselstwach rosyjskich, a ich miejsce zmieniało się w zależności od lokalizacji placówki dyplomatycznej (pałace Brühla, Teppera). Ich kapelani musieli znać język polski i wybierani byli spośród absolwentów Akademii Kijowskiej. Pierwsza cerkiew warszawska, w okresie insurekcji

kościuszkowskiej (1794 r.), miała charakter tymczasowy jako kaplica polowa wojsk generała Suworowa. Mieściła się ona na rogu ulic Miodowej i Długiej w budynku kolegium Pijarów, tam gdzie kilkadziesiąt lat później miał się znaleźć refektarz prawosławnego pałacu arcybiskupiego. Jej przenośny jednorzędowy ikonostas w czasach wojny z Napoleonem, towarzyszył głównej kwaterze armii rosyjskiej.

Budownictwo drewniane

Zakazy budowania cerkwi murowanych od końca XIV w. nie dotyczyły wiejskich cerkwi drewnianych. Do dziś zachowane świadczą o tym, że ich ilość musiała być znaczna. Zachowane dotąd cerkwie: w Uluczu (z 1510 r.), w Radrużu koło Horyńca (datowana na 1580 r.), w Jarosławiu Garbarze (o niepewnym datowaniu — 1580 r. lub wcześniej), w Chotyńcu (1613 r.), Lublińcu Starym koło Cieszanowa (1607 r.), Dmytrowcach koło Orłów (1634 r.) oraz kilkanaście dalszych z XVII w. — należy traktować jako prawosławne, bowiem proces przymusowego przechodzenia parafii na unię zachodził opornie, a o jego zakończeniu można mówić dopiero od końca XVII w. Naturalna destrukcja, pożary w ciągu ostatnich trzystu lat, a nade wszystko przymusowy zabór kilkuset cerkwi w wyniku kilku kolejnych akcji pacyfikacyjnych w okresie międzywojennym (1918–1939), usunięcia miejscowej prawosławnej i greckokatolickiej ludności w wyniku akcji „Wisła” (1947 r.) oraz brak zaangażowanej opieki, spowodowały katastrofalny ich ubytek.

Rozmaitość typów architektonicznych, tych najczęściej wysokiej klasy dzieł sztuki ciesielskiej, była i jest przedmiotem wielu poważnych publikacji, rozpraw doktorskich i habilitacyjnych. Wielość typów architektonicznych zależała najprawdopodobniej nie tyle od miejscowych tradycji budowlanych, co przede wszystkim od inwencji wędrownych zespołów ciesielskich, pochodzących najczęściej z Beskidów, a odznaczających się z reguły wielkim artyzmem i znajomością warsztatu ciesielskiego, kultywowanego tam od

stuleci. Obecny zasób tych świątyń zmniejszył się za sprawą wyżej wspomnianych kataklizmów, z kilkuset do zaledwie kilkudziesięciu obiektów, które są najczęściej w opłakanym stanie technicznym. Różnią się one między sobą ukształtowaniem bryły, na którą wyraźny wpływ ma rozwiązanie dachów, wynikające z koncepcji wnętrza.

Cerkwie drewniane można podzielić na kilka grup typologicznych:

— **cerkwie trójkopułowe:** w Hrebennym, Zubowicach, Chłopiatynie, Liskach, Rozłuczcu [rys. 5], Dłużniowie i Budyninie; dwie pierwsze — z nich najstarsze — posiadają wyższe nawy i zrębowe kopuły; kopuły rozmieszczone są wzdłuż osi głównej i akcentują przedsionek (babiniec), nawę oraz prezbiterium;

— **cerkwie jednokopułowe:** w Bełzcu [rys. 6], Terebinie, Szpikołosach, Mycowie, Korczminie, Sulimowie, a także zrujnowana w Teniatyskach; z tych najstarsza jest korczmińska (1658 r.); z tej grupy jednaście już nie istnieje; ten typ kopułą akcentuje nawę;

— **cerkwie z dachem namiotowym** są już unikatami; jedna z ostatnich w Kniazich z łamanym dachem uległa zagładzie, w Wereszynie stała jeszcze w 1947 r.; zachowała się cerkiew w Szewni Dolnej [rys. 7];

— **cerkwie z dzwonnica nad przedsionkiem lub wolnostojącą, trójkopułowe,** są jeszcze popularne na Łemkowszczyźnie, np. w Powroźniku, Tyliczu, Hańczowej, Turzańsku [rys. 8], na Podlasiu i na Zamojszczyźnie w Horoszczykach, a z dachem dwuspadowym nad nawą tylko w Jarczowie;

— **cerkwie bezkopułowe z dachem dwuspadowym, zróżnicowanym wysokością nad nawą i prezbiterium, zwieńczone sygnaturką z cebulką (latynizujące);** pozostało ich cztery: w Łosińcu, Strzyżowie, Brzegach Dolicznych [rys. 9] i w Żołobkach koło Ustrzyk;

— **cerkwie bizantyńsko-rosyjskie,** które wywołują najwięcej dyskusji jako stylowo obce, rzekomo fundowane przez zaborcę, a w rzeczywistości najczęściej przez samych parafian, tylko że na podstawie projektów typowych (katalogowych); pozostało ich kilkanaście: w monasterze w Jabłecznej nad Bugiem [rys. 10], Jankach, Wiszniowie, Werbkowicach, Lipinach Górnych, Niewirkowie, Gdeszynie, Trzęsinach, Potoczku i Majdanie Starym, Tomaszowie

Lubelskim (wszystkie na Lubelszczyźnie); do niedawna istniały w Suchowoli, Koniuchach i Poturzynie; te ostatnie zniszczono z premedytacją z „patriotycznych” pobudek;

— **cerkwie jednokalenicowe (tzw. grupa radzyńska)**, których dwuczęściowy korpus przykryty jest dachem o jednej wspólnej kalenicy; do tej grupy należą cerkwie w Łukowcach, Witorożu, Horostycie [rys. 11], Korczówce, Rudnie, Kolembrodach, Przegalinach Dużych, Bezwoli, a w powiecie ustrzyckim: w Daszówce i Rosolinie;

— **cerkwie dwuwieżowe** w Kodeńcu i Tomaszowie Lubelskim [rys. 12] są przykładami odosobnionymi, są one odgłosem modelu dwuwieżowych kościołów katolickich.

Omawiany stan dotyczy obszarów na wschód od Wisłoka, górnego Wieprza i na północny wschód od średniego Bugu, przy czym ten ostatni zasięg charakteryzuje się nieco inną, skromniejszą architekturą typu białoruskiego (np. cerkiew pw. św. Archanioła Michała w Bielsku Podlaskim [rys. 13], cerkwie w Juszków Grodzie i Rybołach oraz cerkiew w Czyżach, która niedawno spłonęła). Te drewniane świątynie powstały przeważnie na początku bieżącego stulecia według projektów „katalogowych”, z reguły z inicjatywy parafian. Zdarzają się jednak i na Podlasiu cerkwie drewniane o bogatszej tektonice np. w Puchłach nad Narwią [rys. 14], pw. Matki Bożej Opiekuńczej, z cudowną Jej ikoną (przypuszczalnie z XVI w.) czy w Michałowie pw. św. Mikołaja Cudotwórcy z 1908 r. [rys. 15].

Cerkwie kolonii kupców greckich

Odrębnym zagadnieniem jest istnienie od połowy XVIII w. w niektórych polskich miastach cerkwi prawosławnych, należących do kolonii kupców greckich (pw. Trójcy Świętej w Warszawie przy ulicy Podwale 5, pw. Atanazego Aleksandyjskiego w Kaliszu, pw. Przemienienia Pańskiego w Drohiczynie, pw. Wszystkich Świętych w Piotrkowie, pw. Narodzenia Najświętszej Dziewicy Maryi w Lublinie, pw. św. Męczennika Jerzego w Opatowie oraz w Poznaniu na rogu Starego Rynku i ulicy Szkolnej —

pod nieznanym wezwaniem. Do 1825 r. były one w jurysdykcji Konstantynopola, a podlegały biskupom Bukowiny. Później dekretem Aleksandra I, cara Rosji i króla Polski, przeszły pod zwierzchnictwo Świętego Synodu w Petersburgu.

Cerkwie murowane okresu klasycyzmu (pierwsza połowa XIX wieku)

Pierwsze klasycystyczne świątynie prawosławne w Polsce są konsekwencją klęski Napoleona i unii personalnej konstytucyjnego Królestwa Polskiego w ramach Imperium Rosyjskiego. Oficjalną rezydencją cara Aleksandra I — króla polskiego — stał się Zamek Królewski w Warszawie, a oficjalną świątynią prawosławną Królestwa Polskiego stała się kaplica zamkowa przebudowana z Kaplicy Saskiej w 1814 r. z okazji pierwszej wizyty cara Aleksandra I w Warszawie. Od 1818 r. była ona pw. Podwyższenia Krzyża Świętego. Do kaplicy zamkowej przeniesiono polowy ikonostas suworowski, który pozostawał tam do jej przebudowy w 1862 r. Tam też odbyła się koronacja cara Mikołaja I na króla Polski w 1829 r. Świątynia ta miała status cerkwi dworskiej (domowej). Drugą cerkwią była kaplica polowa, która istniała w latach 1814–1816(?) przy ul. Miodowej na parterze pałacu Borchów dla potrzeb sztabu feldmarszałka wojsk rosyjskich Michała Barclay de Tolly. Większość cerkwi powstałych przed powstaniem listopadowym to świątynie obozowe (polowe) dla potrzeb stacjonujących w mieście i okolicach oddziałów rosyjskich. Usadowiły się one ostatecznie poza Warszawą — cerkiew pw. św. biskupa Spirydona w 1837 r. w szpitalu wojskowym w Siedlcach, inne cerkwie szpitalne w Lublinie (1837 r.), Suwałkach oraz cerkwie wojskowe w Zamościu i Modlinie.

Bezpośrednim powodem wzrostu budownictwa cerkiewnego w latach trzydziestych XIX w. był upadek powstania listopadowego, co pociągnęło za sobą wzrost kontyngentu wojsk rosyjskich, urzędników i ich rodzin. W Warszawie, stolicy Królestwa Polskiego, powstaje szereg cerkwi wojskowych dla stacjonowanych tu pułków. Pierwszą stacjonarną wojskową cerkwią w Warszawie była klasycystyczna

świątynia pw. św. Aleksandra Newskiego na Cytadeli — autorstwa Andrzeja Gołońskiego (1834–35 r.), natomiast w Łazienkach powstaje w tym stylu cerkiew pw. św. Aleksandra Newskiego (1846 r.) o charakterze rezydencjonalnym autorstwa architektów Thona i Andrzeja Gołońskiego, połączona z istniejącym pałacem.

W latach 1818–1834 biskupi unicy przeprowadzili reformy obrzędowe, przywracające wschodni ryt, obowiązujący przed synodem w Zamościu (1720 r.), który wprowadzał latynizację Kościoła unickiego. W ciągu XIX w. nastąpiło przejście unitów na prawosławie. Parafialne cerkwie klasycystyczne powstają na ziemiach polskich w wyniku dużego wzrostu liczby wiernych w tym czasie. Proces budowania cerkwi był, wbrew lansowanej w podręcznikach historii koncepcji, zjawiskiem spontanicznym, oddolnym. Jedynie w odosobnionych wypadkach zdarzały się przypadki fundowania budowli cerkiewnych przez władze synodalne, i to w miejscowościach, których ludność jawnie sprzyjała powstaniu styczniowemu w latach 1863/1864.

Należy pamiętać, że klasycyzm, jako konwencja architektoniczna, panował niepodzielnie w całej Europie, łącznie z Polską, od czasów oświecenia. Zbudowano więc w tym stylu w latach 1837–40 takie obiekty jak główna cerkiew monasterska w Jabłecznej [rys. 16], cerkiew w Zabłudowie, katedra pw. św. Mikołaja w Białymstoku (1843–46) [rys. 17] i inne. Charakteryzują się one rzutem w kształcie krzyża greckiego z kopułą na wysokim tamburze w środku, z apsydą na zakończeniu prezbiterium i z dwoma symetrycznie rozmieszczonymi zakrystiami (pastoforiami) po obu stronach prezbiterium. Zastosowany w nich porządek rzymsko-dorycki, z oszczędnym klasycznym detalem, nadaje im poważny i wytworny charakter.

Nieco innymi mechanizmami rządziło się budownictwo cerkwi urzędowych i wojskowych, pomimo że i one były dostępne dla ludności cywilnej. Erygowanie w Warszawie biskupstwa prawosławnego (1834 r.) oraz istnienie kilku cerkwi w mieście pociągnęło za sobą konieczność budowy soboru katedralnego oraz siedziby biskupa. Znalezienie odpowiedniej lokalizacji nie było łatwe, a propozycje władz często niedorzeczne (np. adaptacja na ten

cel niedokończonego Teatru Wielkiego). Na szczęście były one konsultowane z wybitnymi architektami działającymi wówczas w Warszawie. Wybór padł na zespół, w skład którego wchodził kościół Pijarów przy ulicy Długiej. Zakon Pijarów był mocno zaangażowany w popieranie powstania listopadowego, a nawet brał w nim czynny udział. W drodze represji rząd zakazał mu działalności oświatowej w całym kraju, a przy tym przymusowo wykupił wspomniany kościół za wcale niemałą kwotę 53 576 rubli i 75 kopiejek w złocie, w celu adaptacji na cerkiew katedralną. Adaptacji architektonicznej dokonali znani architekci: Antoni Corazzi i Andrzej Gołowski. Kamień węgielny położył sam car Mikołaj I w 1835 r., a sobór był gotów w dwa lata później. W następnych latach powstała przy nim od strony ulicy Miodowej kaplica pw. Przemienienia Pańskiego (1837 r.), a od ulicy Długiej kaplica pw. Matki Bożej Opiekuńczej (1849 r.). Na miejscu soboru stoi obecnie odbudowana po wojnie Katedra Wojska Polskiego. W 1838 r. stojący na terenie fortyfikacji wolskich kościół pw. św. Wawrzyńca przebudowano od wewnątrz na cerkiew pw. Matki Bożej Włodzimierskiej.

Cerkwie murowane drugiej połowy XIX wieku (styl klasycystyczny i bizantyńsko-rosyjski)

W czasie powstania styczniowego 1863/1864 r. i po jego upadku rosyjskie władze zaborcze, chcąc przeciwdziałać narastaniu ruchów niepodległościowych, zwiększyły znacznie siły wojskowo-policyjne, personel techniczny i obsadę administracyjną na ziemiach polskich. Zbiegło się to z postępującym uprzemysłowieniem kraju, budową pierwszych linii kolejowych, rozbudową budynków administracji terenowej, dworców, koszar itp. Skutkiem było znaczne zwiększenie liczby ludności narodowości rosyjskiej wyznania prawosławnego. Dla Rosjan, zwłaszcza w miastach, wybudowano pewną liczbę murowanych cerkwi. Jednak znaczny procent nowobudowanych cerkwi powstał ze składek ludności prawosławnej zamieszkałej od dawna na ziemiach polskich.

Wśród wzniesionych wówczas cerkwi można wymienić: sobór na placu Saskim w Warszawie architekta Leontija Benois [rys. 18], szczególnej urody cerkiew Matki Bożej Nieustającej Pomocy w kompleksie szpitala Dzieciątka Jezus architekta Józefa Dziekońskiego [rys. 19], kilka warszawskich cerkwi pułkowych, cerkwie w Lublinie [rys. 20], Płocku, Włocławku, Opocznie, Aleksandrowie Kujawskim, Słupcy, Sieradzu, Końskich, sobory pw. Zmartwychwstania Pańskiego w Białymstoku, w Warszawie na Pradze, w Łodzi, cerkwie w Chełmie, Częstochowie, Kielcach, Radomiu, Ostrołęce, Siedlcach, w Warszawie na Woli, w Łodzi, Piotrkowie Trybunalskim, Hrubieszowie, Tomaszowie Lubelskim, Siemiatyczach, Białowieży [rys. 21] — ze słynnym majolikowym ikonostasem i pięknym drewnianym domem parafialnym, Wasilkowie, Mielniku i Ciechanowcu, cerkiew kolejowa w Sosnowcu i inne.

Zostały one zaprojektowane w modnym wówczas stylu pseudo-narodowym rosyjskim lub bizantyńsko-rosyjskim, najczęściej o konstrukcji krzyżowo-kopułowej. Są to świątynie o czytelnej bryle i wnętrzu, kompozycyjnie zwarte, o poprawnej architekturze, dobrym detalu i bardzo solidnym wykończeniu. Wszystkie one zaprojektowane zostały przez profesjonalnych architektów np. Nikołaja A. Syczewa, architekta Świętego Synodu (Warszawa — Praga), architekta Aleksandra Lie (Częstochowa) i powstały od końca lat sześćdziesiątych do osiemdziesiątych XIX w. Cerkwie te wpisały się w krajobraz miast, w których zostały wybudowane i stanowią, o ile nie zostały zniszczone, interesujący akcent plastyczny oraz świadectwo dziejów.

Warto wspomnieć, że również wzdłuż dawnej granicy zachodniej zaboru rosyjskiego, zwłaszcza w miejscach przejść granicznych, władze carskie wybudowały w końcu XIX w. wiele cerkwi, często o dobrej, stylowej architekturze i bogatym wyposażeniu wnętrza, np. w Aleksandrowie Kujawskim, Koninie, Końskim, Łęczycy, Mławie, Modlinie, Opocznie, Płocku, Sieradzu, Sierpcu, Słupcy, Stanisławowie, Wieluniu, Włocławku, w Lipnie koło Włocławka i Ostrołęce. W okresie międzywojennym większość z nich została zburzona, w przypadku innych zmieniono ich funkcję.

Osobną grupę obiektów sakralnych stanowią prywatne fundacje drugiej połowy XIX w., rozrzucone po całym obszarze państwa,

zarówno na terenie byłego zaboru rosyjskiego jak i poza nim. Są to kaplice grobowe właścicieli majątków ziemskich, najczęściej zapomniane i w stanie ruiny np. zdewastowana kaplica w parku pałacu Łopuchinych w Chruścinie koło Wieruszowa (XIX w.), leśna cerkiewka generała hrabiego Tolla, właściciela zamku w Uniejowie, kaplica z kryptą grobową generała kawalerii Aleksego Kuczyńskiego, byłego właściciela majątku Orło i Biel w gminie Małkinia Górna (1890 r.), kaplica grobowa rodziny generała Aleksandra Żeltuchina koło Podbiela (w stanie ruiny) lub kaplice dla kuracjuszy uzdrowiska w Sokołowsku koło Wałbrzycha (początek XX w.) [rys. 22]. Kaplicę w Sokołowsku rewitalizował z dużym poświęceniem ks. Eugeniusz Cybulski, proboszcz pierwszej prawosławnej polskojęzycznej parafii we Wrocławiu na Piasku, który wykupił ją z rąk miejscowego lekarza, usiłującego adaptować ją na cele mieszkalne. Inne kaplice są w stanie całkowitej ruiny i czekają na czas rekonstrukcji.

Okres II Rzeczypospolitej

Dwudziestolecie międzywojenne nie było łaskawe dla architektury prawosławnej. Zaciążyły na nim świeże wspomnienia zaborów i zastarzałe krzywdy dokonane na narodowym bycie. Konkretnym symbolem czasów zaboru były cerkwie prawosławne. Duża ich liczba została zburzona decyzją władz II Rzeczypospolitej niedługo po odzyskaniu niepodległości w 1918 r., gdyż potraktowano je jako rażące przykłady panowania rosyjskiego zaborcy. Część z cerkwi została przekazana przez władze polskie Kościołowi rzymskokatolickiemu, np. w Chełmie, Częstochowie, Kielcach, Radomiu, Ostrołęce, Siedlcach oraz ponad sto obiektów na Chełmszczyźnie i na Zamojszczyźnie. Szczególnie zabiegał o to rzymskokatolicki ordynariusz lubelski biskup Marian L. Fulman.

Cerkwie, które usiłowano pozbawić charakteru wschodniego, bardzo straciły na swej wartości architektonicznej (np. była cerkiew pw. świętych Cyryla i Metodego w Częstochowie, cerkwie w Siedlcach, Kielcach i Radomiu). Zauważalna była niechęć do przegród ołtarzowych, która stała się przyczyną niszczenia, najczęściej

artystycznie cennych, ikonostasów w cerkwiach drewnianych. Przeważnie dotyczyło to cerkwi przejmowanych, przez Kościół rzymskokatolicki na wschodnich i południowo-wschodnich terenach Rzeczypospolitej, a później także w okresie akcji „Wisła”, a nawet w niedalekiej przeszłości.

Uzyskanie zgody na budowę nowych prawosławnych obiektów sakralnych było niezwykle trudne. Przykładem wybudowania nowej cerkwi na użytek wiernych w okresie międzywojennym jest cerkiew w Kaliszu, do dziś użytkowana. Jej poprzedniczka została poważnie uszkodzona podczas pierwszej wojny światowej i rozebrana.

Wielonarodowościowe społeczeństwo II Rzeczypospolitej i znaczny procent żołnierzy wyznania prawosławnego sprawiło, że powstało w Wojsku Polskim duszpasterstwo prawosławne. Zasada stacjonowania żołnierzy prawosławnych w zachodniej Polsce pociągnęła za sobą konieczność zorganizowania dla nich miejsc modlitwy. W Poznaniu, na terenach koszar wojskowych, adaptowano na cerkiew barak wojskowy (1924 r.), który równocześnie służył lokalnej ludności prawosławnej jako cerkiew parafialna. Po niezbyt udanej przebudowie jej elewacji w latach osiemdziesiątych, związanej z ociepleniem, do dzisiaj jest wykorzystywana [rys. 23]. Jej cenny ikonostas został najpewniej przeniesiony z jednej ze zburzonych w okresie międzywojennym cerkwi w Wielkopolsce (ze Słupi, Konina lub Koła). W poznańskiej cerkwi zwraca również uwagę wykonany już w okresie powojennym piękny witraż na chórze nad przedsionkiem, przedstawiający Matkę Bożą Włodzimierską wraz ze św. Mikołajem Cudotwórcą — patronem cerkwi i św. Jobem Poczajowskim. Witraż ten, autorstwa prof. Adama Stalony-Dobrzańskiego, ufundowany został przez dr med. Wierę Woroszyłską.

W okresie II Rzeczypospolitej ponad dwieście cerkwi o nieprzeciętnych walorach architektonicznych uległo całkowitemu zniszczeniu w majestacie decyzji rządowych. Zwłaszcza słynna akcja burzenia cerkwi na Chełmszczyźnie i Zamojszczyźnie w 1938 r. wzbudziła protesty opinii europejskiej i intelektualistów polskich. Druga wojna światowa poczyniła dalsze znaczne straty w architekturze cerkiewnej, zwłaszcza drewnianej.

Okres po drugiej wojnie światowej

Okres komunistyczny rozpoczął się masowym wysiedleniem ludności ukraińskiej (greckokatolickiej i prawosławnej) z południowo-wschodniej i wschodniej Polski na ziemie zachodnie w ramach tzw. akcji „Wisła” (1947 r.). Na opuszczonych terenach wytworzyła się pustka demograficzna, którą wypełniła ludność napływowa. Doprowadziło to częściowo do dewastacji i zniszczenia istniejących tam świątyń, a częściowo do przejęcia ich przez Kościół katolicki.

Ruchy migracyjne ludności wyznania prawosławnego i grekokatolików na tzw. Ziemię Odzyskaną stały się przyczyną adaptowania przez nią dla celów kultowych opuszczonych lub zniszczonych w czasie działań wojennych świątyń protestanckich. Były to działania typu konserwatorskiego, często na dobrym poziomie. Ten rodzaj twórczości architektonicznej zapoczątkował, w zasadzie, powojenną kontynuację budownictwa cerkiewnego.

Generalnie jednak obowiązywał urzędowy zakaz budowy świątyń. Zaistniały w tym okresie trzy, trudne do wytłumaczenia, wypadki sforsowania urzędowej bariery. Unikalną realizacją z tego okresu jest cerkiew parafialna pw. Narodzenia Matki Bożej w Gródku, budowana od 1946 r. przez ówczesnego proboszcza o. Włodzimierza Doroszkiewicza (późniejszego metropolitę Bazylego). Jest to obiekt o tradycyjnym planie w formie krzyża greckiego, przykryty sklepieniami i kopułą centralną otoczoną czterema pseudokopułkami. Prędkość wieńczy czterdziestometrowa wieża dominująca nad całą bryłą [rys. 24]. Znakomitą polichromię jej wnętrza i witraże wykonali około 1960 r. Adam Stalony-Dobrzański i Jerzy Nowosielski. Szlachetne malarstwo figuralne zostało tu po mistrzowsku skomponowane z liternictwem tekstów liturgicznych w języku cerkiewno-słowiańskim.

W latach 1949–1952 we wsi Ostrów (powiat Sokółka) wybudowano kosztem i siłami parafian oraz ks. I. Bandałowskiego murowaną cerkiew pw. Zaśnięcia Bogarodzicy, wyświęconą przez arcybiskupa Tymoteusza 14 sierpnia 1952 r. Nieco później (1958–66) zostaje zbudowana cerkiew w zniszczonej przez działania wojenne w czasie drugiej wojny światowej nadgranicznej Jałówce (woj. białostockie).

Cerkiew w Jałówce architekt Aleksander Grygorowicz projektował w dwóch etapach. Najpierw powstał główny czteroapsydowy korpus świątyni, przykryty kopułą opartą na lekko pochylonych ku środkowi arkadowych filarach, a po dwudziestu latach, powstała wolnostojąca trójprzęsłowa dzwonnica z salką parafialną, wkomponowana w mur ogrodzenia, wykonanego przez proboszcza parafii ks. Eugeniusza Konachowicza. Wnętrze zdobi spokojna polichromia Józefa Łotowskiego i witraże projektowane przez architekta cerkwi. Kolejną świątynią, rozpoczętą, lecz później rozebraną, była cerkiew, a raczej rotunda-kaplica cmentarna w Radomiu. Zezwolenie na jej budowę udało się uzyskać z wielkim trudem ks. Konstantemu Gromadzkiemu. Autorem jej był Aleksander Grygorowicz przy współpracy Ewy Skiminy-Podolak.

Zakończenie realizacji tych dwóch pierwszych świątyń pokrywa się w przybliżeniu z początkiem prawdziwej eksplozji budownictwa kościelnego, spowodowanej nieustępliwą postawą wiernych Kościoła katolickiego w naszym kraju i zmierzchem władzy komunistycznej. Ten fakt niewątpliwie przyczynił się, na zasadzie precedensu, do polepszenia sytuacji Kościoła prawosławnego w tym względzie. Od wczesnych lat siedemdziesiątych następuje stopniowe przełamywanie dotychczasowych hermetycznych zakazów w uzyskiwaniu zezwoleń na budowę świątyń.

Można pokusić się o uszeregowanie realizacji zezwoleń na budowę cerkwi, pod względem podejścia do zamierzenia i od strony architektonicznych zamierzeń projektowych nowych obiektów, a mianowicie:

- dobudowy, rozbudowy i projekty konserwatorskie istniejących świątyń;
- projekty oparte na uproszczonych tradycyjnych wzorach pozbawionych architektonicznego detalu, o planie centralnym z kopułą i wieżą nad przedsionkiem;
- historyzujące (eklektyczne), oparte na tradycyjnych dziewiętnastowiecznych wzorach, o planie krzyżowym lub podłużnym z kopułą i zaimprovizowanym detalem;
- poszukujące nowych rozwiązań architektonicznych w ramach wymaganego kanonu liturgicznego z dostosowaniem do lokalizacji;

- parafrazujące wzory cerkiewnej architektury ludowej;
- spontaniczne, funkcjonalnie poprawne, realizowane przez nieprofesjonalistów.

Wszystkie one w sposób wyraźny zachowują specyfikę obrządku, choć rodzaj przekazu artystycznego jest różny, często świadczący o słabej znajomości zasady ewolucji formy architektonicznej. Na szczęście nie zdarzają się obiekty o architekturze typu kosmopolitycznej moderny. Jest to okoliczność pocieszająca, świadcząca o wystrzeganiu się przez twórców architektury prawosławnej pseudopostępu architektonicznego.

Znalezienie odpowiedniej wypowiedzi plastycznej, która odpowiadałaby duchowości autentycznego chrześcijaństwa wschodniego jest niełatwe. Prawosławie przechowało te wartości w sposób szczególnie troskliwy, choć z osobliwościami regionalnymi. Wyczucie niuansów na gruncie polskim nie jest proste i wymaga intuicji oraz smaku architektonicznego.

Pierwszą grupę według powyższej klasyfikacji stanowią projekty rozbudowy istniejących obiektów zabytkowych, nad którymi czuwają władze konserwatorskie, ustalając w stosunku do nich nieprzekraczalne uwarunkowania techniczne i formalne. Ta trudna i odpowiedzialna forma twórczości architektonicznej ma swe pozytywne przykłady w polskiej architekturze cerkiewnej.

Pierwszymi monumentalnymi obiektami odbudowanymi z ruiny były: kościół gotycki pw. św. Barbary uzyskany od roku 1963 na siedzibę katedry prawosławnej pw. Narodzenia Przenajświętszej Bogarodzicy we Wrocławiu, cerkiew pw. świętych Cyryla i Metodego — dawna ruina kościoła barokowego św. Anny na Piasku we Wrocławiu i uzyskana na cerkiew ruina gotyckiego kościoła pw. świętych Jerzego i Marii w Oleśnicy Śląskiej. Te trzy świątynie otrzymano dzięki staraniom ówczesnego ordynariusza prawosławnej diecezji wrocławsko-szczecińskiej biskupa Bazylego (Doroszkiewicza). Zwłaszcza katedra otrzymała znakomity wystrój malarski dzięki twórczości tak wybitnych artystów jak Jerzy Nowosielski i Adam Stalony-Dobrzański. Projekt konserwatorski cerkwi w Oleśnicy Śląskiej wykonał architekt Aleksander Grygorowicz.

Z inicjatywy ks. Leoncjusza Tofiluka gruntownie rozbudowano obejście zabytkowej cerkwi parafialnej pw. św. Archanioła Michała

między ulicą Mickiewicza a parkiem miejskim w Bielsku Podlaskim. Nawa cerkwi poszerzona została o dawne prezbiterium, a trójkołtarzowe nowe prezbiterium z pastoforiami stanowi główną dominantę wnętrza dziedzińca otoczonego krużgankiem, skarpą widokową i tarasem nowego domu parafialnego z baptysterium. W centralnym miejscu dziedzińca znajduje się kaplica do święcenia wody w święto Objawienia Pańskiego.

Na dwóch dolnych kondygnacjach domu parafialnego mieści się obszerna część przeznaczona dla wiernych i baptysterium, którego aranżację wnętrza i polichromię wykonał, jak zwykle po mistrzowsku, prof. Jerzy Nowosielski. Obejście cerkiewne zdobi zewnętrzna polichromia *Deesis* na ścianie prezbiterium, wykonana przez uczniów miejscowej szkoły malarstwa ikonowego, zorganizowanej przez proboszcza ks. Leoncjusza Tofiluka. Całość projektu tego zespołu architektonicznego, który powstał w latach 1981–1988, jest autorstwa Aleksandra Grygorowicza.

Główna cerkiew na Świętej Górze Grabarce koło Siemiatycz, po jej podpaleniu w 1990 r., odbudowana została na podstawie poprzedniego kształtu, lecz ze znakomitym wystrojem plastycznym według projektu rzeźbiarza Wiczyśława Szuma i ze stylową polichromią malarską Michała Pieczonko i Jarosława Wiszenko, za które twórcy ci uzyskali Nagrodę imienia św. Brata Alberta za rok 1998.

Perełką architektury cerkiewnej, w grupie twórczości architektoniczno-konserwatorskiej, jest pełny wdzięku i pomysłowości przedsiónek świątyni ewangelicko-augsburskiej użytkowanej wspólnie z prawosławnymi w Elblągu autorstwa architekt Natalii Gęsickiej (1988 r.) [rys. 25]. Trzeba stwierdzić, że do drugiej połowy lat siedemdziesiątych uzupełniane są jedynie ubytki po niestety nierzadkich pożarach drewnianych cerkwi jak np. w Klejnikach, Czyżach, na Grabarce, w Mostowlanach, Jacznie, Narwi. Jawne projektowanie i budowa nowych świątyń parafialnych i monasterów możliwa była dopiero po roku 1974.

Pierwszą świątynią realizowaną według kompleksowego programu jest cerkiew w Hajnówce (1974–1988) autorstwa Aleksandra Grygorowicza. Jest to budowla nawiązująca do rozwiązań krzyżowo-kopułowych,

lecz dwunawowa z baptysterium, kaplicą pod wolnostojącą wieżą oraz obszerną cerkwią w podziemiu [rys. 26], w kaplicy której pochowany został inicjator i patron budowy ks. Antoni Dziewiatowski — kapłan wielce zasłużony dla Hajnówki. Cerkiew posiada obszerną zakrytą, skarbczyk na utensylia liturgiczne, zaplecze dla młodzieży, galerię dla okolicznościowych ekspozycji oraz katakumby pod wieżą. Wystrój plastyczny powierzono wielu cenionym artystom: projekty witraży okiennych wykonał malarz prof. Adam Stalony-Dobrzański, główną polichromię ścienną malował grecki malarz Dimitrios Andronopulos, ikony ikonostasu dolnej cerkwi malowali rosyjscy artyści: Aleksander Sokołow, Ksenia Pokrowska i Aleksy Wroński. Wszystkie szczegółowe projekty robocze detali elewacji oraz podstawowych elementów tzw. małej architektury organizujących wnętrze, a mianowicie: konfigurację poziomów użytkowych, projekty obu ikonostasów, krzyż — żyrandol upamiętniający tysiąclecie chrztu Rusi, łącznie z projektem witraży, krzyży wieńczących cerkiew, wykonał osobiście autor projektu [rys. 27]. W otoczeniu cerkwi projektant przewidział kaplicę dla uroczystych nabożeństw święta Objawienia Pańskiego, a miejsca ołtarzy dawnej drewnianej świątyni upamiętniają kamienie z odpowiednimi napisami. Kaplicę tę przeniesiono do wsi Czyże po pożarze miejscowej zabytkowej świątyni. Projekt obejmował również dom parafialny z częścią socjalną, mieszkaniami dla duchowieństwa oraz sanitariaty dla wiernych, garaże i kotłownię. Wyżej opisana cerkiew została na ogół życzliwie przyjęta przez opinię publiczną i fachową, pomimo jej nietradycyjnej tektoniki. Autor otrzymał za projekt i realizację nagrodę im. św. Brata Alberta.

Taką samą konwencję architektoniczną reprezentuje plebania przy starej cerkwi w Siemiatyczach oraz zaprojektowana, lecz nie zrealizowana dotychczas ze względu na opory ówczesnej władzy duchownej, nowa parafialna cerkiew autorstwa Aleksandra Grygorowicza [rys. 28].

Do trzeciej grupy powyższej systematyki można zaliczyć również projekt cerkwi pw. Świętego Ducha na Antoniuku w Białymstoku architekta Jana Kabaca [rys. 29]. Ten monumentalny obiekt zaskakuje swymi niezwykleymi rozwiązaniami tektoniki ścian i otworów

okiennych, a przez swoją skalę stanowi znaczący akcent w panoramie miasta. Cerkiew ta, choć już użytkowana, jest jeszcze w budowie, a pomyślnie rozwiązanie jej wnętrza będzie sprawdzianem właściwej współpracy między autorem a użytkownikiem. Dalszymi chronologicznie inwestycjami były cerkwie w Klejnikach, projektu architekt Marii Małofiejew, i w Dojlidach, projektu prof. Adama Stalony-Dobrzańskiego. Obydwie można zaliczyć do drugiej grupy przyjętej klasyfikacji.

Najbardziej wziętym twórcą architektury cerkiewnej na Białostoczyźnie jest niewątpliwie architekt Michał Bałasz. Jego popularność wśród inwestorów, spowodowana niewątpliwie techniczną sprawnością warsztatu projektowego, wpłynęła na schematyzm i eklektyczność rozwiązań. W wyniku tego powstała grupa obiektów tak różnorodna, że trudno dopatrzeć się w niej indywidualnego oblicza twórcy. Aby się o tym przekonać, wystarczy porównać cerkwie w Czarnej Białostockiej [rys. 30], Rajsku, tzw. Hagia Sophia w Białymstoku, nowe cerkwie w Siemiatyczach, na Osiedlu Północnym w Bielsku Podlaskim i Hajnówce [rys. 31]. W Hajnówce w budowie jest zgoła niezwykły przykład architektury cerkiewnej, jak można wywnioskować z projektu, o niemal jubilerskim kształtowaniu formy, autorstwa Jana Kabaca [rys. 32]. Jego realizacja wykaże trafność przyjętej koncepcji.

Wyodrębnioną grupę nowo wybudowanych cerkwi stanowią obiekty nawiązujące do ludowej architektury łemkowskiej: w dolnośląskich Lipinach i Michałowie (inż. Bolesław Rutkowski) [rys. 33], w podgórskich Gorlicach, Krynicy Górskiej [rys. 34], Przemyślu i Wysowej. Są one przejawem przywiązania lokalnych społeczności do swojej tożsamości narodowej, tradycji i wyznania.

Zdarzają się też świątynie o dziwacznych pomysłach skrzyżowania pseudogotyckich form z późnobarokową cebulastą kopułą (np. w Gorzowie — projektu arch. Wojciecha Wójtowicza) [rys. 35]. Niestety Rada Artystyczna, powołana przez władze Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego, jak dotąd nie ma wpływu na eliminowanie różnych dziwactw lub daleko posuniętego schematyzmu w nowopowstających projektach architektury cerkiewnej. Bywa tak, że jedynym rozpoznawalnym elementem świątyni prawosławnej jest wieńcząca ją cebulasta kopuła jak w cerkwi

cmentarnej pw. Eufrozyny Połockiej w Białymstoku.

Swoistym przykładem spontanicznej twórczości architektonicznej jest męski monaster pw. świętych Cyryla i Metodego w Ujkowicach pod Przemyślem, budowany stopniowo własnymi rękami przez dwóch mnichów w ciągu wielu lat. Zespół ten jest unikalnym zjawiskiem w naszym kraju, a jego architektura nie została jeszcze opisana. Na podobnych zasadach rozbudowują się żeńskie monasterium w Wojnowie na Mazurach, w Dojlidach i Zwierkach pod Zabłudowem. Osobliwy przypadek stanowi realizacja rozbudowy żeńskiego monasterium na Świętej Górze Grabarce. Ambitna przestrzenna koncepcja Jerzego Nowosielskiego, kontynuowana przez architekta Jana Pawlickiego-Dobrzańskiego, jeszcze nie przybrała dotąd techniczno-realizacyjnej postaci, co przysparza wielu kłopotów i zmusza do kosztownej improwizacji.

W tym kontekście nie sposób nie wspomnieć o ostatnim dziele prof. Jerzego Nowosielskiego, które tym razem jest dziełem architektonicznym. Jest nim grecko-katolicka cerkiew w Białym Borze koło Szczecinka na Pomorzu Zachodnim. Ten niewielki obiekt jest mistrzowskim i nowatorskim rozwiązaniem, a zarazem głęboko tkwiącym swymi korzeniami w tradycji o zasięgu uniwersalnym; zwłaszcza jego urokliwe intymne wnętrza, detal i kolorystyka. Cerkiew w Białym Borze jest swego rodzaju przesłaniem dla inwestorów (zwłaszcza duchownych) o konieczności powierzania autorowi projektu odpowiedzialności za bryłę i wnętrza obiektu — łącznie. Do pozytywnych przykładów architektury należy kaplica prawosławnego seminaryjnego ośrodka diecezji wrocławsko-szczecińskiej w Cieplicach autorstwa architekta Radosława Radwana. Powstała ona w 1980 r. staraniem arcybiskupa Jeremiasza. Wielce pomocna jest społeczność prawosławnej w kraju i z zagranicy. Wykorzystuje się ją głównie w celach wypoczynkowo-rekolekcyjnych oraz ekumenicznych.

Przy omawianiu polskiej architektury prawosławnej kończącego się wieku należy spojrzeć z perspektywy genezy dziejowych politycznych uwarunkowań wynikających z sąsiedztwa dwóch siostrzanych, ale niestety w przeszłości często niechętnych sobie społeczności wyznaniowych.

Ilustracje

Rys. 1. Ideogram rotundy preromańskiej wraz z towarzyszącym budynkiem prostokątnym.

Rys. 2. Przemyśl. Cerkiew grodowa księcia Wołodara pw. św. Jana Chrzciciela, pocz. XII w.; rekonstrukcja Aleksandra Grygorowicza.

Rys. 3. Posada Rybotycka. Cerkiew pw. św. Onufrego Wielkiego, XIV w.; Kodeń, cerkiew zamkowa pw. Świętego Ducha i cerkiew na Czwartku w Lublinie pw. Przemienienia Pańskiego.

Rys. 4. Supraśl. Monasterska cerkiew Zwiastowania Najświętszej Maryi Panny.

Rys. 5. Rozłucz, pow. zamojski. Cerkiew trójkopułowa.

Rys. 6. Bełzec. Cerkiew jednokopułowa.

Rys. 7. Szewnia Dolna. Cerkiew z dachem namiotowym.

Rys. 8. Turzańsk, pow. krośnieński. Cerkiew trójkopułowa z wieżą wolnostojącą
pw. św. Michała Archanioła.

Rys. 9. Brzegi Doliczne. Cerkiew bezkopułowa z dachem dwuspadowym z sygnaturką.

Rys. 10. Jabłeczna nad Bugiem. Kaplica bizantyńsko-rosyjska pw. Świętego Ducha, 1912.

Rys. 11. Horostyta. Cerkiew jednokalenicowa (tzw. grupa radzyńska) pw. Podwyższenia Krzyża Pańskiego, 1702 r.

Rys. 12. Tomaszów Lubelski. Cerkiew dwuwieżowa pw. św. Mikołaja Cudotwórcy,
1727 r.

Rys. 13. Bielsk Podlaski. Cerkiew pw. św. Michała Archanioła (1789 r.) wraz
z plebanią (1985 r.).

Rys. 14. Puchły nad Narwią, woj. podlaskie. Cerkiew pw. Opieki Matki Bożej,
1798 r.

Rys. 15. Michałowo, woj. podlaskie. Cerkiew pw. św. Mikołaja Cudotwórcy,
1908 r.

Rys. 16. Jableczna nad Bugiem. Główna cerkiew monasterska pw. św. Onufrego Wielkiego, 1840 r.

Rys. 17. Białystok. Cerkiew katedralna pw. św. Mikołaja Cudotwórcy, 1846 r.

Rys. 18. Warszawa. Sobór pw. św. Aleksandra Newskiego na placu Saskim, 1912 r.

Rys. 19. Warszawa. Cerkiew pw. Matki Bożej Nieustającej Pomocy w zespole szpitala Dzieciątka Jezus, arch. Józef Dziekoński, 1902 r.

Rys. 20. Lublin. Cerkiew pw. Podwyższenia Krzyża Pańskiego (zburzona w 1925 r.).

Rys. 21. Białowieża. Cerkiew pw. św. Mikołaja Cudotwórcy, 1895 r.

Rys. 22. Sokołowsko koło Wałbrzycha. Kaplica zdrojowa pw. św. Michała Archanioła, pocz. XX w.

Rys. 23. Poznań. Dawna cerkiew garnizonowa, obecnie parafialna pw. św. Mikołaja Cudotwórcy.

Rys. 24. Gródek, woj. podlaskie. Cerkiew pw. Narodzenia Matki Bożej, 1946–70.

Rys. 25. Elbląg. Przedsiónek świątyni ewangelicko-augsburskiej, arch. Natalia Gęsicka.

Rys. 26. Hajnówka. Cerkiew pw. Świętej Trójcy, arch. Aleksander Grygorowicz.

Rys. 27. Hajnówka. Wnętrze cerkwi pw. Świętej Trójcy, arch. Aleksander Grygorowicz.

Rys. 28. Siemiatycze. Niezrealizowana cerkiew przy drodze hajnowskiej, arch.
Aleksander Grygorowicz.

Rys. 29. Białystok. Cerkiew pw. Świętego Ducha, arch. Jan Kabac.

Rys. 30. Czarna Białostocka. Cerkiew pw. Niewiast Niosących Wonności do Grobu, arch. Michał Bałasz.

Rys. 31. Hajnówka. Cerkiew pw. św. Dymitra Sołuńskiego, arch. Michał Bałasz.

Rys. 32. Hajnówka. Cerkiew pw. św. Jana Chrzciciela, arch. Jan Kabac.

Rys. 33. Michałów, woj. dolnośląskie. Cerkiew pw. św. Michała Archanioła, arch.
Bolesław Rutkowski.

Rys. 34. Krynica Górska. Cerkiew pw. św. Równego Apostołów Księcia Włodzimierza.

Rys. 35. Gorzów Wkp. Cerkiew pw. Narodzenia Bogarodzicy, arch. Wojciech Wójtowicz.

BIZANTYŃSKA MUZYKA CERKIEWNA

Włodzimierz Wołoszuk

Ktokolwiek dąży do harmonii w samym sobie
i zgłębia sens świętych pieśni od początku do
końca, ten odkryje, że zbliża się do Boga.
św. Grzegorz Palamas (PG 151, 273B)

Śpiew cerkiewny jest nieodłącznym elementem nabożeństwa i bezcennym skarbem nie tylko Kościoła prawosławnego, ale i światowej kultury duchowej. W chrześcijańskiej tradycji Wschodu zajmuje on szczególne miejsce. O roli, jaką odgrywa w prawosławnym nabożeństwie śpiew, świadczy bogactwo jego form i różnorodność melodii. Śpiew sakralny Kościoła prawosławnego to muzyka wykonywana bez towarzyszenia instrumentów; jednogłosowa lub wielogłosowa; solowa lub chóralna. Pozostaje on w bardzo ścisłym związku z nabożeństwami, a walory artystyczne ustępują miejsca elementowi religijnej kontemplacji — *sacrum*.

„Muzyka cerkiewna” stanowi integralną część nabożeństwa prawosławnego i jest nierozzerwalnie związana z ceremoniami liturgicznymi, występując jako psalmodia, poprzez formy bardziej rozbudowane — ekfonetykę, do wielogłosowego brzmienia jednego lub wielu chórów włącznie. „Słowo” śpiewane we wszystkich formach muzycznych skierowane jest bezpośrednio do Boga, Przenajświętszej Bogarodzicy, do Świętych, a także do wiernych modlących się w świątyni. Nierozzerwalny związek słowa i melodii sprawia, iż obydwie te elementy odgrywają szczególną rolę w śpiewie cerkiewnym. Teksty liturgiczne przywdziewają szaty odpowiednich melodii wprowadzając Słowo Boże do serc ludzkich lub kierując modlitwę do Boga.

Ze względu na to, że nie można się modlić ani zwiastować Dobrej Nowiny bez słów w cerkwi niedopuszczalna jest muzyka instrumentalna. Tradycja prawosławna głosi, iż tylko głos ludzki może wypowiadać Słowo Boże — jako żywy i ciągle dostępny instrument. Ten rodzaj muzyki wokalne stosowany w czasie obrzędów cerkiewnych, w której „słowo” odgrywa pierwszoplanową rolę, nazywamy śpiewem liturgicznym (cs. *bogosłużeбноје pienije* lub *ustawnoје pienije*).

Rozumienie liturgiczności śpiewu na przestrzeni stuleci kształtowało się różnie. Pierwotnie rozwijały się jedynie formy jednogłosowe (IV–XVI w.). W wiekach następnych do śpiewu liturgicznego w postaci jednogłosowej, tzn. wykonywanej solo czy chóralnie, gdzie zawsze jednogłośnie śpiewana była linia melodyczna, dopuszczono także inne formy i gatunki w postaci trzy- i czterogłosowych opracowań istniejących melodii bądź kompozycji. Początkowo warunkiem ich stosowania była przynależność i podporządkowanie się systemowi oktoechosy (cs. *osmogłasije*). Śpiew liturgiczny stanowią również kompozycje do tekstów (przeważnie hymnów) nie podległych oktoechosowi.

Do pieśni liturgicznych (cs. *piesnopenija*) jedno- lub wielogłosowych, których treść i układ muzyczny odpowiadał wymogom przepisów cerkiewnych (cs. *ustaw*) włączono również na terenach wschodniosłowiańskich pieśni religijne, które pełnią rolę śpiewu liturgicznego w czasie obrzędów cerkiewnych. Natomiast kompozycje, w których pierwszoplanowym jest element muzyczny, a nie tekst — określane są mianem śpiewu paraliturgicznego (cs. *nieustawnoје pienije*). Obydwa wymienione rodzaje śpiewu cerkiewnego występują w nabożeństwach Kościoła prawosławnego.

Źródła śpiewu cerkiewnego

Kościół ustanowiony przez Jezusa Chrystusa otrzymał wszystkie środki służące uświęceniu i zbawieniu człowieka. Nauka naszego Zbawiciela i ustanowione przez Niego sakramenty, oprócz swych nadprzyrodzonych skutków, mają również wpływ na umiłowanie

Prawdy, Dobra i Piękna. To ostatnie objawia się w architekturze, malarstwie, rzeźbie, poezji i muzyce.

Muzyka cerkiewna odgrywa szczególną rolę w duchowej drodze człowieka ku Bogu. W miarę szerzenia się wiary chrześcijańskiej wśród różnych narodów, powstawały nabożeństwa i różne śpiewy, które im towarzyszyły. W rozwoju historycznym śpiewom wykonywanym w czasie nabożeństw nadawano pewien określony porządek.

W pierwszych wiekach chrześcijaństwa zarówno same nabożeństwa, jak i śpiew były na drodze tworzenia. Podstawa tej twórczości była jedna i ta sama dla wszystkich gmin chrześcijańskich. Poszczególne społeczności wiernych opracowywały ten śpiew i wprowadzały w nim pewne różnice stosownie do okoliczności i własnych potrzeb, dołączając swój dorobek i wzbogacając pierwotnie przejęte ze Starego Testamentu formy o nowe składniki. Z powodu braku materiałów źródłowych nie możemy ustalić wszystkich szczegółów dotyczących formowania się śpiewu pierwszych chrześcijan. Wiemy tylko, iż największy wpływ na pierwotny śpiew chrześcijański miały dwie tradycje: hebrajska i grecka.

Z tradycji hebrajskiej w pierwotnym śpiewie chrześcijańskim zastosowanie znalazły między innymi: wokalizacja wierszy (melizmatyka melodyczna) — zwana wokalizą, czyli ozdobne rozwinięcie zgłoski lub zwrotki tekstu oraz recytatywy wierszowane — czytanie Pisma Świętego na jednym tonie, praktykowane zarówno w synagogach jak i Kościele chrześcijańskim. Ponadto we wczesnochrześcijańskiej tradycji śpiewaczej przyjął się sposób wykonywania stu pięćdziesięciu psalmów, w których naród izraelski wysławiał Boga. Przypuszcza się, że do praktyki śpiewu wczesnochrześcijańskiego przeniknął również sposób śpiewania przez Izraelitów na dwa chóry tj. antyfonalnie.

Tradycja grecka wprowadziła do śpiewu chrześcijańskiego tzw. chromatykę — tj. kwiecistość budowy melodycznej. Podstawę tonalną muzyki chromatycznej stanowiły tetrachordy. Były to czterodźwięki, w których dwa skrajne dźwięki tworzyły interwał kwarty czystej tj. dwa i pół tonu. Na ich bazie wykształciła się tzw. gama diatoniczna jako najprostszy i najpopularniejszy układ dźwięków w Grecji. Został on uznany przez Kościół chrześcijański

za odpowiadający jego duchowi i potrzebom. Ukształtowane ze wspomnianych tetrachordów tonacje — dorycka, lidyjska, frygiska i miksolidyjska z ich pochodnymi dały początek w chrześcijańskiej tradycji tzw. oktoechosowi (cs. *osmogłasije*).

Okres wczesnego średniowiecza

Historia muzyki cerkiewnej rozpoczyna się w okresie wczesnego średniowiecza w Konstantynopolu, stolicy ówczesnego Cesarstwa Bizantyńskiego — dzisiejszym Istambule — który w owym czasie był centralnym punktem chrześcijaństwa prawosławnego — „Nowym Rzymem” Wschodu.

Muzyka bizantyńska jest średniowiecznym śpiewem sakralnym Kościołów chrześcijańskiego Wschodu. Tradycja muzyczna obejmująca świat języka greckiego rozwijała się w Bizancjum od czasu, gdy Konstantynopol stał się stolicą w 330 r., aż do jego upadku w 1453 r. Jej geneza jest bez wątpienia złożona. Muzyka bizantyńska wywodzi się z artystycznych i technicznych zdobyczy wieku klasycznego oraz z muzyki żydowskiej. Poszukiwała ona inspiracji w monofonicznej muzyce wokalne, która rozwijała się w miastach wczesnochrześcijańskich: Aleksandrii, Antiochii i Efezie. (m.in. św. Bazyl Wielki wprowadził w Antiochii sposób śpiewania na przemian przez dwa chóry — antyfonalnie.)

W okresie wczesnobizantyńskim używano głównie dwóch rodzajów śpiewu: jednochórowego — kiedy całe zgromadzenie śpiewało psalmy, hymny i pieśni duchowne od początku do końca oraz śpiewu responsorycznego, kiedy to śpiewak wykonywał pewną część pieśni, zaś chór powtarzał refren lub niektóre wezwania: amen, alleluja itd. Ojcowie Kościoła zwracali baczna uwagę, by śpiew liturgiczny był prosty, a zarazem poważny, przystępny i budujący wiernych. Miał on swoim oddziaływaniem pobudzać wiernych do cnót i pragnienia rzeczy niebiańskich. Spośród Ojców Kościoła, szczególnie zainteresowanych śpiewem, należy wymienić: św. Bazylego Wielkiego, św. Atanazego Wielkiego

i św. Jana Chryzostoma, którzy byli autorami wielu hymnów liturgicznych.

W V w. pojawiło się grono hymnografów, których twórczość weszła na zawsze do praktyki cerkiewnej — jako materiał tekstowy i muzyczny naszych ksiąg liturgicznych: *Oktoichu*, *Minei*, *Triodionu Postnego* i *Triodionu Paschalnego* oraz innych. Św. Anatol, patriarcha konstantynopolitański, jest uważany za autora wersetów (cs. *stichiry*) niedzielnych. Pieśni te, o charakterze poetyckim, znane są pod nazwą *Wersetów Anatola* (cs. *Anatolijewy Stichiry*).

Jednym z najbardziej utalentowanych twórców wschodniego śpiewu liturgicznego w pierwszej połowie VI w. był św. Roman Melodos — autor tzw. kondakionów. Kondakion (cs. *kondak*) — to samodzielny utwór poetycki, który w swej klasycznej formie zawierał kilkanaście zwrotek. Składał się on z trzech części: strofy głównej (gr. *kukulion*) — najobszerniejszej, ikosu (gr. *ikos*) — strofy drugiej co do wielkości oraz refrenu (gr. *efomion*) — części trzeciej, składającej się z jednego wiersza. Tematem tej formy śpiewu liturgicznego była treść danego święta. Św. Roman Melodos napisał kondakion na Boże Narodzenie pt. *Dziewica dzisiaj rodzi odwiecznego Syna* (cs. *Diawa dnies' presuszczestwiennago raždajet*).

Św. Roman Melodos jest ponadto autorem *Akatystu* (gr. *Akathistos*, cs. *Akafist*) — hymnu liturgicznego ku czci Bogarodzicy. Nazwa hymnu nawiązuje do pozycji, w jakiej jest śpiewany, a mianowicie — na stojąco. Hymn ów został skomponowany z okazji święta Zwiastowania i przypisywanemu wstawiennictwu Bogarodzicy w obronie Konstantynopola przed Awarami w 626 r. Składa się z dwunastu kondakionów i dwunastu ikosów. W tradycji bizantyńsko-słowiańskiej stanowi tzw. oficjum motywne ku czci Bogarodzicy.

Spośród hymnografów należy wspomnieć cesarza Justyniana (527–565), który jest autorem hymnu *Jednorodzony Synu...* (cs. *Jedinorodnyj Synie...*). Hymn ów wszedł do praktyki liturgicznej Kościoła prawosławnego i stanowi stałą część Liturgii św. Jana Chryzostoma i św. Bazylego Wielkiego. Ponadto cesarz Justynian wprowadził do użytku liturgicznego hymn *My, którzy mistycznie przedstawiamy cherubinów...* (cs. *Iże chieruwimy tajno obrazujuszcze...*).

Wielki wkład w dzieło tworzenia hymnów i pieśni liturgicznych wnieśli również: św. Grzegorz Pizydyjski, św. Grzegorz Dialogos oraz św. Sofroniusz Jerozolimski — twórca wersetów i całego szeregu kanonów.

Średniowiecze

Uformowanie się podstawowych form wschodniego śpiewu liturgicznego przypada na VII-VIII w. W tym bowiem czasie działali i tworzyli wybitni hymnografowie: św. Andrzej z Krety, św. Kosmas z Majumy oraz św. Jan z Damaszku. Ten ostatni zebrał i usystematyzował całość ówczesnych śpiewów liturgicznych, wzbogacając je własnymi utworami. W ten sposób powstała jedna z najbardziej podstawowych ksiąg liturgicznych zwana Oktoichem.

Św. Andrzej z Krety był prekursorem nowego rodzaju bizantyńskich pieśni cerkiewnych zwanych kanonami. Najbardziej znanym utworem św. Andrzeja jest *Wielki Kanon* składający się z dwustu pięćdziesięciu troparionów tworzących dziewięć pieśni — ód, z których każda posiada własny rytm i melodię. Ten obszerny i bardzo głęboki w treści utwór Kościół prawosławny ustanowił śpiewać i czytać przez pierwsze cztery dni pierwszego tygodnia Wielkiego Postu oraz w czwartek na jutrzni piątego tygodnia.

Św. Kosmas z Majumy był jednym z najpłodniejszych hymnografów żyjących na przełomie VII/VIII w. Znany jest przede wszystkim jako autor kanonów na dwanaście wielkich świąt (cs. *prazdniki*). Tworzył on też mniejsze formy śpiewu liturgicznego. Poza wersetami (cs. *stichiry*) i troparionami stworzył również formy liturgiczne, w czasie śpiewania których wierni mogą siedzieć — *siedlany* (gr. *kathismy*, cs. *siedalny*)

Wielką zasługą św. Jana z Damaszku jest zebranie i usystematyzowanie oraz praktyczne zastosowanie systemu ośmiotrybowego, czyli oktoechosy (cs. *osmogłasije*) w nabożeństwach. Według tradycji Kościoła prawosławnego każdej niedzieli z następującym po niej tygodniem powinno się korzystać tylko z jednego trybu — tonacji. Ponieważ tych trybów — tonacji było osiem, przeto w niedzielę

dziewiątą wracano znów do tonacji pierwszej. W ten sposób utworzyło się koło ośmiotrybowe lub ośmiotonacyjne. Każdy ton (cs. *glas*) posiada swój odmienny tekst i obejmuje jedynie części zmienne nabożeństw: wersety (cs. *stichiry*), tropariony, kanony, prokimeny, alleluariony itd. Św. Jan z Damaszku jest również autorem całego szeregu kanonów oraz dogmatyków (cs. *Bogorodiczny*). W pieśniach tych wyjaśnione są dogmaty wiary o połączeniu dwóch natur Boskiej i ludzkiej w Osobie Bogoczłowieka i dogmat o Najświętszej Bogarodzicy. Wszystkie wymienione śpiewy zawarte w manuskryptach opatrzone były systemem notacji muzycznej.

Lista twórców, których hymny włączono do praktyki cerkiewnej zawiera także imiona czterech kobiet — hymnografek. Jedną z nich, której utwory są śpiewane w czasie Wielkiego Tygodnia jest Kasja (zwana również jako Kassiane), działająca w IX w. Inne kobiety — mniszki pozostawały w cieniu Kasji i na ogół rzadziej o nich mówiono.

Upadek Cesarstwa Bizantyńskiego

Okres późnego Bizancjum rozpoczyna ostatni okres twórczej działalności dla potrzeb Kościoła Bizantyńskiego. W tym czasie tworzone bardziej wyrafinowane oprawy muzyczne do tradycyjnych tekstów liturgicznych albo rozbudowywano styl pierwotnej muzyki cerkiewnej. Było to dziełem „mistrzów” tzw. *maistores*, spośród których najsłynniejszy był św. Jan Kukuzeles (ok. 1300 r.), porównywany w bizantyńskich pismach do samego św. Jana z Damaszku i uważany za nowatora śpiewu cerkiewnego. Pomnażanie nowych opracowań muzycznych i dopracowywanie starych trwało przez stulecia po upadku Konstantynopola aż do końca XVIII w. Pierwotny repertuar muzyczny średniowiecznych manuskryptów został w znacznym stopniu zastąpiony późniejszymi kompozycjami, a podstawowy system oktoechosy doczekał się gruntownej modyfikacji.

W opisanych formach śpiewu liturgicznego występuje zasada ortodoksji tzn. obowiązywania śpiewu zgodnego z prawosławną

wiarą i nauczaniem. Niezależnie od tego, czy w sposób jawny czy ukryty, teologia stanowi istotny element bizantyńskich hymnów. Hymnografowie — lepiej i bardziej bezpośrednio niż uczeni teologowie — przekazywali pokoleniom prawosławnych wiernych ducha i teologiczne podstawy ich wiary.

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

ŚPIEW LITURGICZNY W KOŚCIELE PRAWOSŁAWNYM W POLSCE

Włodzimierz Wołosiuk

Muzyka cerkiewna pojawiła się w Polsce wraz z obecnością chrześcijaństwa wschodniego. W swym rozwoju historycznym korzystała z różnych źródeł, co było wynikiem złożonych dziejów Kościoła prawosławnego w Polsce. Pozostawała ona pod wpływem tradycji bizantyńsko-bałkańskiej, ruskiej i polskiej o charakterze łacińskim.

W Kościele prawosławnym można wyróżnić dwa rodzaje śpiewu liturgicznego: śpiew monodyczny, czyli jednogłosowy — stosowany od XI do XVII w., oraz śpiew polifoniczny, czyli wielogłosowy — stosowany od XVII w. Obydwa rodzaje śpiewu rozwijały się także w praktyce liturgicznej Kościoła prawosławnego na terenach wchodzących w skład państwa polskiego.

1. Rozwój śpiewu monodycznego

Początki chrześcijaństwa wschodniego na ziemiach Polski sięgają okresu misji świętych braci Cyryla i Metodego w IX w. Znane są ślady tej misji w Polsce, a nawet istnienia metropolii słowiańskiej w Krakowie. Jak pisał ks. Jerzy Klinger „Polskie chrześcijaństwo ma znacznie bogatsze źródła niż jedna tradycja kulturalno-kościelna, jaką stanowił obrządek łaciński. Przemilczanie istnienia tego drugiego, a może i trzeciego źródła, którym był obrządek metodiański lub nawet obrządek bizantyński, w swej czystej postaci również

sporadycznie występujący na naszych ziemiach, bynajmniej nie przyczyniło się do wzbogacenia kultury polskiej, lecz raczej do jej zubożenia”.

W średniowiecznej Polsce współistniały więc dwa obrządki chrześcijańskie: słowiański i łaciński. Każdy z nich posiadał własną liturgię, która z kolei oparta była na charakterystycznych śpiewach liturgicznych. Wiadomości o słowiańskim śpiewie liturgicznym w Polsce są bardzo ubogie; obrządek łaciński zacierał ślady kultury słowiańskiej. Prawdopodobnie doszło wtedy do niszczenia ksiąg liturgicznych, pisanych cyrylicą, wśród których były zapewne księgi opatrzone znakami muzycznymi, co oznacza, że z nich śpiewano.

Rozwój śpiewu cerkiewnego na terenach dzisiejszej wschodniej Polski — nad Narwią, Bugiem, Wieprzem, Sanem oraz na Podkarpaciu, wiązał się z przynależnością tych ziem do Rusi Kijowskiej. Przyjęcie chrześcijaństwa z Konstantynopola przez św. księcia Włodzimierza w 988 r. zapoczątkowało działalność Kościoła prawosławnego na Rusi Kijowskiej, która była jednym z największych państw Europy. Wraz z chrześcijaństwem dotarł tu pełny cykl greckiego modelu melodycznego (cs. *raspiew*) oraz uformowane cykle nabożeństw z kalendarzem świąt, obrzędami oraz gotowymi tekstami liturgicznymi. Nie ulega wątpliwości, iż w początkowym okresie na tamtych terenach korzystano ze śpiewu liturgicznego narodów, od których przyjęto chrześcijaństwo, a więc Greków i Bułgarów, którzy byli jedynymi doświadczonymi wykonawcami śpiewu liturgicznego. Wybitny znawca muzyki cerkiewnej na Rusi, ks. Wasilij Mietałłow, stwierdzał: „Gdy Słowianie wschodni przyjęli chrzest z Grecji, przyjechali do nich wraz z klerem śpiewacy — Grecy. Śpiewacy ci przywieźli ze sobą gotowe wzory muzyczne, które przyjęli Słowianie”.

Tak więc pierwotnym śpiewem liturgicznym był na tych terenach z całą pewnością śpiew grecko-bizantyński z charakterystycznymi sposobami wykonawczymi oraz zapisem nutowym. Do tych gotowych wzorów możemy zaliczyć recytacje tekstów liturgicznych, sposób śpiewania psalmów, hymnów oraz pieśni religijnych. Jednakże najcenniejszym nabytkiem Słowian było przejęcie od Greków

systemu oktoechosy — ośmiu tonów (cs. *glaszy*), ułożonych przez św. Jana z Damaszku.

Oficjalnie przyjęcie chrześcijaństwa od Greków nie wstrzymało wpływów południowo-słowiańskich. Przeciwnie — Słowianie bałkańscy stali się oficjalnymi nauczycielami śpiewu cerkiewnego na Rusi. Po przyjęciu chrztu przez księcia Włodzimierza w Korsuniu (Chersonesie), patriarcha konstantynopoliński przysłał do Kijowa bułgarskiego metropolitę Michała, czterech biskupów i śpiewaków, z których wielu to Słowianie. Bułgarscy śpiewacy cerkiewni byli jak na owe czasy dobrze wykształceni. Już w latach 886–889 istniała w Ochrydzie szkoła z klasą śpiewu cerkiewnego. Założył ją św. Klemens Ochrydzki — uczestnik wyprawy Cyryla i Metodego na Morawy. W tej szkole bułgarscy mistrzowie przystosowywali śpiew bizantyński do języka staro-cerkiewno-słowiańskiego. Św. Klemens wprowadził program nauczania muzyki i śpiewu cerkiewnego na wzór Wyższej Szkoły w Konstantynopolu. Uczniowie zdobywali tam wiedzę z dziedziny teorii muzyki, ćwiczyli sposoby prowadzenia zespołów śpiewaczych oraz studiowali strukturę nabożeństw cerkiewnych. Szkoła ochrydzka miała duże znaczenie w formowaniu się śpiewu liturgicznego na Rusi. Absolwenci tej szkoły w skutek wojny grecko-bułgarskiej znaleźli schronienie u książąt ruskich i przekazywali swoje śpiewacze doświadczenia nowo powstałemu Kościołowi wschodnich Słowian. Był to pierwszy wpływ bałkański na kształtowanie się śpiewu liturgicznego na Rusi.

Najważniejszym ośrodkiem kulturalnym na Rusi, w tym także centrum rozwoju muzyki cerkiewnej był Kijów. Działała tam od 1051 r. szkoła śpiewaków i dyrygentów cerkiewnych. Nauczanie śpiewu liturgicznego rozpowszechniało się z Kijowa na teren całego państwa, w tym także na jego zachodnie peryferie — Pobuże i Podkarpacie, gdzie ważnym ośrodkiem był Przemyśl. Misjonarze kijowscy oprócz głoszenia Ewangelii organizowali życie liturgiczne, a więc nauczali także śpiewu cerkiewnego i zakładali chóry.

Począwszy od XII w. zaczęły kształtować się miejscowe śpiewy liturgiczne, nieco odmienne od wzorów greckich i bułgarskich, co

znalazło swój wyraz w praktyce Monasteru Kijowsko-Pieczerskiego. Pierwszymi kompozytorami i twórcami rodzimego śpiewu liturgicznego byli: mnich Stefan (późniejszy biskup włodzimiersko-wołyński), twórca najstarszego zabytku hymnograficznego „Służba Boża ku czci św. Borysa i św. Gleba”, oraz mnich Grzegorz z Monasteru Kijowsko-Pieczerskiego. Stefan był uczniem przybyłych na Ruś w 1053 r. greckich mistrzów śpiewu. Warto również wspomnieć takie postacie jak Dymitr z Przemyśla czy też działający tam w XIII w. Mitus i Bojan.

Punktem zwrotnym w powstawaniu miejscowych odmian śpiewu były przekłady tekstów liturgicznych na język staro-cerkiewno-słowiański, z przesunięciem akcentów. To spowodowało zmiany faz melodycznych i pewne uniezależnienie się od prawzorów melodii grecko-bizantyńskich. Następował wtedy systematyczny rozwój nowych melodii, które wypierały z użytku stare śpiewy liturgiczne. Z tego okresu nie zachowała się żadna praca teoretyczna traktująca o śpiewie, ani też nie znamy nazwisk teoretyków zajmujących się tą tematyką. Spowodowane to było głównie najazdem Tatarów na Ruś (1240 r.) oraz związanymi z tym spustoszeniami.

W nielicznych dostępnych materiałach zachowały się niektóre określenia, odnoszące się do wykonawców śpiewu, np. zespół śpiewaków (cs. *piewcy*) nazywany był chórem (cs. *lik*). Obecni w świątyniach wierni aktywnie uczestniczyli w nabożeństwach. Był to jednak udział ograniczony, gdyż lud śpiewał tylko finalne części tekstu recytowanego przez psalmistę lub odpowiadał na aklamacje duchownego. Pierwsze chóry z XIII w. składały się z kleru niższego rzędu. Klerycy, obowiązkowo ubrani w krótkie białe szaty, śpiewali z ambony. Osobą odpowiedzialną za śpiew był tzw. *domestyk* — pierwszy śpiewak i dyrygent chóru. *Kanonarcha* natomiast dbał o prawidłowe wykonanie zleceń *ustawu* cerkiewnego oraz kierował zastosowaniem odpowiednich melodii, przeznaczonych do śpiewanych tekstów liturgicznych.

Chóry jako zorganizowane grupy śpiewacze istniały tylko przy świątyniach katedralnych, takich jak: sobór Sofijski w Kijowie, we Włodzimierzu Wołyńskim, Chełmie, Przemyślu, Turowie, Witebsku

i Połocku. Chóry te były liczebnie niewielkie, ale skupiały śpiewaków przygotowanych (wykwalifikowanych) i stanowiły zespoły na dość wysokim poziomie i o wyrównanym brzmieniu. Istniały również chóry monasterskie, w których śpiewali mnisi. Chóry te, podobnie jak katedralne, zajmowały miejsca w świątyniach na *klirosach*, z prawej i z lewej strony. W większości świątyń rolę chóru spełniał lud. Melodie wykonywane przez wiernych, często różniły się znacznie od prawzorów, przyjmując miejscowy wariant. W ten sposób powstawało szereg odmian melodii (cs. *napiew*) charakterystycznych dla poszczególnych regionów czy nawet parafii. Proces tworzenia się *napiewów* nie był łatwy, ale sprzyjały mu okoliczności historyczne. Ważnym wydarzeniem, które pozwoliło na niezależny od obcych wpływów rozwój śpiewu, było utworzenie w XIV w. metropolii w Haliczu, gdzie później ukształtowała się regionalna tradycja śpiewu — *Halickij raspiew* — promieniująca m.in. na Podkarpacie.

W XIV w. w skład Królestwa Polskiego weszły ziemie halicka i chełmska. Z kolei w 1386 r. w wyniku unii polsko-litewskiej w państwie polsko-litewskim znalazły się rozległe tereny, zamieszkałe przez wyznawców prawosławia; były to m.in.: Wołyń, Polesie, Podlasie, Ruś Czarna, Litwa i Białoruś, wchodzące w skład Wielkiego Księstwa Litewskiego. Istniało tam wiele ważnych ośrodków śpiewu liturgicznego zarówno przy metropolii, przy katedrach biskupich, jak i w monasterach. Staraniem króla Kazimierza Wielkiego na stanowisko metropolity kijowskiego z siedzibą w Nowogródku został powołany wybitny znawca śpiewu cerkiewnego — Bułgar Grzegorz Camblak. Przeniósł on w granice Wielkiego Księstwa Litewskiego śpiew bułgarski, który wszedł do praktyki liturgicznej Kościoła prawosławnego na tych ziemiach. Grzegorz Camblak był wybitnym kompozytorem cerkiewnym i jest wielce prawdopodobne, że to on właśnie skomponował cały szereg bułgarskich melodii cerkiewnych, zawartych w irmologionach (cs. *irmologij*). W XV w. istniały dość regularne kontakty Kościoła prawosławnego w państwie polsko-litewskim z Bałkanami. Przybywali tu często biskupi wraz ze swymi diakonami i śpiewakami na uroczystości cerkiewne, zachwycając miejscowych wyznawców pięknem melodii. Bułgarskie

melodie szybko przyjęły się na miejscowym gruncie i były pielęgnowane przez rodzime chóry cerkiewne. Był to okres drugiego wpływu bałkańskiego na śpiew liturgiczny na Rusi.

Od 1453 r., czyli od zajęcia Konstantynopola przez Turków, związki z Bizancjum zaczęły się powoli rozluźniać. Nastąpił zarazem wzrost wpływów zachodnich na prawosławnych w państwie polsko-litewskim. Przyczyniło się do tego także otwarcie przez króla Kazimierza Jagiellończyka granic i sprzyjanie kształceniu młodzieży za granicą (1481 r.). Znaną postacią z tego okresu, która wpłynęła na rozwój rodzimego śpiewu liturgicznego, był działający w północnych rejonach Wielkiego Księstwa Litewskiego śpiewak cerkiewny — diak Sieńko, rodem ze Smoleńska.

Wpływy kultury zachodniej nie wszędzie jednak dominowały. Śpiew liturgiczny północnych krańców państwa polsko-litewskiego pozostawał pod wpływem Pskowa i Nowogrodu, zaś w południowych i środkowo-wschodnich terenach znaczącą rolę odgrywały takie ośrodki jak Przemyśl i Lwów. Szczególnie te ostatnie kultywowały śpiewy greckie i serbskie. Jak wiemy na podstawie źródeł historycznych, w 1558 r. na zaproszenie mołdawskiego rządcy Aleksandra bractwo przemyskie wysłało czterech młodych diaków dla opanowania greckich i serbskich śpiewów oraz notacji. Po powrocie śpiewacy cerkiewni rozpowszechniali nieznane dotychczas śpiewy na miejscowym gruncie. Śpiewy greckie przenikały także za pośrednictwem mnichów przebywających na Świętej Górze Athos.

Jednak śpiew liturgiczny powoli wyzwalał się spod wpływów greckich. Powstały nowe (choć podobne) rodzaje śpiewu liturgicznego, w których zaznaczał się wpływ Zachodu. Na przestrzeni pierwszego okresu, obejmującego X–XVI w., używano w praktyce cerkiewnej kilku systemów melodycznych (cs. *raspiew*). Były to śpiewy: kondakarny i neumatyczny oraz mniej popularne kijowski, grecki i bułgarski, a także rodzime odmiany regionalne — śpiewy: halicki, chełmski i supraski.

Śpiew kondakarny

Śpiew kondakarny — to śpiew wybitnie bizantyński, o charakterze bardzo uroczystym i wirtuozowskim. Ze względu na stopień trudności wykonawcą śpiewu mogły być zespoły śpiewacze, które istniały wówczas przy biskupstwach i dworach książęcych. W doskonałych warunkach akustycznych był on także kultywowany w Soborze Sofijskim w Kijowie.

W śpiewie kondakarnym sposób śpiewania — od podania dźwięków poprzez intonację i artykulację — był podporządkowany tradycji bizantyńskiej. Śpiew kondakarny notowany był za pomocą charakterystycznych dwurzędowych znaków, które do czasów obecnych nie zostały do końca rozszyfrowane.

Ryc. 1. Notacja śpiewu kondakarnego

Fragmety przewidziane do wykonania przez jednego śpiewaka nazywały się *psaltika*, natomiast dla grupy śpiewaków *asmatika*. Tak więc wykonanie tego rodzaju śpiewu mogło być solowe i zespołowe. Technika wykonawstwa wokalnego przekazywana była przez mistrzów śpiewu metodą tradycji ustnej. Cecha szczególna śpiewu kondakarnego to frazy melodyczne (cs. *popiewki*), polegające na dodawaniu szeregu dźwięków na jednej sylabie lub zastosowaniu muzycznych wariacji bez tekstu. Charakterystyczne dla tego rodzaju śpiewu było równoczesne występowanie w tekstach słownictwa starosłowiańskiego i greckiego. Istnieje kilka zabytków notowanych metodą kondakarną. Do najważniejszych z nich należą m.in. *Błagowieszczenskij Kondakar* i *Ławrskij Kondakar* pochodzące z XII w. oraz *Uspienskij Kondakar* i *Synodalnyj Kondakar* z XIII w.

Według przypuszczeń Guy'a Pichury, kilka z jedenastu zachowanych zabytków notacji kondakarnej pochodzi z terenów późniejszego państwa polsko-litewskiego. Istnieje duże prawdopodobieństwo, że ten rodzaj śpiewu liturgicznego był kultywowany co najmniej w kilku ośrodkach. Śpiew kondakarny używany był w cerkwiach do końca XIV w.

Śpiew neumatyczny

Jednym z najstarszych systemów wschodniego śpiewu liturgicznego był śpiew neumatyczny (cs. *znamiennyj raspiew*). Spośród wielu poglądów na temat jego pochodzenia najbardziej wiarygodnym wydaje się być twierdzenie Mikołaja Uspienskiego, który uważa, iż śpiew ten został zapożyczony z Bizancjum i ukształtował się jako niezależny rodzaj śpiewu, w oparciu o narodowy język muzyczny. Był to śpiew typowo recytatywny. O jego przebiegu decydowały akcenty wyrazów i zdań. Jak uważał Igor Bełza: „Głównym kierunkiem rozwoju *znamiennoho raspiewa* jest od niepamiętnych czasów dążenie do skomplikowania i wzbogacenia śpiewu kosztem zmniejszenia jego recytatywności”.

Podstawę tonalną śpiewu neumatycznego stanowił przejęty z muzyki bizantyńskiej system ośmiu skal modalnych (cs. *osmogłasije*). Posiadał on melodie dla wszystkich śpiewanych części nabożeństw: troparionów, wersetów, kondakionów, kanonów, prokimenów. Ze stosunkowo prostych form początkowego okresu wytworzyły się dość złożone frazy melodyczne (cs. *głasowyje popiewki*), które w czasie trwania śpiewanego tekstu periodycznie powtarzały się lub nieznacznie się zmieniały. Powstał też skomplikowany system tzw. „fit” (Φ), tj. ozdobników melodyjnych — melizmatów lub ornamentalnych fraz, które obejmowały nie jeden dźwięk, lecz mniej lub więcej rozwinięty motyw, stosowany w miejscu największego rozwinięcia melodii. W ten oto sposób zaczęły powstawać wariacje neumatycznych melodii, którym nadano nazwę „wielki śpiew neumatyczny” (cs. *bolszoi znamiennyj raspiew*) oraz mniej rozbudowany „mały śpiew neumatyczny” (cs. *małyj znamiennyj raspiew*), wykonywany w mniejsze święta i dni powszednie.

Śpiew neumatyczny notowany był przy pomocy bezlinijnych znaków, zwanych neumami, które służyły do zapisu melodii zawartych w księgach liturgicznych. Była to grupa dwunastu znaków akcentowanych zwanych notacją ekfonetyczną. Na bazie tych znaków rozwinęła się oryginalna notacja cerkiewno-słowiańska, zwana systemem „kriuków”. Zapamiętanie neumów było sprawą niezwykle trudną, toteż mistrzowie śpiewu (cs. *raspiewszczyki*)

wprowadzili do użytku litery pomocnicze w objaśnianiu tych znaków (cs. *kiinowarnyje pomiety*). Były to litery alfabetu cerkiewno-słowiańskiego, pisane cynobrem po lewej stronie neumów, które weszły do powszechnej praktyki. Ich autorem był Iwan Szajdurow.

Ryc. 2. Notacja śpiewu neumatycznego

Są trzy rodzaje neumów:

- wskazujące (cs. *ukazatielnyje*) — określały wartość tonalną dźwięku;
- wartościujące (cs. *stiepiennyje*) — określały wartość dźwięku;
- ośmiogłosowe (cs. *osmogłasnyje*) — określały ton (cs. *głas*).

Unowocześnienie notacji postępowało w kierunku systemu liniowego, który wyparł notację neumatyczną. Unowocześnienia wymagał również tekst liturgiczny, zawarty w księgach śpiewanych. Po okresie „starej mowy prawdziwej” (cs. *staroje istinnoreczije*), w którym śpiewano jery (znaki twarde i miękkie), przyszedł okres „chomonii”, polegający na zamianie jerów przez samogłoski, w wyniku czego powstała deformacja sensu tekstu liturgicznego. Chomonია polegała ponadto na tym, iż poza wspomnianymi zgłoskami wtrącano nieraz obszerne frazy melodyczne, przez co śpiewany tekst był mało zrozumiały.

Historię rozwoju śpiewu liturgicznego na terenie państwa polsko-litewskiego można by określić jednoznacznie jako proces formowania się własnych modeli melodycznych na bazie śpiewu neumatycznego, który w okresie tym doszedł do największego rozkwitu. Opracowanie melodii tego śpiewu przez miejscowych śpiewaków oddaliło go od pierwotnych greckich i słowiańskich form. Dało to początek nowym cyklom melodycznym zarówno na południu państwa — we Lwowie i Przemyślu, jak i na północy — w Supraślu. Stary śpiew neumatyczny, przetworzony został w nowy, bardziej zachodni, który Guy Pichura nazywa „kijowsko-litewskim”. W praktyce cerkiewnej był to proces formowania się miejscowych odmian neumatycznego oktoechosy, w wyniku czego powstały śpiewy halickie, chełmskie i supraskie.

Śpiew kijowski

Śpiew kijowski jest ukraińskim wariantem wschodniosłowiańskiego śpiewu neumatycznego. Melodie niektórych trybów (cs. *głasy*) śpiewu kijowskiego są podobne do świeckich pieśni ukraińskich, zwanych *dumami*. Śpiew kijowski należy do kanonicznego rodzaju śpiewu liturgicznego i jest podporządkowany systemowi oktoechosy. Traktowany jest również jako odmiana śpiewu neumatycznego (cs. *znamiennyj raspiew*), którego korzeni John Gardner doszukuje się w rękopisach „kriukowych” XII–XIV w.

W śpiewie kijowskim wyróżnić można śpiew wielki i śpiew mały. Śpiew wielki stosowany był podczas nabożeństw świątecznych, zaś śpiew mały służył do wykonywania tekstów liturgicznych w dni powszednie. Powstały również tzw. paralelizmy śpiewu kijowskiego i neumatycznego. Melodie śpiewu kijowskiego mieszały się z melodiami śpiewu neumatycznego, szczególnie wówczas, gdy melodie neumatyczne były przetransponowane na pięciolinie.

W melodiach cerkiewnych śpiewu kijowskiego wyróżniamy szereg melodycznych zdań w jednakowej tonacji. Występuje w nich również środkowa część recytatywna, zwykle oparta na dźwięku o tej samej wysokości oraz charakterystyczne zakończenie w formie kadencji. Śpiew kijowski osiągnął w XVIII i XIX w. przewagę nad neumatycznym pod względem zastosowania w nabożeństwach cerkiewnych, ale nie prześcignął go w bogactwie brzmienia i różnorodności melodii.

Śpiew grecki

Śpiew grecki ukształtował się na Rusi południowo-zachodniej i zalicza się do śpiewów kanonicznych. Jest on niepełny, gdyż nie posiada wszystkich ośmiu melodii. Poza nazwą ma niewiele wspólnego z autentycznym śpiewem greckim; jest bardziej słowiański niż grecki. Powstał najprawdopodobniej w wyniku bezpośrednich i częstych kontaktów prawosławnych chrześcijan z terenu państwa

polsko-litewskiego ze Świętą Górą Athos. Ten system melodyczny zwany jest niekiedy „przekładem Melecjusza” (cs. *Mieletiew pierewod*).

Był on zapisywany w formie neum, a następnie przeniesiony na pięciolinię kwadratowymi nutami przez kijowskich mistrzów śpiewu. Melodie śpiewu greckiego były oparte na innych interwałach niż śpiew w Grecji. Zapisujący nie byli w stanie uchwycić niuansów charakterystycznych dla śpiewu bizantyńskiego i w znacznym stopniu go zrutenizowali. Do zabytków śpiewu greckiego zaliczyć można dwa irmologiony z 1652 r. W XVII w. śpiew grecki został importowany do Rosji.

Śpiew bułgarski

Pochodzenie śpiewu bułgarskiego dokładnie nie jest znane. Podlega on niepełnemu systemowi oktoechosy. Zapisany został w formie nut kwadratowych, umieszczonych na pięciolinii. Śpiew bułgarski różni się w sposób zasadniczy od melodii używanych obecnie w Bułgarii. Cechą charakterystyczną tego śpiewu jest jego regularny rytm i symetryczny podział na takty, co wskazuje na wpływ muzyki zachodnioeuropejskiej. Ponadto zachowuje on wszystkie cechy słowiańskiego śpiewu liturgicznego. W praktyce liturgicznej Kościoła prawosławnego w Polsce śpiew bułgarski zajmuje dość ważne miejsce, szczególnie w okresie Wielkiego Postu. W irmologionach z południowo-zachodniej Rusi śpiew ten występuje jako niedzielny — wielki i codzienny — mały.

Spośród wyżej przytoczonych śpiewów jednogłosowych — monodycznych — jedynie śpiew neumatyczny i kijowski posiadają melodie wszystkich typów pieśni liturgicznych cyklu dobowego, tygodniowego i rocznego. Greckie oraz bułgarskie melodie używane są tylko dla określonych typów pieśni. Każdy z tych śpiewów posiadał dwie formy: wielką i małą. Mała forma była recytatywnym uproszczonym odbiciem wielkiej. Wszystkie omówione powyżej śpiewy charakteryzują się prostotą, dostojeństwem, żarliwością uczucia, przy jednoczesnym braku czczego sentymentalizmu, co pozostaje w całkowitej zgodności z wymogami przepisów

prawa cerkiewnego (cs. *ustaw*). Melodie tych śpiewów nigdy nie usiłowały dominować nad tekstem, przeciwnie, dążyły do jego wysublimowania i komunikatywności, co jest ich najistotniejszą cechą.

W okresie śpiewu monodycznego kształtowały się poszczególne modele melodyczne, które brały swój początek od śpiewów: neumatycznego, kijowskiego, greckiego i po części bułgarskiego. Do tych modeli melodycznych możemy zaliczyć w pierwszym rzędzie śpiew halicki i supraski. Większość z nich nie przedstawia sobą niezależnych systemów muzycznych. Ich melodie są uproszczeniem — zmianą dotychczas powstałych lub splotem omówionych śpiewów. Skarbnica śpiewu liturgicznego Kościoła prawosławnego wzbogaciła się jeszcze o inne melodie, których nazwy pochodziły często od nazwy regionu (np. śpiew halicki), miast (np. śpiew chełmski) czy monasterów (np. śpiew supraski).

2. Rozwój śpiewu polifonicznego

Początki wielogłosowości w śpiewie liturgicznym Kościoła prawosławnego sięgają XIII w. Na zachodzie Europy istniała już w tym czasie wielogłosowość — *organum*, praktykowana przez paryską szkołę Notre-Dame. Według Johna Gardnera, Słowianie Wschodni mieli kontakty ze szkołą Notre-Dame, nie można więc wykluczyć jej wpływu na formowanie się początków wielogłosowości cerkiewnej. Wybitny muzykolog Borys Kudryk poszedł dalej, wysuwa mianowicie hipotezę, iż już w XV w. były początki wielogłosowości w postaci praktykowania tzw. głosu wtórującego.

Niemalży wpływ na formowanie się wielogłosowości miała *ars nova*, przywieziona na zachodnie obszary państwa polsko-litewskiego przez studentów i śpiewaków, zwanych „rybałtami”. Sztuka ta zyskała wielką popularność na dworach książęcych i zaczęła przenikać do śpiewu liturgicznego w cerkwiach katedralnych, a także do szkół, gdzie nauczano śpiewu. W XIV i XV w. śpiewano już na dwa, trzy lub cztery głosy w cerkwiach Wilna i Krakowa.

Pierwszą formą wielogłosowości cerkiewnej w państwie polsko-litewskim, praktykowaną szczególnie na Ukrainie, był tzw. śpiew liniowy (cs. *stocznoje pienije*), który polegał na tym, że melodię podstawową śpiewał głos środkowy — drugi tenor lub baryton, zaś pozostałe głosy były akompaniamentem.

W śpiewie liniowym *cantus firmus* znajdował się w głosie środkowym i przybierał nazwę „droga” (cs. *put'*), a pozostałe głosy towarzyszyły mu na zasadzie kontrapunktu. Wykonawców *cantus firmus* nazywano „prowadzącymi” (cs. *putniki*). Głos umieszczony nad melodią zasadniczą oznaczony był jako „górnny” (cs. *wierch*), zaś wykonawców jego nazywano „wierchnikami”. Trzeci głos oznaczony był jako „dolny” (cs. *niz*), zaś wykonawcy określani „niznikami”. Praktykowany był również czterogłosowy rodzaj śpiewu liniowego.

Pod wpływem nowości muzycznych napływających z Zachodu w dziedzinie pisma nutowego śpiew liniowy został przełożony na nowoczesną notację, używaną wówczas w Polsce. Melodie tego śpiewu podporządkowane są systemowi ośmiu klas modalnych (cs. *głasy*). Pod względem harmonicznym śpiew liniowy — jak pokazały transkrypcje na nowoczesny zapis — nawiązuje do zachodniej *ars antiqua* z XIII w.

Ryc. 3. Partytura śpiewu liniowego

Ruch głosów w większości jest rozbieżny i podobnie jak w zachodnim *discantus*, spotykamy również równoległe interwały, a także części unisonu. Pod względem rytmicznym dwa, a nawet trzy głosy były podporządkowane głosowi środkowemu, zwanemu „drogą” (cs. *put'*). Nie wiadomo w jakim stopniu ten rodzaj śpiewu był kultywowany na terenach państwa polsko-litewskiego. Według przypuszczeń Borysa Kudryka jego formy były tu praktykowane.

Głównym ośrodkiem, który w największym stopniu przyczynił się do rozwoju śpiewu liturgicznego na tych terenach, a także jego notacji, był bez wątpienia Monaster Zwiastowania Najświętszej Maryi Panny w Supraślu. Założony przez mnichów przybyłych z Ławry Kijowsko-Pieczerskiej w 1498 r., a odnowiony przez

Aleksandra Chodkiewicza w 1509 r., był ośrodkiem, gdzie zapisane zostały całe cykle śpiewów liturgicznych: dobowy, tygodniowy i roczny. Najstarszym zabytkiem prawosławnego śpiewu liturgicznego jest *Irmologion Supraski* z 1601 r., przetransportowany z notacji bizantyńskiej na pięciolinie. Autorem rękopisu był Bogdan Onisimowicz z Pińska, który dokonał tego dzieła z mistrzowską znajomością, rozwijającej się tu, notacji kijowskiej. *Irmologion Supraski* jest jednym z najwcześniejszych przykładów używania nowoczesnego zapisu nutowego dla potrzeb śpiewu cerkiewnego. Znajdują się w nim ośmiotrybowe melodie nabożeństw: Wieczerni, Jutrzni (wersety, tropariony, irmosy itp.) oraz nabożeństw *Triodionu Postnego* i *Triodionu Paschalnego*, a także śpiewów świątecznych z *Minei*. Przetranponowanie melodii zawartych w *Irmologionie Supraskim* na pięciolinie, świadczy o tym, iż w tym prawosławnym monasterze dojrzała wówczas świadomość potrzeby wprowadzenia do praktyki liturgicznej nowego zapisu nutowego. Oprócz *Irmologionu Supraskiego* wymienić należy również *Irmologion Przemyski*, *Irmologion Pobużański* i *Irmologion Leżański*.

Ryc. 4. Zapisy nutowe (kijowski — z lewej, łański — z prawej)

W drugiej połowie XVII w. zaczęły się ścierać dwa światy muzyczne: prawosławny ze swoją monodią oraz katolicki z wielogłosowym śpiewem i muzyką instrumentalną. Nowe idee muzyczne ze szkoły niderlandzkiej, której czołowym przedstawicielem był Josquin des Pres, zaczęły przenikać na tereny Polski, co przejawiało się m.in. w twórczości Mikołaja z Radomia czy w stworzeniu centrum kościelnej muzyki, tzw. Kapeli Rorantystów (1545 r.). Powstało wówczas w Rzeczypospolitej kilka szkół, w których uczono wielogłosowej sztuki wokalne, m.in. Kolegium Jezuickie w Wilnie (1569 r.) oraz Kolegium Jezuickie w Połocku (1581 r.). Bogato brzmiące utwory polifoniczne zaczęły przenikać do nabożeństw i stały się bardzo popularne w kościołach katolickich, a słyszane przez prawosławnych, były przez nich przyswajane. Nabożeństwa katolickie w owych czasach były bardzo rozbudowane w dziedzinie śpiewu i muzyki. Jaśniały one wielkim blaskiem i porywały siłą ekspresji.

W kościołach wykonywano również utwory włoskich, niemieckich i niderlandzkich kompozytorów renesansowych. Tak wspaniale odprawiane nabożeństwa w bardzo wielkim stopniu przyciągały „słabych synów prawosławia” do Kościoła katolickiego, a po podpisaniu unii brzeskiej w 1596 r. także do Kościoła unickiego.

Utrata równouprawnienia prawosławnych z katolikami i unitami zaczęła oddziaływać na poziom śpiewu liturgicznego w Polsce. Pojawił się swoisty rodzaj „samoobrony”, prowadzący do wyzwolenia Kościoła prawosławnego z konserwatyzmu. Był to swojego rodzaju ruch oświeceniowy. W imię ratowania odchodzących masowo od prawosławia ludzi należało jak najszybciej zeuropeizować śpiew liturgiczny w Polsce. Wprowadzono zatem na użytek cerkiewny wspomnianą już notację kijowską (taktową), a także podział na głosy: sopran, alt, tenor i bas z obowiązującymi dla pierwszych trzech głosów kluczami (C) oraz dla basu kluczem (F), co wpłynęło na zmianę składu zespołów chóralnych. Ten nowy rodzaj śpiewu wielogłosowego nazwano śpiewem polifonicznym (cs. *partesnoje pienije*), utrzymanym w stylu *a cappella*. Zofia Lissa twierdzi, że „O przyjęciu wielogłosowości przez Kościół prawosławny zdecydowała walka z Kościołem unickim [...]. W walce tej muzyka odgrywała potężną rolę jako środek propagandowy, toteż Cerkiew prawosławna musiała zrezygnować ze swoich archaicznych form i zreformować udział muzyki w swej liturgii na wzór bardziej postępowej, wielogłosowej”. Przejąwszy nowy styl i notację, śpiewacy cerkiewni przekładali nutowe księgi liturgiczne różnych cykli na nowy, o wiele łatwiejszy i dogodniejszy system. W ten sposób śpiewy: neumatyczny, kijowski, grecki i bułgarski stały się śpiewami czterogłosowymi. Również z *irmologionów* tworzono czterogłosowe partytury melodii użytkowych.

Oficjalne wprowadzenie śpiewu wielogłosowego do nabożeństw na terenie państwa polsko-litewskiego przypada na koniec XVI w. Patriarcha Jeremiasz prawnie usankcjonował śpiew polifoniczny na nabożeństwach prawosławnych. Przedostanie się wielogłosowego śpiewu do nabożeństw nie obyło się bez przeszkód. Ową przeszkodą była wrogość ze strony konserwatystów, którzy uważali „nowy” śpiew za łańską herezję, niekiedy nazywając ten śpiew „przeklętym”.

Do najbardziej zagorzałych przeciwników postępu należało bractwo kijowskie oraz wspólnoty monasterskie. Głównymi propagatorami i krzewicielami nowego gatunku śpiewu liturgicznego były bractwa stauropigialne, które powstały w celu obrony prawosławia.

W szkołach brackich nauczanie śpiewu rozpoczynało się już od pierwszej klasy. W Łucku, Włodzimierzu i Brześciu panował również zwyczaj odbywania nauki śpiewu w soboty, co podyktowane było przygotowaniem do niedzielnej Boskiej Liturgii. Do najstarszych szkół tego typu można zaliczyć szkołę bractwa lwowskiego, gdzie już w 1586 r. jej chór śpiewał czterogłosowe pieśni. W 1591 r. chór złożony z uczniów lwowskich brackich szkół przywitał metropolitę Michała Ragozę dwunastogłosowym utworem. Na początku XVII w. dyrygentem lwowskiego stauropigialnego chóru brackiego był Teodor Sidorowicz — harmonizator cztero-, pięcio-, sześć- i ośmiogłosowych melodii liturgicznych. Wybitnym i bardzo wpływowym było również bractwo mohylowskie, które w 1634 r. zobowiązało archimandrytę, aby on i jego następcy bacznie śledzili organizację chórów cerkiewnych. W 1624 r. w Łucku miejscowe bractwo zleciło ihumenowi monasteru, aby ten utrzymywał „głównego śpiewaka i dyrygenta” (cs. *protopsalt*), a także by szczególną troską otoczył chłopców przygotowujących się do śpiewania partii chóranych (sopranem i altem). Nie sposób pominąć wkładu, jakie dało w tym przedmiocie wileńskie Bractwo Ducha Świętego, praktykujące śpiew czterogłosowy na co dzień.

Bractwa prawosławne wniosły ogromny wkład w dzieło podtrzymania i wzmocnienia prawosławia i jego kultury, w szczególności śpiewu, w państwie polsko-litewskim, zamieszkałym przez liczną grupę prawosławnych. Niemały udział w rozwoju śpiewu wielogłosowego miały i te bractwa, o których muzykolodzy nie wspominają, jak np. Bractwo Objawienia Pańskiego w Bielsku Podlaskim, gdzie obok przytułku i szpitala istniała szkoła, w której również nauczano śpiewu liturgicznego.

W krzewieniu śpiewu polifonicznego wielkie zasługi miała Akademia Wileńska. Wykształciła ona znakomitego propagatora nowego rodzaju śpiewu — Mikołaja Dyleckiego (1630–1690). Mikołaj Dylecki, urodzony w Kijowie, studiował śpiew kościelny

w Warszawie oraz w Wilnie, gdzie poznał kontrapunkt i kompozycje m.in. u Marcina Mielczewskiego, wybitnego przedstawiciela muzyki religijnej (twórcy motetów, psalmów i koncertów wokalnie-instrumentalnych).

W wyniku wieloletnich doświadczeń kompozytorskich oraz studiów nad rozwojem polifonii wokalne, Mikołaj Dylecki wydał w 1677 r. własną *Gramatykę muzyczną*. W książce tej opisuje zasady zachodniej polifonii, a w szczególności barokowej szkoły weneckiej. Stanowi ona podstawę teoretyczną dla kompozytorów muzyki chóralnej. Kolejne wydanie, opublikowane później i poprzedzone teoretycznym traktatem Iwana Korniejewa (prawdopodobnie bliskiego współpracownika Dyleckiego), zawiera obronę liniowego pisma nutowego, rozprawia o budowie trójdzwięków dur, moll oraz przedstawia naukę o kompozycji. Dylecki jest ponadto autorem muzyki do tekstów liturgicznych cztero- i ośmiogłosowych, np. *Jednorodzony Synu* (cs. *Jedinorodnyj Synie*), *Pieśń Cherubinów*, *Kanon Paschalny* i inne.

Nowe rozwiązania teoretyczne oraz kompozycyjne powstały w oparciu o nowe zasady. Doprowadziły one do powiększenia chórów, wydatnie wpływając na zwiększenie możliwości uzyskania nowych efektów kolorystycznych i koncertowych. Normalnym zjawiskiem stało się umieszczenie chóru cerkiewnego nad przedsionkiem (cs. *pritwor*), czyli na miejscu, gdzie w kościołach katolickich znajdują się organy.

Reprezentatywną formę śpiewu polifonicznego stanowi koncert liturgiczny (cs. *partiesnyj koncert*), nazywany również motetem — będący jedną z największych form polifonicznych. „Omawiane koncerty — jak sądzi Nina Gierasimowa-Piersidskaja — są utworami wieloczęściowymi, a ich struktura wyznaczona jest strukturą tekstu. Składają się z szeregu epizodów, zestawionych na zasadzie kontrastów, uzyskiwanych środkami rytmicznymi (rytm dwudzielny i trójdzzielny), kolorystycznymi (zestawy zespołów chóralnych jednorodnych i mieszanych) lub fakturalnymi (przeciwstawienia antyfonalne) oraz przeciwstawienia *tutti* i partii solowych”. Koncerty takie były bardzo rozpowszechnione na terenach południowych Rzeczypospolitej, o czym świadczy *Rejestr nowych zeszytów* bractwa lwowskiego z roku 1697. Znajduje się tam 267 utworów na 3–

12 głosów takich kompozytorów, jak Mikołaj Dylecki, Aleksander Zawadowski, Bazyli Łakonienko, Grzegorz Hawalewicz, Igor Czernuszyn, Iwan Biszowski, Bazyli Pikulicki i innych.

Ryc. 5. Partytura śpiewu polifonicznego

Poza koncertowym śpiewem polifonicznym obserwujemy nowe zjawisko w śpiewie cerkiewnym, a mianowicie przeszczepienie na grunt cerkiewnego śpiewu użytkowego, pieśni ludowej z jej charakterystycznymi cechami: rymowanym tekstem i częstymi powtórzeniami melodycznych członów w formie (A-B). Pieśni te powszechnie nazywano „kantami”. Przejęte zostały one z Kościoła rzymskokatolickiego. Była to ludowa odmiana śpiewu polifonicznego w postaci psalmów i pieśni o charakterze religijnym. W kantach krzyżowały się różne wpływy; w niektórych tekst polski notowany był alfabetem cyrylicy, a melodie przypominały polskie pieśni ludowe.

Ryc. 6. Kant zapisany alfabetem cyrylicy

W kantach z tekstem ukraińskim (często tłumaczonym z języka polskiego) spotykały się melodyczne zwroty ukraińskie, co świadczyło o silnych kontaktach muzycznych ludu polskiego z ukraińskim. Największą i najliczniejszą grupę stanowiły kanty ruskie, zwane też koncertami, do słów mnicha Hermana i muzyki Wasyla Titowa.

Krzewicielką nowego rodzaju śpiewu była głównie Akademia Kijowsko-Mohylańska, założona przez metropolitę Piotra Mohylę, która stanowiła jednocześnie centrum śpiewu polifonicznego do końca XVIII w. Ulubionym zajęciem ówczesnych kompozytorów było podstawianie do melodii kantów tekstu liturgicznego. Tak np. do melodii kantu *Raduj się nasza radości* (cs. *Radujsia radostie nasza*) podstawiono tekst *Pieśni Cherubinów*; powstała w ten sposób tzw. *Chieruwimskaja na Radujsia*. Czasami melodie jednego kantu służyły jako wzór dla innego tekstu, na zasadzie odwzorowywania, tzw. kontrafaktury (cs. *podobien*). Kanty i psalmy zapisywane były

notacją kijowską, najczęściej dwu-, trzy- i czterogłosowych i jako *novum* doszły do Moskwy.

Rozpatrzywszy historię śpiewu liturgicznego do przełomu XVII i XVIII w. możemy stwierdzić, iż obie nowe gałęzie śpiewaczej kultury cerkiewnej, tj. śpiew polifoniczny oraz jego ludowa odmiana kantowo-psalmowa, znalazły zastosowanie w Boskiej Liturgii. Polifoniczne opracowania fragmentów nabożeństw, które nie należą do systemu ósmiotrybowego, np. *Jednorodzony Synu...*, *Pieśń Cherubinów* i inne powstały pod wpływem „fantazjowania”, tj. swobodnego doboru fragmentów melodii, wziętych niekiedy z arii operowych lub muzyki instrumentalnej i przystosowanych do tekstu liturgicznego.

Wielogłosowy śpiew liturgiczny, pielęgnowany szczególnie w granicach państwa polsko-litewskiego, nie wyparł śpiewu jednogłosowego, który był podstawowym śpiewem w wielu monasterach prawosławnych. Nadal powstawały *irmologiony* na użytek liturgiczny. Spośród wielu tego typu zbiorów pieśni na szczególną uwagę zasługuje *Irmologion Żyrowiecki* z 1661 r. Posiadał on wiele odmian lokalnych melodii liturgicznych, szczególnie poleskich i podlaskich. Ważnym wydarzeniem było wydanie w 1700 r. we Lwowie pierwszego drukowanego *Irmologionu*. Za redaktora tego dzieła uważany jest powszechnie Józef Gorodecki. *Irmologion* ten miał służyć za wzór i źródło prawidłowych melodii, gdyż poszczególne rękopisy zawierały wiele nieścisłości i błędów.

XVIII w. to wiek oświecenia. W tym to właśnie czasie na dwór carski do Petersburga przybyło szereg wybitnych kompozytorów i dyrygentów z Włoch, m.in.: Baltasare Galuppi, Giuseppe Sarti, którzy do tekstów liturgicznych komponowali melodie w stylu arii operowych. Cerkiew zamieniała się więc w salę koncertową, do której przychodzono słuchać muzyki, a nie Słowa Bożego. Wszystkie wydarzenia, związane z powstawaniem kolejnego nowego stylu śpiewu cerkiewnego, nie pozostawały bez wpływu na tereny wschodniej Polski. Wypaczenia i naleciałości włoskie usiłowali naprawić wychowankowie Akademii Kijowsko-Mohylańskiej: Artem Wedel (1772–1808) oraz tragicznie zmarły Maksym Berezowski (1745–1777). Jednakże największym przedstawicielem nowego kierunku,

usiłującego pogodzić muzykę z tekstem liturgicznym, był Dymitr Bortniański (1751–1825), którego rodzice pochodzili z Łemkowszczyzny. Bortniański jest klasykiem muzyki cerkiewnej, autorem trzydziestu pięciu koncertów na czterogłosowy chór mieszany oraz dziesięciu na dwa chóry, jak również autorem harmonizacji wielu starych jednogłosowych śpiewów liturgicznych. Niezwykle interesujący jest jego stosunek do śpiewu ściśle liturgicznego. Bortniański niewątpliwie znał i bardzo wysoko cenił śpiew neumatyczny zapewne już w harmonizacji czterogłosowej i nazwał go podstawowym śpiewem liturgicznym, a inne formy, w tym kompozycje, uważał za części dodatkowe. Zarówno Bortniański, jak Wedel i Berezowski, doskonale rozumieli znaczenie i sens tekstów liturgicznych, dopasowując do nich odpowiednie melodie. Ich muzyka w niczym nie ustępowała muzyce Włochów, ale była bardziej stosowna, przepojona uczuciem i duchem pobożności.

W drugiej połowie XVII w. do repertuaru cerkiewnego wchodziły pieśni religijne o charakterze dydaktycznym. Rozwijały się one na terenach dawnej Polski: w Galicji, na Podkarpaciu, Wołyniu, Chełmszczyźnie i Podlasiu. Powstały zbiory nabożnych pieśni pod nazwą *Bogogłasniki*. Najstarszym i najcenniejszym zabytkiem tego typu twórczości jest *Bogogłasnik z Grzybowa*, wydany w 1730 r. Pieśni zawarte w tym zbiorze posiadały trójjęzyczny tekst: cerkiewno-słowiański, polski i łaciński. Była to swojego rodzaju kompilacja starych i nowych pieśni, kultywowanych przez lud na tych terenach jeszcze do czasów Unii. Podobne *Bogogłasniki* wydane były w Poczajowie (1790, 1800, 1805, 1825 r.) oraz przez stauropigialne Bractwo Lwowskie w 1850 i 1886 r. Supraskie i żyrowieckie wydania zbiorów pieśni przeznaczone były na chór, a niektóre wykonywano nawet z akompaniamentem organów.

W 1902 r. *Bogogłasnik* wszedł do praktyki cerkiewnej w Rosji. Pieśni unickie zastąpiono w nim pieśniami używanymi wcześniej. Do najpopularniejszych pieśni na Białostocczyźnie należały pieśni do Matki Bożej: *Matko Miłosierdzia* (cs. *Mati Miłosierdija*) oraz *Widzę Cię na Krzyżu* (cs. *Wiżu Tia na Krestie*), w których zachowała się ludowa melodyka, wpływająca z serc ludu prawosławnego. Zwyczaj śpiewania tych pieśni, zwanych kantami lub kolędami, na

Podlasiu, Chełmszczyźnie i w Galicji tak głęboko się zakorzenił, że wiele ważnych pieśni liturgicznych (np. *Pieśń Cherubinów*) wykonywano na melodię kantów.

Księgi liturgiczne i nutowe drukowano we Lwowie i Poczajowie. Wiele wydań unickich wykorzystywanych było przez Kościół prawosławny, szczególnie na Podlasiu, Chełmszczyźnie i Polesiu. Śpiew liturgiczny w Galicji był prawie identyczny z unickim. Rozwijał się w formie czterogłosowej i jednogłosowej, bez obcych naleciałości.

Po rozbiorach na dawnych terenach Rzeczypospolitej zauważalny stał się wpływ śpiewu moskiewskiego, synodalnego. Tak np. śpiew chełmski został zastąpiony śpiewem użytkowym (cs. *obichodnoje pienije*) Mikołaja Bachmietiewa. Dyrygenci chórów szczególnie gustowali w opracowaniach śpiewu użytkowego autorstwa Aleksego Lwowa (1789–1870). Na przełomie XVIII i XIX w. dokonano lokalnych aranżacji śpiewu liturgicznego. Każde większe miasto, region czy monaster posiadały swoje własne melodie regionalne (cs. *napiew*): podlaski, wileński, wołyński, jabłeczkański i inne.

Brak odpowiednich szkół kształcących przyszłych śpiewaków, spowodował emigrację z terenów dawnej Rzeczypospolitej do Moskwy w celu zdobywania wykształcenia. Absolwenci tych szkół po powrocie preferowali repertuar liturgiczny, stosowany w cerkwiach rosyjskich. Po śmierci Dymitra Bortnianskiego (1825 r.) powstało rodzime centrum kształcenia kadr śpiewaczy — Szkoła Przemyska. Przedstawicielami tej szkoły byli wybitni kompozytorzy, urodzeni w okolicach Przemyśla, m.in. Michał Werbicki i Jan Ławryjski. Obaj śpiewali w chórze już jako młodzi chłopcy — Werbicki w partii altowej, a Ławryjski w sopranowej. Do repertuaru wchodziły wówczas kompozycje Dymitra Bortnianskiego, Maksyma Berezowskiego oraz rodzime melodie halickie. Szkoła Przemyska funkcjonowała do 1873 r. i była prowadzona na poziomie europejskim, a zarazem w duchu narodowym. Z okresu działalności Szkoły Przemyskiej pochodzą dość dobrze zachowane zabytki śpiewu halickiego, zebrane w kodeksie wydanym przez Józefa Lewkowicza z Bolszowa (1836 r.). Wiele innych kodeksów jednak zaginęło, co było przyczyną zapomnienia prawzorów melodycznych. Zaczęto

więc używać uproszczonych melodii liturgicznych, które przyjęły nazwę „Samoïłka” i „Jerusałymka” — miało to wskazywać na starodawne wschodnie ich pochodzenie.

Uproszczone melodie były używane również na północnych i centralnych obszarach wschodniej Polski. Jak pisał Guy Pichura, śpiew liturgiczny w środowisku białoruskim stał się domeną diaków, którzy w wielkim stopniu byli ludźmi niekompetentnymi. Diacy wprowadzili do śpiewu liturgicznego różnego rodzaju innowacje w postaci zmiany w dotychczasowych melodiach. Dobierali oni nieodpowiedni repertuar, tak z punktu widzenia liturgicznego, jak i muzycznego, a swe śpiewy określali jako „Samoïłka” i „Jerusalimka”. Przystawianie tych śpiewów polegało na podkładaniu do stosowanych melodii pomocniczych tekstów świeckich, które przypominały diakom daną melodię (cs. *głas*).

Stosowanie tekstów pomocniczych weszło w życie pod nazwą „trybów diakońskich” (cs. *diakowskie głasny*), które wpisywane były do śpiewników-rękopisów. Oto dwa z nich, pochodzące z terenów Podkarpacia:

Hłas tretij: *Zaspiewaju tretim hlasom, że lublu muža, ale lem czasom.*
(Ton trzeci: *Zaśpiewam trzecim głosem, że lubię męża, ale czasem.*)

Hłas czwartyj: *Czwartym hlasom zaspiewaju i na swoju żenu dobryj pozor maju.*
(Ton czwarty: *Zaśpiewam czwartym głosem i mojej żony dobrze pilnuję.*)

Teksty pomocnicze były charakterystyczne dla poszczególnych okolic. Posiadały one często świecki charakter. Powstało kilka wersji trybów wprowadzonych przez diaków (cs. *diakowskie głasny*).

Na terenie Podkarpacia śpiewanie całego nabożeństwa przez jednego diaka było tradycją trwającą od stuleci. Sytuacja uległa częściowej zmianie, gdy wydano w 1866 r. *Wielki śpiewnik* (cs. *Welykyj zbornyk*), przeznaczony dla wiernych. Była to swego rodzaju kompilacja z kilku ksiąg liturgicznych: *Oktoichu*, *Minei*, *Triodionu Postnego*, *Triodionu Paschalnego*, *Horologionu* i innych, które zawierały teksty nabożeństw niedzielnych i wielkich świąt. Wydanie *Wielkiego Śpiewnika* wpłynęło pozytywnie na podniesienie

poziomu śpiewu, a w szczególności na lepsze zrozumienie tekstu liturgicznego. Diak zaczynał od pierwszych słów danej pieśni liturgicznej, a zebrani wierni podchwytywali i kontynuowali śpiew. Lud śledząc tekst, uczył się czytać w języku cerkiewno-słowiańskim. Tak więc rok 1866, ze względu na wydanie *Wielkiego Śpiewnika*, można uznać za początek śpiewu całego zgromadzenia liturgicznego w cerkwiach Podkarpacia.

Śpiew liturgiczny w poszczególnych parafiach był bardzo zróżnicowany zarówno pod względem wykonawczym, jak i źródłowym. Tak np. w niektórych cerkwiach używano — jak nazwał to Fedir Steszko — „rosyjskiego śpiewu użytkowego” (ros. *russkoj obichodnoj napiew*). W seminarium diakowskim w Użhorodzie chór wykonywał również melodie śpiewu użytkowego, lud zaś śpiewał melodie miejscowe. Ujednoceniem śpiewów liturgicznych na terenie Podkarpacia zajął się biskup grekokatolicki dr Jan Fircak, człowiek wszechstronnie wykształcony. Biskup Jan Fircak zlecił zebranie i zapisanie wszystkich melodii cyklu rocznego absolwentowi konserwatorium budapesztańskiego ks. Janowi Bokszajowi. Ks. Jan Bokszaj zanotował wszystkie znane i używane pieśni liturgiczne, dzięki współpracy z katedralnym diakiem w Użhorodzie Iwanem Maliniczem. Diak Iwan Malinicz miał szeroką wiedzę w dziedzinie śpiewu liturgicznego z rejonu Podkarpacia, lecz sam nie był w stanie zapisać znanych mu melodii, ponieważ nie znał zasad notacji muzycznej. W wyniku starań biskupa Fircaka, ks. Bokszaja i diaka Malinicza powstał pierwszy zbiór prostych melodii — *Prostopinije*. Księga ta została wydana drukiem w Użhorodzie w 1906 r. Zawierała ona cały szereg motywów w stylu podkarpackim, halickim, wołyńskim, jak również rosyjskich w opracowaniu Aleksego Lwowa.

Śpiewy liturgiczne Galicji i Podkarpacia były bardzo podobne. To właśnie *Irmologion Lwowski* był podstawą śpiewu, z którego później ze względu na religijne i kulturalne więzi, a także geograficzne sąsiedztwo regionów, powstały odmiany halickie, pod- lub zakarpackie, a także wołyńskie. Z księgi nutowej śpiewu prostego korzystali przede wszystkim grekokatolicy, ale w znacznej mierze także wyznawcy prawosławia. Prostym śpiewem cerkiewnym

interesował się też znakomity muzykolog angielski Egon Wellesz, który uważał ten rodzaj śpiewu za nawiązujący do wschodniego.

Śpiew liturgiczny na terenach należących do Rosji zbliżony był w swym charakterze do tego, jakiego używano w Rosyjskim Kościele Prawosławnym i był określany jako śpiew nadworny (cs. *prydwornyj napiew*). Niemal równolegle z wydaniem zbioru tekstów liturgicznych na Podkarpaciu (tzw. *Welykij zbornyk*) na terenach należących do Rosji weszły do użytku cerkiewnego następujące jednogłosowe księgi nutowe:

— *Irmologion*, wydany w 1862 r., zawierający śpiewy niedzielne i wielkich świąt — głównie kanony w postaci śpiewu neumatycznego;

— *Księga użytkowego śpiewu nutowego* (cs. *Obichod cerkownyj notnoho pienija*), wydana w 1864 r., zawierająca również teksty liturgiczne na niedzielę i święta w postaci śpiewów: neumatycznego, kijowskiego, greckiego i bułgarskiego, a więc tych modeli melodycznych;

— *Cykl pieśni cerkiewnych* (cs. *Krug cerkownych pienij*), który w 1882 r. ukazał się nakładem związku miłośników śpiewu cerkiewnego. Zawierał on fragmenty przeznaczone na święta: Pańskie, Maryjne oraz wielkich świętych;

— *Triodion śpiewu nutowego* (cs. *Triod' notnogo pienija*), wydany w 1884 r., zawierający śpiewy *Triodionu Postnego* i *Triodionu Paschalnego*.

Wspomniane powyżej śpiewniki zostały zapisane według notacji kijowskiej w postaci nut kwadratowych. Był on przeznaczony w głównej mierze dla chórów monasterskich.

Podstawowymi zbiorami pieśni, obowiązującymi na tym obszarze, poza wspomnianymi jednogłosowymi wydaniem, były zatwierdzone przez Święty Synod w Petersburgu nutowe księgi liturgiczne — *cerkownopiewczeskije zborniki*. Księgi te wydane w 1903 r. zawierały materiał liturgiczny, począwszy od śpiewu neumatycznego poprzez grecki, kijowski i bułgarski w formie czterogłosowej na chór mieszany oraz fragmenty na chóry jednorodne trzy- i czterogłosowe. *Cerkownopiewczeskije zborniki* zgromadziły również opracowania wyżej wymienionych modeli melodycznych w redakcji Wasilija Sołowiowa, Borysa Smirnowa, Aleksandra Archangielskiego, Aleksego Lwowa, Piotra Turczaninowa oraz innych kompozytorów.

Po rewolucji 1917 r. nastąpiła masowa emigracja inteligencji. Wśród uciekinierów schronienie w Polsce znalazła duża liczba dyrygentów cerkiewnych i śpiewaków, którzy przywieźli ze sobą nowe materiały nutowe, wydane w Rosji przez Piotra Jurgensona. W ten sposób na nasze tereny przeniknął nowy repertuar liturgiczny. Na kresach wschodnich zaczęto jak gdyby na nowo harmonizować i śpiewać stare miejscowe melodie, tzn.: wołyńskie, podlaskie, poleskie, żyrowickie itp. Wprowadzono również języki narodowe do nabożeństw: polski, białoruski i ukraiński. Najgorliwszym krzewicielem tej idei był diak — dyrygent Jakub Siemaszko.

W okresie międzywojennym zauważamy pewne ożywienie w kwestii uszeregowania melodii cyklu tygodniowego i rocznego. Odnotować należy wydanie przez Warszawską Metropolię Prawosławną w 1931 r. śpiewników liturgicznych, tzw. *Obichodów*, które wkrótce przyjęły się w nabożeństwach prawosławnych nawet poza granicami naszego kraju. Wydano również *Partyturę Poleską* w 1929 r. z błogosławieństwa arcybiskupa Aleksandra w Pińsku. To ogromne dzieło posiada uszeregowany materiał śpiewów na poszczególne niedziele, święta ruchome i stałe oraz wiele pieśni nabożnych i kolęd. Partytura ta z przewagą melodii synodalnych służyła zarówno chórom wiejskim, jak i miejskim.

W 1934 r. ówczesny metropolita Dionizy (Waledyński) powołał do życia szkołę psalmistów — dyrygentów, która miała swoją siedzibę przy Monasterze św. Onufrego w Jabłecznej. Utworzono również podobną szkołę w Krzemieńcu na Wołyniu. Zajęcia prowadzili tam: Platon Zakidalski i Arkadiusz Mojsiejew (w Jabłecznej) oraz Jan Kapitoniec (w Krzemieńcu). Uczniowie tych szkół zobowiązani byli do śpiewania nabożeństw codziennych, niedzielnych i świątecznych, aby w ten sposób poza teoretycznymi zajęciami odbywać praktykę w cerkwi. Program nauczania oparty był na wzorach szkół brackich. Powstanie zaplecza kształcącego śpiewaków i dyrygentów cerkiewnych było ważnym wydarzeniem w życiu Kościoła prawosławnego w Polsce w okresie międzywojennym.

Reasumując należy stwierdzić, iż wielogłosowy śpiew liturgiczny wszedł do codziennej praktyki liturgicznej Kościoła prawosławnego. Jego wielogłosowe formy zdobyły sobie stałe miejsce w częściach

nabożeństw, nie podległych systemowi oktoechosy, głównie na Boskiej Liturgii, jak również w trakcie Całonocnego Czuwania. Śpiew wielogłosowy wpłynął na rozwój kultury cerkiewnej. Kompozytorzy przełożyli używane dotychczas melodie na nowy, o wiele łatwiejszy i dogodniejszy system liniowy. Monastery nadal używały śpiewu monodycznego, upiększając go niekiedy zharmonizowanymi na cztery głosy melodiami.

3. Współczesny śpiew cerkiewny

Kościół prawosławny w Polsce używa obecnie wielu systemów melodycznych, które współtworzą nabożeństwa i odgrywają wielką rolę w całokształcie życia religijnego. Sposób wykonania śpiewu liturgicznego przez chór, jego odpowiedni skład osobowy, zróżnicowany pod względem przygotowania muzycznego, może wpłynąć na poziom śpiewu. W Polsce można wyróżnić kilka kategorii chórów cerkiewnych. Do pierwszej z nich należą chóry katedralne. Zaliczają się do nich: chór katedry metropolitalnej pw. św. Marii Magdaleny w Warszawie oraz chóry cerkwi katedralnych Białegostoku, Sanoka, Wrocławia, Lublina, Łodzi, Bielska Podlaskiego i Hajnówki. Wszystkie te chóry stanowią zespoły śpiewacze mieszane, a więc składające się z głosów żeńskich (sopran, alt) oraz męskich (tenor, bas) i posiadają stałych dyrygentów. Chóry te są formowane ze śpiewaków o dobrych predyspozycjach wokalnych i zdolnościach muzycznych, a na nabożeństwach niedzielnych i świątecznych prezentują bogaty dorobek muzyczny w dziedzinie liturgicznej.

Oprócz popularnego śpiewu użytkowego chóry wykonują często melodie śpiewu kijowskiego (psalmy i tropariony), greckiego (antyfony i kanony) — rzadziej zaś neumatycznego (prokimeny) i bułgarskiego (przeznaczone na okres Wielkiego Postu). Jeśli przyjrzymy się tradycji wykonawczej, to łatwo zauważyć, iż w ośrodkach katedralnych wykonuje się kompozycje Aleksandra Archangielskiego, Aleksandra Koszyca, Pawła Czesnokowa, Dymitra Bortniańskiego — głównie koncerty. Z repertuaru Dymitra Bortniańskiego najczęściej śpiewane są koncerty: nr 4 B-dur, nr 6 G-dur, nr 9 C-dur,

nr 15 D-dur, nr 16 F-dur, nr 24 a-mol, nr 28 G-dur, oraz nr 34 F-dur. Nie brak także kompozycji Artema Wedela (koncerty i *Kanon Paschalny*), Piotra Turczaninowa (pieśni wysławiające Matkę Bożą), a ostatnimi czasy także współczesnych kompozytorów — Aleksego Czmielowa i wielu innych.

Do drugiej kategorii należą chóry miejskie. Są to zespoły, które podobnie jak chóry katedralne, skupiają również uzdolnionych śpiewaków i wykwalifikowanych dyrygentów. Miejskie chóry parafialne biorą czynny udział w nabożeństwach niedzielnych, świątecznych oraz w różnych uroczystościach związanych z życiem parafii. Do miejskich chórów parafialnych, reprezentujących wysoki poziom, należą w pierwszym rzędzie: chór parafii św. Jana Klimaka w Warszawie na Woli, chór parafii Świętego Ducha w Białymstoku, chór parafii św. Michała w Bielsku Podlaskim, jak również chóry parafialne ze Szczecina, Gdańska i Siemiatycz.

Najbogatszy spośród wszystkich pieśni śpiewanych przez te zespoły chóralne jest zasób repertuarowy *Pieśni Cherubinów* wykonywany w czasie Boskiej Liturgii, powstały na bazie starych modeli melodycznych, jak i kompozycji klasyków. Podobnie ma się sprawa z pieśniami wchodzącymi w skład Kanonu Eucharystycznego. Dominują tu wzorce śpiewu neumatycznego, greckiego, kijowskiego oraz ich odmiany monasterskie (Ławry Kijowsko-Pieczerskiej), a także kompozycje klasyków i twórców — amatorów.

Oprócz omawianych powyżej dwóch kategorii chórów cerkiewnych (katedralnych i parafialnych miejskich), należy wspomnieć o roli działających w nich chórów dziecięcych i młodzieżowych. Chóry te biorą czynny udział w nabożeństwach porannych — dziecięcy w soborze św. Mikołaja w Białymstoku, młodzieżowe w cerkwi pw. Świętego Ducha w Białymstoku, św. Jana Klimaka w Warszawie, czy w Bielsku Podlaskim i Hajnówce. Chóry te reprezentują dość wysoki poziom wykonawczy, zbliżony do poziomu chórów katedralnych i parafialnych miejskich. Śpiewają z powodzeniem również nabożeństwa centralne (Boską Liturgię i Całonocne Czuwanie).

Kolejną kategorię stanowią chóry wiejskie, których liczba jest największa. Tworzą je zwykle gorliwi parafianie, nie zawsze z dostatecznym wykształceniem muzycznym. Śpiewy chórów

wiejskich są zazwyczaj proste. Najważniejszym problemem tych zespołów jest często podeszły wiek śpiewaków. Dyrygentami chórów wiejskich są zazwyczaj najstarsi uczestnicy zespołów, pamiętający jeszcze pracę dyrygentów wywodzących się ze Szkoły Psalmistów w Jabłecznej i Krzemieńcu. Repertuar tych chórów stanowią melodie śpiewane przez poprzedników, przekazywane metodą pamięciową, z przewagą regionalnych melodii halickich, chełmskich i podlaskich.

Czwarta kategoria chórów to tzw. chóry monasterskie: męskie i żeńskie. Męskie działają w Monasterze św. Onufrego w Jabłecznej i Monasterze Zaśnięcia Bogarodzicy w Supraślu. Chóry te złożone z mnichów śpiewają nabożeństwa tylko w dni powszednie, a w niedzielę i święta ich miejsce zajmują chóry parafialne. Z przeprowadzonych badań wynika, iż chóry mnichów posiadają swój specyficzny repertuar. Śpiewy liturgiczne w monasterach są przeważnie jednogłosowe, a ich czterogłosowe odmiany pochodzą z tradycji monasterskich Rosji, Ukrainy i Białorusi. Żeńskie chóry monasterskie istnieją w monasterach na Świętej Górze Grabarce i w Białymstoku-Dojlidach. Posiadają one swój specyficzny repertuar wzorowany na melodiach monasterskich w Korcu na Ukrainie.

Szczególnie wartościowym męskim zespołem śpiewaczym, poza wyżej wymienionymi kategoriami, jest chór alumnów Wyższego Prawosławnego Seminarium Duchownego w Warszawie. W repertuarze chóru alumnów przeważają melodie monasterskie różnych okresów monodii i polifonii. Jednakże ze względu na obowiązujący program nauczania śpiewu w seminarium alumni wykonują również melodie użytkowe różnych lokalnych modeli melodycznych. Ciekawym zjawiskiem jest także chór Sekcji Prawosławnej Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej, który w swoim repertuarze posiada melodie liturgiczne oraz kompozycje współczesnych twórców śpiewu cerkiewnego (Romuald Twardowski, Ihor Macijewski). Od 1994 r. działa chór męski Prawosławnego Ordynariatu Wojska Polskiego (założony przez metropolitę Sawę, ówczesnego Prawosławnego Ordynariusza Wojska Polskiego), który uświetnia uroczystości ordynariatu.

Badania repertuaru chórów cerkiewnych różnych kategorii wykazały coraz większą popularność melodii regionalnych (supraskich,

chełmskich, podlaskich itp.). Dotychczas wykonywany repertuar koncertowy ustępuje miejsca śpiewom sięgającym do korzeni kulturowych danego regionu. Należy zaznaczyć, iż zasady doboru melodii liturgicznych są w dalszym ciągu interpretowane dowolnie, w zależności od upodobań, muzykalności, wykształcenia i smaku muzycznego dyrygentów.

Aktualnie w Kościele prawosławnym w Polsce stosowane są dwa rodzaje śpiewu liturgicznego: synodalny z wymową rosyjską i halicki z wymową ukraińską. Miejscem popularyzacji prawosławnych śpiewów liturgicznych jest Festiwal Muzyki Cerkiewnej w Hajnówce, a także sesje naukowe *Musica Antiqua Europae Orientalis* w Bydgoszczy. Fakt naukowych spotkań i rozważań wokół tematu muzyki cerkiewnej świadczy o znaczeniu tego zagadnienia w całokształcie współczesnej kultury muzycznej. Śpiew liturgiczny Kościoła prawosławnego zyskuje dzięki temu coraz lepsze podstawy do dalszego rozwoju i właściwego miejsca w kulturze narodowej.

VIII

SŁOWO O CZASIE MINIONYM

ZARYS DZIEJÓW KOŚCIOŁA PRAWOSŁAWNEGO

Aristeides Papadakis

Prawdziwie prawosławny sposób myślenia zawsze był historyczny. Zawsze włączał przeszłość, ale nigdy nie był przez nią zniewolony [...] bowiem moc Kościoła nie jest w przeszłości, terażniejszości czy przyszłości, lecz w Chrystusie.

o. Aleksander Schmemmann

Chrześcijaństwo zawsze było niezwykle wrażliwe na przeszłość. Jej trwałego znaczenia nigdy nie poddawano w wątpliwość. Zasadniczym powodem tej historycznej wrażliwości jest fakt, iż chrześcijańskie objawienie biblijne ma miejsce w kontekście historycznym oraz jest objawieniem historycznych wydarzeń, objawieniem działania Boga w historii. To właśnie w czasie (a dlatego także w historii) realizuje się zbawienie człowieka — wybrany przez Boga sposób, by nas odkupić. Nie powinno więc dziwić, że Pismo Święte tak często przybiera formę bogatego w szczegóły historycznego opowiadania.

Powyższe rozważania wyjaśniają częste odwoływanie się do historii, jakie zawsze miało miejsce w chrześcijaństwie prawosławnym. Na przykład kult w prawosławiu jest niczym innym jak świadectwem o historii; przywołuje bowiem w całej swej bogatej różnorodności poszczególne wydarzenia historyczne nie tylko z ziemskiego życia naszego Pana, ale również z życia Kościoła, jego świętych, ascetów, męczenników oraz teologów. Każda liturgia, każde święto są zarazem celebrazją czasowej i eschatologicznej rzeczywistości; antycypacją „świata, który ma przyjść” — tego, co jest poza historią, jak również wspomnieniem konkretnej historycznej przeszłości. Wrażliwość historyczna znajduje się również u korzeni prawosławnego przekonania, że prawdziwy Kościół Chrystusowy istnieje na Ziemi.

Kościół na bazie nieprzerwanej historycznej i teologicznej ciągłości może posiadać takie przekonanie. Kościół, podobnie jak każdy inny historyczny fenomen, zmieniał się i rozwijał poprzez wieki. Nie ma co do tego wątpliwości. Jednakże w swej istotnej tożsamości stanowi organiczną i duchową ciągłość Kościoła apostołskiego. Jest on faktycznie żywą kontynuacją w czasie i przestrzeni Kościoła pierwotnego w Jerozolimie. Można go postrzegać jako jeden Kościół powszechny w całej jego pełni i obfitości.

Kościół pierwotny

Okres apostołski. Krótki przegląd długiej i złożonej ewolucji chrześcijaństwa prawosławnego rozpoczynamy od pierwszej Pięćdziesiątnicy w Jerozolimie i wylania Ducha Świętego na małą grupkę uczniów Chrystusa. To właśnie wtedy narodził się Kościół prawosławny — druga pod względem wielkości zorganizowana wspólnota chrześcijańska na świecie. Jest prawdą, że apostołowie byli historycznymi świadkami mesjańskiego posługiwania Chrystusa i Jego Zmartwychwstania, zanim Duch Święty na nich zstąpił. Pod wpływem tego wydarzenia poczuli się upoważnieni do głoszenia światu Ewangelii. Wówczas to nieuczni rybacy mogli w pełni pojąć misterium Paschy, w którym Bóg wskrzesił Jezusa z martwych, i rozpocząć swą misję.

Rozprzestrzenianiu się chrześcijaństwa od początku towarzyszyło wiele problemów. Prześladowanie i męczeństwo potencjalnie czekały wszystkich jego pierwszych członków. Jednak przeznaczeniem nowej wspólnoty misyjnej było przetrwanie i wzrost liczbowy. Do III w. stała się „zjawiskiem masowym”. Pomimo nierównomiernego rozproszenia stanowiła aż dziesięć procent całej populacji Cesarstwa Rzymskiego i była wystarczająco mocna, by zmusić cesarzy rzymskich do zakończenia prześladowań. Kościoła nie można już było dłużej ignorować — stał się znaczący ze względu na liczbę wyznawców i głoszoną naukę. Doprowadziło to do wydania edyktu tolerancyjnego przez cesarza Konstantyna na początku IV w. (312 r.) i późniejsze uznanie chrześcijaństwa przez cesarza Teodozjusza (392 r.) za oficjalną religię Cesarstwa.

Prześladowanie i zwycięstwo. Przyczyny zwycięstwa chrześcijaństwa są złożone. Zdyscyplinowana struktura Kościoła, jego społeczna solidarność i wewnętrzna spójność oraz troska o ubogich i odrzuconych nie pozostały bez zauważenia. Zarówno wrogie krytyki, jak i zwyczajny pogański obserwator byli tego świadomi. Ponadto, czyż prześladowanie i męczeństwo chrześcijan — urzeczywistniane w tak okrutny sposób — nie wzbudziły wątpliwości i pytań w wielu sumieniach? Czyż przesłanie chrześcijaństwa o równości wszystkich ludzi przed Bogiem nie zrobiło wrażenia na miejskiej społeczności starożytnego świata? Trzeba stwierdzić, że ekskluzywność chrześcijaństwa, intymny sens przynależności, które dało ono swoim członkom, w połączeniu z jego uniwersalnością pociągnęło nowych zwolenników. Ostatecznie i na głębszym poziomie — Ewangelia jako Dobra Nowina o zbawieniu była głównym źródłem ekspansji chrześcijaństwa. Obiecywała ona nie tylko pojednanie i przebaczenie grzechów, ale również uwolnienie z jarzma śmierci i zniszczenia. „Chrześcijanie byli chrześcijanami — jak to wyraził jeden z uczonych — jedynie dlatego, że chrześcijaństwo przyniosło im wyzwolenie ze śmierci”. Można powiedzieć, iż dzięki Zmartwychwstaniu Chrystusa człowiek posiada niezniszczalność oraz ma zapewnione przyszłe zmartwychwstanie ciała i przebóstwienie. Być w Chrystusie, jak mówi św. Paweł, oznacza stać się nowym stworzeniem (por. 2 Kor 5,17). Do tej prostej i pierwotnej prawdy głoszonej w Słowie Bożym (gr. *kerygma*) musimy się zwrócić, aby wyjaśnić przyczynę ekspansji chrześcijaństwa.

Skutki chrześcijańskiego zwycięstwa. Pierwsze pięć stuleci jest szczególnie godne uwagi i należy do najbardziej twórczych w historii Kościoła pierwotnego. Zwycięstwo chrześcijaństwa miało bez wątpienia charakter rewolucyjny zarówno dla Cesarstwa Rzymskiego, jak i zakorzenionej w nim cywilizacji europejskiej. Z perspektywy Kościoła oraz jego wewnętrznego życia okres ten posiadał jeszcze większe znaczenie. W tym to właśnie czasie Kościół osiągnął swą tożsamość, rodzaj samoświadomości, która stała się normatywna dla chrześcijaństwa wschodniego. Wystarczy wskazać dwie ilustracje: instytucjonalną i doktrynalną, aby zrozumieć, co miało wpływ na jego tożsamość.

Kościół początkowo nie posiadał Nowego Testamentu. Pojęcie „Pisma” w Kościele pierwotnym odnoszono do Starego Testamentu. Jednak stopniowo Kościół dostrzegł potrzebę zebrania wszystkich pism pochodzenia apostołowskiego i utworzenia kanonu. Ten zbiór dwudziestu siedmiu ksiąg zawiera pełne apostołskie świadectwo Kościoła i jest tożsamy z obecnym Nowym Testamentem. Podsumowując, jednym z najważniejszych wydarzeń w historii chrześcijaństwa tego okresu była jego transformacja, jak to wyraził Harnack, w religię dwu Testamentów. Warto podkreślić, że pisma Starego i Nowego Testamentu były przyjęte i uznane przez wspólnotę chrześcijańską właśnie ze względu na ich zgodność z Tradycją, która rozpoczęła się od dnia Pięćdziesiątnicy i była niczym innym jak zamieszkiwaniem Ducha Świętego pośród wiernych. Ścisłe mówiąc, Kościół żył wyłącznie tą Tradycją poprzez dziesiątki lat, zanim określono zawartość Nowego Testamentu. Wskutek tego Pismo Święte w prawosławiu zawsze było interpretowane w kontekście Tradycji, bowiem ona jedynie, jako pamięć Kościoła, może odkryć jego autentyczny przekaz.

Pierwotna struktura organizacyjna. Równie istotne dla życia Kościoła było kształtowanie się jego struktury organizacyjnej. Jesteśmy pewni, że św. Piotr, a po nim św. Jakub przewodniczyli Kościołowi w Jerozolimie. Posługiwanie apostołów miało charakter wędrowny. Po założeniu jednej wspólnoty udawali się w kolejną podróż misyjną, pozostawiając innych do kierowania nią oraz przewodniczenia w Eucharystii i w Chrzcie. W wyniku tego rozwinęła się lokalna hierarchia, której funkcje organizacyjne i sakramentalne były stałe, w odróżnieniu od autorytetu apostołów, którzy ciągle się przemierzali. Osobą kierującą każdą wspólnotą, szczególnie podczas niedzielnej uczty eucharystycznej, był *episkopos* czyli biskup otoczony gronem kapłanów i diakonów. Od początku II w. ten potrójny podział na biskupów, kapłanów i diakonów zaistniał w wielu miejscach. W istocie, Ostatnia Wieczerza — jako pierwsza Liturgia — nie mogła się dokonać bez przewodniczącej roli Pana. Zatem od początku sakramentalne i eucharystyczne wspólnoty Kościoła przyjęły jako coś oczywistego istnienie osoby

przewodniczącej. Z tego powodu powołanie lokalnego „monarchicznego” episkopatu stanowi nadal centrum prawosławnego życia sakramentalnego i prawosławnej eklezjologii.

Kościół bizantyński

Okres początkowy. Początek IV w. oznacza kres prześladowań i koniec formowania się Kościoła, a jednocześnie wyznacza świt średniowiecza. Wraz z nastaniem IV w. stajemy w przedsionku nowej cywilizacji — chrześcijańskiego Cesarstwa Bizantyńskiego. Uznanie chrześcijaństwa przez Konstantyna miało decydujące znaczenie. Równie doniosła była jego decyzja przeniesienia rezydencji cesarskiej — centrum władzy rzymskiej — do Konstantynopola w 330 r. Nie można przecenić rangi tego wydarzenia w historii wschodniego chrześcijaństwa. Stolica ta, położona w starym greckim mieście Bizancjum, stała się wkrótce centrum rodzącej się cywilizacji prawosławnej. Prawdą jest, iż opinie historyków są podzielone jeśli chodzi o wkład Bizancjum w tworzenie cywilizacji. Trwała spuścizna obejmuje przede wszystkim religię i sztukę, czyli to, co nadaje kulturze bizantyńskiej jedność i spójność. Nowa synteza kultury, która wówczas powstała, była na wskroś chrześcijańska. Cechowała ją chrześcijańska, a nie pogańska, wizja życia. Wymownym tego przykładem jest świątynia Hagia Sophia (Mądrości Bożej) w Konstantynopolu, wzniesiona przez cesarza Justyniana. Konstantynopol — „Nowy Rzym” — stał się ośrodkiem nie tylko nowej cywilizacji, ale również głównym centrum chrześcijaństwa prawosławnego. Właśnie w tym decydującym okresie dla historii Kościoła biskupi Konstantynopola przyjęli tytuł „patriarchy ekumenicznego”.

Herezje i sobory powszechne. Szczegółowe omówienie tego okresu nie jest możliwe w tym krótkim eseju. Stanowi on najdłuższy rozdział w historii Kościoła. Cesarstwo Bizantyńskie charakteryzuje się nadzwyczajną trwałością: istniało ponad tysiąc lat, zanim uległo Turkom Otomańskim w 1453 r. Właśnie dlatego ograniczymy się do naszkicowania tego tysiąclecia, do wydarzeń i osiągnięć,

które miały wielki wpływ na życie Kościoła. W tym kontekście siedem soborów powszechnych, z ich teologicznymi debatami i wypowiedziami doktrynalnymi, posiada wyjątkowe znaczenie. W sposób szczególny zgromadzenia te stały się odpowiedzialne za sformułowanie doktryny chrześcijańskiej. Jako takie stanowią one fundament prawosławnego rozumienia Trójcy Świętej, Osoby Chrystusa i Wcielenia. Oczywiście misterium Bożej rzeczywistości nie wyczerpuje się w tych słownych definicjach. Są one jednak trwałym autorytatywnym wzorcem, według którego ocenia się teologię spekulatywną następnych lat. Decyzje tych soborów pozostają wiążące dla całego Kościoła; brak ich akceptacji przesądza o wykluczeniu ze wspólnoty Kościoła. Stąd wydalenie i oddzielenie od ciała Kościoła wielu grup: jakobitów, Ormian, Koptów, nestorian; wszystkich, którzy odmówili przyjęcia postanowień soborów. Ostatecznie akceptacja siedmiu soborów powszechnych przez cały Kościół jest tym, co nadało ich decyzjom ważność i autorytatywność. Prawdą jest również fakt, że recepcja postanowień soborowych była zależna od wielkich teologów czy Ojców danego stulecia. Podejmowana przez nich na piśmie obrona teologii soborów decydowała o zwycięstwie Kościoła. Ponadto pisma takich Ojców jak św. Bazyli Wielki, św. Atanazy Wielki, św. Jan Chryzostom, św. Grzegorz z Nazjanzu, św. Cyryl z Aleksandrii, św. Grzegorz z Nyssy — wciąż stanowią niewyczerpalne duchowe i teologiczne źródło dla współczesnych chrześcijan prawosławnych.

Siedem soborów powszechnych ma szczególne znaczenie również z innego powodu. Trójstopniowa struktura posługiwań stała się rzeczywistością w wielu Kościołach w okresie poapostolskim, jak już wspomniano wyżej. Każdy z Kościołów lokalnych, ze swoją niezależną strukturą hierarchiczną, był samodzielnie rządzącą się jednostką. Jednakże dokładne normy rządzące relacjami pomiędzy Kościołami lokalnymi nie zostały określone. Mimo to nie powstały żadne „struktury władzy”, wzorujące się, ogólnie mówiąc, na organizacji Cesarstwa Rzymskiego. Jeszcze przed IV w. rozwinął się system prowincjalny, co oznacza, że Kościoły były zgrupowane w prowincjach. Zwyczajowo oddawano większą część metropolicie czy biskupowi stolicy (gr. *metropolis*) każdej prowincji. Ponadto,

biorąc pod uwagę rangę niektórych miast w administracji rzymskiej, szczególne pierwszeństwo przyznano biskupom trzech największych miast Cesarstwa: Rzymu, Aleksandrii i Antiochii. Sytuacja, w której pozycja Kościoła była oceniana według jego świeckiego znaczenia w okręgach administracyjnych Cesarstwa, wytworzyła się na bazie wspólnej zgody, bez żadnego prawodawstwa kościelnego, które by ją podtrzymywało. Na ten temat obradowały sobory powszechne, uznając tę sytuację za właściwą i normalizując ją. Na przykład ojcowie I Soboru Powszechnego (325), uznając status trzech diecezji: Rzymu, Aleksandrii i Antiochii, nadali również honorowe pierwszeństwo Jerozolimie ze względu na jej szczególne znaczenie w całym nurcie historii chrześcijaństwa. Wraz z pojawieniem się Konstantynopola, jako nowej stolicy Cesarstwa, ten patriarchalny system został ponownie zmodyfikowany. Zmiana, jaka zaistniała w świeckiej administracji ze względu na nowy status Konstantynopola, wpłynęła na strukturę administracyjną Kościoła. Przemodelowanie istniejącego wzorca stało się oczywistą koniecznością. W związku z tym na II Soborze Powszechnym w 381 r. wyznaczono Konstantynopolowi, jako „Nowemu Rzymowi”, następną miejsce po „Starym Rzymie”, natomiast Aleksandrii przeznaczono trzecie miejsce. Decyzje te uzyskały ponowne potwierdzenie na IV Soborze Powszechnym w Chalcedonie (421).

Pentarchia. Od V w. została ustanowiona pentarchia, rozumiana jako system pięciu stolic (patriarchatów), z ustalonym porządkiem pierwszeństwa. Rzym, jako starożytne centrum i największe miasto Cesarstwa, otrzymał pierwszeństwo bądź prymat honorowy w chrześcijańskiej pentarchii. Należy podkreślić, iż ów system patriarchów i metropolitów był wyłącznie następstwem prawodawstwa kościelnego; u jego źródeł nie było nic boskiego. Krótko mówiąc, żadna z pięciu stolic nie posiadała swojego autorytetu z Prawa Bożego. Gdyby tak było, Aleksandria nie zostałaby przesunięta na trzecie miejsce, ażeby Konstantynopol mógł zająć miejsce drugie. Czynnikiem decydującym był wyłącznie świecki status miast, jako najważniejszych w Cesarstwie. Na dodatek każdy z pięciu patriarchów był całkowicie niezależny w obszarze swojej jurysdykcji. Prymat Rzymu nie

pociągał za sobą powszechnej władzy jurysdykcyjnej nad innymi. Przeciwnie, wszyscy biskupi — niezależnie od tego, czy byli patriarchami, czy też nie — byli sobie równi. Żaden biskup, wyniesiony na swoją stolicę, nie mógł żądać zwierzchnictwa nad innymi. Biskupowi Rzymu nadano po prostu pierwszeństwo jako starszemu biskupowi — pierwszemu pośród równych.

Kryzys ikonoklastyczny. W kontekście szczególnej roli, jaką sztuka wizualna odgrywa w prawosławnej pobożności i życiu liturgicznym, niezbędny jest krótki komentarz do bizantyńskiego ikonoklazmu i VII Soboru Powszechnego (787), który go potępił. Wspomnieliśmy już, że bizantyńska sztuka religijna należy do najtrwalszej spuścizny Cesarstwa. Zwycięstwo ikonoklastów zapewne zmieniłoby malarstwo bizantyńskie. Ikonoklazm postrzega się zwykle poza debatami chrystologicznymi, które zdominowały pierwsze sobory powszechne. A jednak kwestia ikonoklastyczna była ostatecznie kwestią chrystologiczną. Ażeby zilustrować to przekonanie, rozpocznijmy od podstawowego argumentu ikonoklastów: idolatrii. W jaki sposób Boskość Chrystusa — argumentują obrazoburcy — mogłaby być przedstawiona bez popadnięcia w bałwochwalstwo. Krótko mówiąc, cześć oddawana wizerunkom Pana nie była niczym innym, jak kultem martwego drewna i farby. A to zostało wyraźnie zakazane chrześcijanom w Piśmie Świętym. Ten pozornie słuszny argument nie przekonał jednak Kościoła ani Ojców VII Soboru Powszechnego. Rzeczywiście ikona wykonana jest z drewna i farby, lecz jest ona tylko symbolem. Co więcej, nie jest ona przedmiotem absolutnej czci ani kultu. Przeciwnie, ikonom oddawana jest cześć tylko względnie, gdyż jej prawdziwym przedmiotem uwielbienia jest osoba przedstawiona na ikonie, a nie obraz sam w sobie. Można też wskazać wyraźną różnicę pomiędzy czcią (gr. *proskynesis*) oddawaną świętym obrazom, a kultem (gr. *latreia*) należnym jedynie Bogu. Podsumowując, niedozwolone było otaczanie ikon kultem, gdyż przynależy on jedynie Bogu; a jednak mogą one i powinny być czczone. Postulat, by ikonom oddawano cześć, prowadzi do drugiego kluczowego argumentu Kościoła: chrystologicznego. Argument ten głosi, że obrazowe

przedstawienie Pana bądź świętych jest całkowicie dozwolone, a nawet konieczne ze względu na Wcielenie. Oznacza to, że Syn Boży może być przedstawiony na obrazie dlatego, że stał się widzialny i opisywalny, przyjmując ciało i stając się człowiekiem. Jakiegokolwiek odrzucenie wizerunków Pana jest równoznaczne z odrzuceniem Wcielenia. Upadek ikonoklazmu świętowany jest każdego roku przez Kościół prawosławny w pierwszą niedzielę Wielkiego Postu. Ten „Triumf Ortodoksji” upamiętnia ostateczne przywrócenie czci obrazów, jakie dokonało się 11 marca 843 r.

Proces bizantyzacji. Sztuka prawosławna uzyskała swój ostateczny kształt w okresie bizantyńskim, podobnie jak całe życie liturgiczne Kościoła. Nie dziwi zatem, że stolica w Konstantynopolu powinna była odegrać kluczową i decydującą rolę w tym „procesie bizantyzacji”. Historycznie patrząc, Konstantynopol, jeszcze przed politycznym wyniesieniem w IV w., był małą stolicą biskupią bez jakiegokolwiek własnej tradycji liturgicznej. Życie liturgiczne jako takie kształtowało się stopniowo, czerpiąc z innych lokalnych elementów liturgicznych i tradycji. Starsze centra liturgiczne, takie jak Antiochia i Jerozolima, wniosły ogromny wkład do tego procesu. W tworzenie „obrzędki bizantyńskiego” był również włączony dwór cesarski w Konstantynopolu ze swym wykwintnym, szczegółowo określonym ceremoniałem. Do IX w., biorąc pod uwagę wzrastające znaczenie Konstantynopola dla Kościoła, ta nowa synteza liturgiczna stała się normą i ostatecznie zastąpiła wszystkie inne obrządki lokalne w Kościele. Boska Liturgia i cały cykl nabożeństw, takich jak Powieczerze, Wieczernia, itd., które celebrowane są codziennie w świecie prawosławnym, wywodzą się z bizantyńskiego obrządku używanego w Konstantynopolu.

Wpływ monastycyzmu. Dwa obszary wyżej opisane — liturgia i ikonografia — byłyby niezrozumiałe bez udziału monastycyzmu bizantyńskiego. Zwyczajność Kościoła nad ikonoklazmem jest zasadniczo dziełem mnichów bizantyńskich; co więcej przepisy liturgiczne, dzisiaj rządzące cyklem nabożeństw prawosławnych, są w pełni pochodzenia monastycznego. Trzeba stwierdzić, że wpływ monastycyzmu na prawosławne chrześcijaństwo był przemożny i dalekosiężny.

Monastycyzm jako zorganizowany system nie istniał przed IV w. Jego instytucjonalnych korzeni nie odnajdzie się w pojedynczych zaleceniach Pana ani w poszczególnych fragmentach Nowego Testamentu. Monastyczne podstawy znajdują się w całym orędziu Ewangelii, która jest źródłem zarówno jego siły, jak i płodności. Za fizyczną ucieczką na pustynię czy do monasteru kryje się wyrzeczenie się świata i Szatana, do czego zobowiązuje się każdy chrześcijanin na Chrzcie. To wyrzeczenie jest podstawowym warunkiem bycia chrześcijaninem. Powołanie monastyczne i duchowość są bezpośrednio związane ze ślubowaniem chrzcielnym. Pójście do monasteru to po prostu inna droga, którą niektórzy wybrali, by w pełni żyć ideałem Ewangelii. Może się to wielu osobom wydawać ekstremalnym sposobem naśladowania Chrystusa, ale faktem jest, iż wszyscy chrześcijanie — czy to w monasterze, czy poza nim — są ostatecznie wezwani do tego samego wyrzeczenia, tej samej doskonałości, tego samego wypełniania Ewangelii. Osobiste dążenie do świętości nie jest wyłączną domeną mnichów.

Ascetyzm rozszerzył się i wpłynął na prawosławną duchowość, modlitwę, pobożność i całe życie Kościoła ze względu na swoje istotnie chrześcijańskie cele. Poza tym sam Kościół wspierał monastycyzm, intuicyjnie uznając jego wyjątkowo charyzmatyczną posługę, użyteczność i potencjał dla świętości życia. Zauważyliśmy już jego wkład w życie Kościoła, tak w walce z ikonoklazmem, jak i w dziedzinie liturgii. Prawdopodobnie o wiele mniej znany jest fakt, że Kościół powoływał swój episkopat spośród niezliczonych wspólnot monastycznych rozsianych na obszarze Bizancjum. Na przykład jeden z monasterów na Świętej Górze Athos dał Kościołowi stu czterdziestu czterech biskupów oraz dwudziestu sześciu patriarchów. Rzeczywiście, pomiędzy IX a XIII w. dwóch na trzech patriarchów w Konstantynopolu pochodziło z monasterów na Świętej Górze. Kluczowe znaczenie miało jednak charyzmatyczne i eschatologiczne świadectwo monastycyzmu. Wraz z ustanowieniem chrześcijaństwa jako religii Cesarstwa Bizantyńskiego Kościół bardzo często był narażony na niebezpieczeństwo utożsamienia się z państwem, stając się zbyt światowy i tracąc swój eschatologiczny wymiar. Na szczęście monastycyzm był zawsze obecny, by przypominać Kościołowi jego prawdziwą naturę i tożsamość

z innym Królestwem. Zagorzały sprzeciw mnichów wobec jakiegokolwiek kompromisu i rezygnacji z tego, co istotne w chrześcijaństwie, okazał się najważniejszym czynnikiem decydującym o przetrwaniu Kościoła i jego niezależności.

Kościół a państwo. Kościół bizantyński często bywa określany jako Kościół „państwowy” bądź „narodowy”. Spostrzeżenie to jest jednak całkowicie błędne, żeby nie powiedzieć obraźliwe. Prawdą jest, że świat bizantyński stał się bardziej grecki pod względem lingwistycznym i geograficznym na skutek odłączenia się terenów nie posługujących się językiem greckim, tzn. Syrii i Egiptu, w czasie soborów powszechnych. Ponadto schizma pomiędzy chrześcijaństwem wschodnim i zachodnim jeszcze bardziej odizolowała i zamknęła chrześcijańskie Bizancjum. Straty te były znaczne i tragiczne zarówno dla Kościoła, jak i Cesarstwa. Faktem jest jednak, że chociaż Kościół jest „wschodni” ze względu na położenie geograficzne, to jednak w swojej teologii i Tradycji jest powszechny i prawosławny. Historycznie patrząc, Kościół nigdy nie był tak zamknięty i tak wyizolowany jak Cesarstwo Bizantyńskie. Dowodem jest chociażby to, iż krótko po sporze ikonoklastycznym siła misyjnych działań Kościoła skierowała go w stronę Europy Wschodniej i świata słowiańskiego.

Nawrócenie Słowian. Ewangelizację czy raczej chrystianizację Słowian rozpoczął jeden z najbardziej uczonych ludzi Kościoła w Bizancjum — patriarcha Focjusz. Wybór braci Cyryla i Metodego do tej misji był przebłyskiem geniuszu i misyjnej intuicji, gdyż obaj mówili językiem słowiańskim, którego używali słowiańscy osiedleńcy, mieszkający blisko ich rodzinnego miasta — Tesalonik. Otrzymawszy polecenie prowadzenia misji natychmiast przystąpili do tworzenia alfabetu słowiańskiego, którym posłużyli się w tłumaczeniu Pisma Świętego i tekstu Boskiej Liturgii. Tutaj tkwią korzenie Kościoła słowiańskiego, wspólnego języka liturgicznego wciąż używanego przez słowiańskich chrześcijan prawosławnych. Chociaż pierwsza misja Braci Sołuńskich na Morawy nie powiodła się (zostali oni zmuszeni do ucieczki przez niemieckich misjonarzy oraz zmienną sytuację polityczną na Morawach), to jednak ich

praca nie poszła na marne. Wkrótce bracia wraz ze swoimi uczniami skierowali się w inne strony. Dzięki temu jeszcze przed początkiem XI w. większość pogańskiego świata Słowian, w tym Ruś, Bułgaria i Serbia, została nawrócona na chrześcijaństwo. Bułgaria została oficjalnie uznana przez Konstantynopol za patriarchat w 945 r., Serbia w 1346 r., a Rosja w 1589 r. Narody te zostały nawrócone jednakże znacznie wcześniej. Na przykład nawrócenie Rusi rozpoczęło się z chrztem księcia Włodzimierza w 988 r., który poślubił bizantyńską księżniczkę Annę, siostrę bizantyńskiego cesarza Bazylego II.

Wspólnota prawosławna. Rozprzestrzenienie się chrześcijaństwa bizantyńskiego na świat słowiański stworzyło również prawosławną „wspólnotę” (ang. *Commonwealth*). Bizantyńska sztuka, literatura i kultura przestały być zamknięte w politycznych granicach Cesarstwa — rozszerzyły się daleko na Bałkany i północną Ruś, by stworzyć jedną bizantyńską wspólnotę prawosławną. Narody słowiańskie zostały nie tylko schryścianizowane, ale również ucywilizowane przez Bizantyńczyków. Zbawczemu orędziu Nowego Testamentu towarzyszył także dar cywilizacji. Był to główny czynnik kształtowania i przyszłego rozwoju kultury słowiańskiej. Nawrócenie Słowian okazało się sprawą decydującą dla tych młodych narodów oraz dla przyszłości Kościoła. To właśnie misyjna energia zachowała uniwersalność chrześcijaństwa bizantyńskiego. Włączenie prawosławia słowiańskiego do prawosławnej owczarni trwale powiększyło geograficzną przestrzeń Kościoła. Ponadto element słowiański ogromnie wzbogacił Kościół. Zapewne niewiele osób traktuje wiarę prawosławną z taką żarliwością i pobożnością jak Słowianie. Jak ubogi byłby dzisiaj Kościół bez ogromnej liczby słowiańskich świętych, starców, wybitnych pisarzy (np. F. Dostojewski), znamienitych teologów (np. A. S. Chomiakow, G. Florovsky).

Wschód i Zachód. Ten rozdział historii Kościoła pozwala wyeksponować inną ważną sprawę. O ile chrześcijaństwo zachodnie w tym samym czasie gorliwie narzucało łaciński język liturgiczny wszystkim swoim konwertytom, o tyle chrześcijaństwo bizantyńskie nie narzucało języka greckiego. Trzeba pamiętać, że język grecki

rzadko był używany jako język misyjny pośród Słowian. Przeciwnie, zasada jednego języka liturgicznego została odrzucona. Alfabet zwany cyrylicą oraz Boska Liturgia sprawowana w rodzimych językach nawracanych ludów stworzyły narodowe Kościoły na Bałkanach i w innych miejscach. Chrześcijaństwo prawosławne kładło nacisk na głoszenie Ewangelii w językach rodzimych tak, aby była ona bezpośrednio i od razu zrozumiała przez nowo nawróconych. A to właśnie jest ostatecznym celem chrześcijańskiej misji. W historii prawosławia dziedzictwo „Apostołów Słowian”, świętych Cyryla i Metodego, należy do najcenniejszych.

Zanim prześledzimy okres długiego panowania Turków, który nastąpił po upadku Konstantynopola, wypada przyjrzeć się ostatniemu wydarzeniu w życiu średniowiecznego Kościoła — schizmie pomiędzy chrześcijaństwem wschodnim i zachodnim. Rozpocząć należy stwierdzeniem, iż ten tragiczny podział nie był pojedynczym wydarzeniem, lecz długim procesem trwającym stulecia. Rysy i pęknięcia w chrześcijańskiej jedności są widoczne już od IV w. Dlatego 1054 r., jako tradycyjnie podawana data początku schizmy i ekskomuniki patriarchy Cerulariusza, jest wielce niepoprawny. Nie da się określić dokładnej daty, można jedynie mówić o łańcuchu zdarzeń, których apogeum przypada na XIII w. — splądrowanie Konstantynopola przez uczestników krucjat (1204). Musimy również pamiętać, że wydarzenia, które doprowadziły do schizmy, nie były wyłącznie natury teologicznej. Różnice kulturowe, polityczne i językowe często mieszały się z teologicznymi. Każda interpretacja schizmy, która położy nacisk na jedną z różnic kosztem innych, będzie zarówno fragmentaryczna, jak i myląca.

Inaczej niż Koptowie i Ormianie, którzy oderwali się od Kościoła w V w. i stworzyli Kościoły etniczne kosztem powszechności oraz katolickości, wschodnie i zachodnie części Kościoła pozostały wierne autorytetowi siedmiu soborów powszechnych. Trwały zjednoczone w jednym Kościele dzięki wierze i Tradycji. Przeniesienie rzymskiej stolicy nad Bosfor nieuchronnie wywołało nieufność, rywalizację, a nawet zawiść w relacjach pomiędzy dwiema wielkimi stolicami — Rzymem i Konstantynopolem. Nie było trudno Rzymowi zazdrościć „parweniuszowi” Konstantynopolowi w czasie,

kiedy gwałtownie stracił swoje polityczne znaczenie. Faktem jest, iż Rzym nie uznał soborowego ustawodawstwa, które wyniosło Konstantynopol na drugie miejsce w pentarchii. Odsunięciu się obu stron sprzyjała germańska inwazja na Zachodzie, która osłabiła wzajemne kontakty. Pojawienie się islamu i dokonany przez niego podbój większej części wybrzeża Morza Śródziemnego (co równocześnie dokonało się z przybyciem pogańskich Słowian na Bałkany) wzmocniły rozpad. Jednorodność śródziemnomorskiego świata szybko zaczęła zanikać. Łączność pomiędzy greckim Wschodem a łacińskim Zachodem stała się teraz zagrożona, aż w końcu praktycznie przestała istnieć.

Schizma Focjusza. Przepaść między Kościołami pogłębiła się w IX w., kiedy ich misyjne ambicje zderzyły się podczas chrystianizacji Bułgarii i Moraw. Wybór patriarchy Focjusza spowodował czasowy podział, znany jako „schizma focjańska”. Jednakże dopiero koronacja Karola Wielkiego na cesarza przez papieża oraz odrodzenie w 800 r. zachodniego Cesarstwa Rzymskiego doskonale pokazują, jak głęboka była przepaść. Zachód postępował tak, jakby Cesarstwo Rzymskie wraz z jego prawowitym imperatorem w Konstantynopolu przestało istnieć. Nowe „Cesarstwo” Karola Wielkiego uzurpowało sobie rolę prawowicie przynależną Cesarstwu Rzymskiemu w Konstantynopolu. Wydaje się, że tego rodzaju deklaracje niezależności i wyzwolenia od Bizancjum zagrażały jedności chrześcijaństwa oraz dzieliły w pośredni sposób wiarę jednego Kościoła. Dodajmy kolejne wydarzenia do długiej listy różnic i niezgodności: podbój normijski południowej Italii, krucjaty, penetracja handlowa Bosforu i Morza Czarnego przez Italczyków. Wystarczą one, by pokazać, jak mocne stało się wyobcowanie. Wydarzenia te zresztą często traktowano jako ostateczne powody schizmy.

Przyczyny powyższe tradycyjnie omawia się w historycznych analizach schizmy. Dzisiaj już one nie istnieją, a podział trwa. Z tego względu musimy raczej poszukiwać ostatecznych korzeni schizmy w intelektualnych i teologicznych różnicach, a nie w politycznych czy geograficznych uwarunkowaniach. W grę wchodzi dwa podstawowe problemy: prymat biskupa Rzymu i pochodzenie Ducha Świętego.

Te doktrynalne „nowości” (tak postrzegają to Bizantyńczycy) przedyskutowano po raz pierwszy w sposób otwarty za czasów patriarchy Focjusza.

Do V w. — jak już powiedzieliśmy — chrześcijaństwo podzielone było na pięć stolic, z Rzymem na czele. Stan ten regulowały rozstrzygnięcia kanoniczne i prawne. Praktycznie nie istniała hegemonia żadnego Kościoła lokalnego ani patriarchatu nad innymi. Mimo to w czasie postępującego wyobcowania, o którym wspomnieliśmy wcześniej, Rzym zaczął interpretować swoje pierwszeństwo w kategoriach zwierzchnictwa jako prawa danego przez Boga i pociągającego za sobą powszechną jurysdykcję w Kościele. Kolegialna i koncyliarna natura Kościoła stopniowo zanikała na korzyść zwierzchnictwa nieograniczonej potęgi Rzymu nad całym Kościołem. Ideom tym ostatecznie nadano systematyczny kształt na Zachodzie w czasie reformy gregoriańskiej w XI w.

Dość już powiedziano o wczesnej eklezjologii, aby uświadomić, w jakim stopniu rzymskie rozumienie natury władzy biskupiej bezpośrednio przyczyniło się do pogwałcenia demokratycznej struktury istniejącej w Kościele. Te dwie eklezjologie były wzajemnie przeciwstawne. Nic dziwnego, że kolejne próby zakończenia schizmy i przewyciężenia tragicznego podziału nie powiodły się. Rzym opierał swoje monarchiczne żądanie na przekonaniu, że „Piotr otrzymał od Chrystusa prawdziwy i właściwy prymat jurysdykcji” — jak to określił Sobór Watykański w 1870 r. w konstytucji dogmatycznej o Kościele Chrystusowym. Podstawa ta była jednak nieznaną Ojcom Kościoła, którzy wypracowali system organizacyjny Kościoła. Co więcej, byli oni świadomi, że prymat Apostoła nie może być wyłącznym przywilejem jednego biskupa. Wszyscy biskupi muszą — tak jak św. Piotr — wyznawać Jezusa jako Chrystusa. Skoro tak, to każdy z nich jest następcą Apostoła, a ten jest po prostu ich prototypem. Inne przekonania prowadzą do pogwałcenia charyzmatycznej równości biskupów. Nikt nie może zajmować pozycji wyższej niż inni.

Wielka schizma. Równie niepokojąca dla wschodniego Kościoła była zachodnia interpretacja pochodzenia Ducha Świętego. Kwestia

ta rozwijała się stopniowo, podobnie jak prymat, i weszła, prawie niezauważalnie, w skład Nicejsko-Konstantynopolitańskiego wyznania wiary na Zachodzie. Dyskusja wokół tego problemu jest pod względem teologicznym zbyt złożona, by ją tutaj przedstawić. Wystarczy powiedzieć, iż chodzi o dodanie przez Zachód łacińskiego wyrażenia *Filioque* (i Syna) do wyznania wiary. Pierwotne wyznanie wiary, zatwierdzone przez sobory i wciąż używane przez Kościół prawosławny, nie zawiera tego wyrażenia; tekst po prostu stwierdza: „Duch Święty, Pan i Dawca Życia, pochodzi od Ojca”. Pod względem teologicznym łacińska interpolacja „i Syna” była nie do zaakceptowania przez Bizantyńczyków, gdyż implikuje, że Duch Święty miał dwa źródła pochodzenia, Ojca i Syna, a nie jedno: tylko Ojca. Krótko mówiąc — równowaga pomiędzy trzema Osobami Trójcy Świętej została zachwiana. Oprócz kwestii dogmatycznej, wywołanej przez *Filioque*, Bizantyńczycy twierdzili, że wyrażenie to zostało dodane jednostronnie i bezprawnie, ponieważ nigdy nie konsultowano tego ze Wschodem. Tylko sobór powszechny mógł wprowadzić taką zmianę. Poza tym sobory, które redagowały pierwotne wyznanie wiary, wyraźnie zabroniły usuwać bądź dodawać cokolwiek do ustalonych tekstów. Z tego powodu zachodni dodatek do formuły Nicejsko-Konstantynopolitańskiego wyznania wiary Kościoła był nie do przyjęcia.

Kościół w niewoli

Podbój turecki. Upadek Konstantynopola w 1453 r. był wielkim nieszczęściem dla chrześcijaństwa. Dla wschodniego świata chrześcijańskiego stanowiło to ogromną tragedię. W wyniku inwazji tureckiej cała prawosławna wspólnota Bałkanów i Bliskiego Wschodu została nagle odizolowana od Zachodu. Przez następne czterysta lat funkcjonowała ona we wrogim świecie islamskim, z którym miała niewiele wspólnego pod względem religijnym i kulturowym. Jedynie prawosławna Ruś uniknęła tego losu. Właśnie geograficzne i intelektualne zniewolenie częściowo tłumaczy milczenie prawosławia w czasie Reformacji w szesnastowiecznej Europie. Nic dziwnego, że ta ważna debata teologiczna wydaje się prawosławnym często wypaczona: nigdy nie wzięli w niej udziału. Poza tym nie tyle sama izolacja, co konsekwencje panowania tureckiego uczyniły te karty historii Kościoła tak ponurymi i smutnymi, z każdego punktu widzenia.

Prawa religijne pod panowaniem islamu. Nowe władze tureckie, które wyrosły na gruzach cywilizacji bizantyńskiej, nie były ani prymitywne, ani barbarzyńskie. Islam nie tylko uznawał Jezusa za wielkiego proroka, lecz również tolerował chrześcijan jako inny lud Księgi. W związku z tym nie został zniszczony Kościół ani jego kanoniczna oraz hierarchiczna organizacja. Kościół istniał w wymiarze administracyjnym. Sułtan Muhammad II zarządził nawet wybór nowego patriarchy ekumenicznego. Został nim Gennadiusz II Scholarios. Hagia Sophia oraz Parthenon, które były kościołami chrześcijańskimi przez niemalże tysiąc lat, teraz zamieniono na meczety. Natomiast wiele innych świątyń w mieście i poza nim pozostało w rękach chrześcijan. Należy też podkreślić, iż pozycja patriarchy oraz hierarchii znacznie wzrosła, zaś ich władza się powiększyła. Zostali oni teraz wyposażeni zarówno w jurysdykcję cywilną, jak i kościelną nad wszystkimi chrześcijanami zamieszkującymi terytoria tureckie. Ze względu na to, że prawo islamskie nie wprowadza różnic pomiędzy narodowością a religią, wszyscy chrześcijanie, bez względu na język czy narodowość,

postrzegani byli po prostu jako *millet*, czyli naród. Patriarcha, jako najwyższy rangą hierarcha, został obdarzony władzą cywilną i religijną oraz mianowany *etnarchą* — głową całej chrześcijańskiej ludności prawosławnej. Praktycznie oznaczało to, że wszystkie Kościoły prawosławne na terytorium tureckim stały się podległe Konstantynopolowi. Krótko mówiąc, znacznie powiększyły się władza i jurysdykcyjne granice patriarchy.

W prowadzonych ostatnio studiach nad tym zagadnieniem dowiedziono, iż wszystkie te prawa i przywileje, łącznie z wolnością sprawowania kultu, rzadko odpowiadały rzeczywistości. Przywileje prawne patriarchy oraz Kościoła zależały od kaprysu lub miłosierdzia sułtana i Porty Otomańskiej, a chrześcijanie postrzegani byli jako obywatele drugiej kategorii bądź niewierni. Co więcej — turecka sprzedajność i brutalność, które tak często opisywane są w książkach, nie były mitem. Nie ma wątpliwości, że „niewierny” chrześcijanin doświadczał ich bardziej niż ktokolwiek inny. Pogromy chrześcijan w tych stuleciach nie były czymś nieznanym. Niszczący dla Kościoła stał się również fakt, że nie mógł on świadczyć o Chrystusie. Praca misyjna wśród muzułmanów była niebezpieczna, a w rzeczywistości niemożliwa, natomiast konwersje na islam były całkowicie legalne i dopuszczalne. Poza tym konwertyci ci, gdy wracali do prawosławia, automatycznie byli skazywani na śmierć. Sytuację dobrze obrazuje fakt, że nie można było budować nowych kościołów, a nawet używać kościelnych dzwonów. Edukacja duchowieństwa i wiernych znajdowała się złym stanie: przetrwała w szczątkowej formie, albo całkowicie znikła.

Skutki zniszczenia. Kościół boleśnie doświadczył zniszczeń spowodowanych przez Turków. Tron patriarchalny został sprzedany na licytacji, a nowej patriarchalnej inwestyturze towarzyszyły wysokie podatki płacone władzom. By podołać tym ogromnym zobowiązaniom, patriarchowie i biskupi nałożyli podatki na parafie oraz swoich duchownych. Nawet tron patriarchalny nie był miejscem bezpiecznym. Niewielu patriarchów pomiędzy XV a XX w. zmarło śmiercią naturalną w czasie sprawowania rządów. Wymuszone abdykacje, wygnania, powieszania i otrucia są dobrze udokumentowane.

Pozycja patriarchów w tym okresie była bardzo zagrożona, podobnie zresztą jak cała hierarchia. Powieszeniu Grzegorza V w bramie patriarchatu w Niedzielę Wielkanocną 1821 r. towarzyszyła egzekucja dwóch metropolitów i dwudziestu biskupów. To, co w skrócie powiedziano, wystarczy, by pokazać, jakich prześladowań, upadków i poniżenia Kościół prawosławny doświadczał pod panowaniem tureckim. Jeśli do tego tragicznego losu dodamy wojujący ateizm komunistyczny, w warunkach którego przyszło żyć większości prawosławnych po 1917 r., zrozumiemy cierpienia chrześcijaństwa wschodniego w ostatnich pięciu stuleciach. Wielkie problemy chrześcijaństwa zachodniego po Rewolucji Francuskiej oraz sekularyzacja społeczeństwa zachodniego błędą wobec tych faktów. Przetrwanie i zachowanie tożsamości przez zniewolony Kościół Wschodni jest po prostu cudem. Dzięki swojej wierze prawosławni pozostali wierni Chrystusowi.

Papiestwo a prawosławie. Z przykrością odnotować należy prozelityzm uprawiany przez Rzym przez wiele stuleci. Oczywiście tego zjawiska jest przerażająco wyraźna. Misjonarze byli przygotowywani w specjalnych szkołach: na przykład w Kolegium św. Atanazego w Rzymie (otwarte w 1577 r.), a następnie wysyłani na Wschód, ażeby zaanagażować się w prozelityzm wobec prawosławnych.

Otwarta propaganda rzymska dotknęła również prawosławnego świata słowiańskiego. Dość dobrze znana jest presja polskiego katolickiego króla oraz jezuitów w Polsce i na Litwie na prawosławne diecezje kanonicznie podległe Konstantynopolowi. Na przykład powstanie Kościoła unickiego było skutkiem unii w Brześciu Litewskim w 1596 r. Oczywiście — biorąc pod uwagę sytuację historyczną — Kościół prawosławny niewiele mógł zrobić, aby temu się przeciwstawić.

Kościół prawosławny, by przetrwać, aż do początku XIX w. musiał opierać się właśnie takim brutalnym i poniżającym go prześladowaniom. W tym i następnym stuleciu decydującą rolę odgrywał Patriarchat Ekumeniczny — duchowy przywódca i „Matka Kościołów”. Jak już powiedzieliśmy, odpowiadało to wyróżniającej się pozycji Konstantynopola w okresie Cesarstwa, kiedy bizantyńscy

biskupi zajmowali w pentarchii drugie miejsce, zaraz po Rzymie. Było to również skutkiem schizmy z Rzymem. Pozostawiła ona Konstantynopolowi bezsprzeczny prymat czci w stosunku do innych wschodnich patriarchatów. W taki właśnie sposób Konstantynopol stał się pierwszą stolicą prawosławia. Ponadto — w ramach tureckiego systemu etnarchii — geograficzne granice patriarchatu w Konstantynopolu zostały poszerzone, w wyniku czego większa część wspólnoty prawosławnej przeszła pod jego jurysdykcję. Zrozumiałe jest, że jednym z głównych problemów w historii Kościoła prawosławnego jest kwestia, w jaki sposób patriarcha Konstantynopola stał się zwierzchnikiem biskupów prawosławnych. Sytuację radykalnie zmieniło pojawienie się w XIX w. ruchów narodowych. Chociaż pierwszeństwo patriarchatu nigdy nie zostało zakwestionowane i Konstantynopol jest wciąż pierwszą stolicą prawosławia, to jednak jego granice geograficzne znacznie zmniejszyły się w wyniku walki o wolność różnych narodów prawosławnych, znajdujących się pod panowaniem tureckim. Nowe niezależne narody nie mogły pozostawać pod jurysdykcją patriarchy, który wciąż znajdował się w kręgu obcych i wrogich władz Turcji.

Konstantynopol a nowożytny Kościół narodowy. Jednym z narodów, które najszybciej znalazły się pod wpływem idei Rewolucji Francuskiej, byli Grecy. Oni pierwsi wyrwali się z tureckiej niewoli, uzyskując niepodległość na początku XIX w. Krótco potem synod biskupów ogłosił autokefalię Kościoła w nowo powstałym Królestwie Grecji. W związku z tym patriarcha przestał być głową całego narodu greckiego. Autokefaliczny status Kościoła Grecji, uznany przez Konstantynopol w 1850 r., oznaczał, że może on wybrać swojego własnego zwierzchnika (gr. *kephale*). Tak więc Kościołem Grecji zarządza dzisiaj Święty Synod, któremu przewodniczy Arcybiskup Aten. Jedynie Święta Góra Athos oraz półautonomiczny Kościół Krety pozostają pod jurysdykcją patriarchy ekumenicznego. Natomiast wyspa Cypr nie jest zależna ani od Konstantynopola, ani od Kościoła Grecji. Niezależność Kościoła Cypru sięga III Soboru Powszechnego (431), który wyraził zgodę na jego wyjątkową pozycję. Do tego czasu Kościół ten podlegał

Patriarchatowi Antiochii. Podobnie jak w Grecji, starożytnym Kościołem Cypru zarządza synod biskupów na czele z arcybiskupem.

System etnarchii — wprowadzony przez Turków — przywiódł większość Kościołów autokefalicznych i patriarchatów słowiańskich pod jurysdykcję Konstantynopola. Podporządkowanie to, pociągające za sobą utratę statusu patriarchatu, nigdy nie cieszyło się uznaniem. Skutkiem tego — wraz z osiągnięciem wolności politycznej — powstało kilka niezależnych Kościołów narodowych. Na przykład Kościół Serbii, który utracił swój status patriarchatu w okresie panowania tureckiego, stał się Kościołem autokefalicznym w 1879 r., a jego zwierzchnik został uznany jako patriarcha przez Konstantynopol w 1922 r. Rumunia, dzisiaj największy po Rosji odrębny Kościół, określił się jako autokefaliczny w 1885 r. i stał się patriarchatem w 1925 r. Kościół Bułgarii ogłosił swoją autokefalię w 1860 r., lecz został uznany przez Konstantynopol dopiero w 1945 r., a metropolita Sofii otrzymał tytuł patriarchy w 1953 r. Rosja, która znajdowała się poza panowaniem tureckim, została uznana przez Konstantynopol za patriarchat w 1589 r. Zniesiono go, lecz nie z powodu Konstantynopola — Piotr Wielki w 1721 r. zastąpił go Synodem Zarządzającym. Okres rządów synodalnych trwał aż do rewolucji bolszewickiej, kiedy to patriarchat został ponownie przywrócony (1917 r.). Dzisiaj Moskwa zajmuje piąte miejsce po czterech starożytnych patriarchatach: Konstantynopolu, Aleksandrii, Antiochii i Jerozolimie.

Starożytne patriarchaty. Starożytne stolice Bliskiego Wschodu uzyskały większą wolność w wyniku upadku Imperium Otomańskiego. Znajdowały się one również pod wpływem Konstantynopola w okresie niewoli tureckiej. Pomimo odstępstwa Egiptu w V w., który odrzucił postanowienia IV Soboru Powszechnego i stworzył narodowy Kościół koptyjski, Patriarchat Aleksandrii wciąż istniał. Starożytny tytuł patriarchy nadal brzmi „papież i patriarcha” — pokazuje to dobitnie, że w starożytnym Kościele określenie „papież” nie było nigdy wyłącznym przywilejem biskupa Rzymu. Dzisiaj patriarcha i duchowieństwo Aleksandrii są Grekami. Znaczący jest fakt, że jurysdykcja aleksandryjska rozciąga się na wszystkich

prawosławnych na kontynencie afrykańskim. Dojrzały Kościół prawosławny istnieje na przykład w Ugandzie. Antiochia, która była jedną z największych stolic Cesarstwa Rzymskiego, zajmuje obecnie trzecie miejsce po Konstantynopolu i Aleksandrii. Należą do niej arabskojęzyczni chrześcijanie prawosławni, żyjący w Syrii i Libanie. Niemalże do końca XIX w. jej patriarcha i biskupi byli Grekami, lecz od 1899 r. są nimi Arabowie. Jerozolima to niezależny patriarchat od V w. Jej patriarcha jest Grekiem, chociaż wierni są w większej części Arabami. Ta czcigodna stolica jest strażnikiem i opiekunem Świętych Miejsc. Ciągłe podporządkowanie islamowi osłabiło potencjał starożytnych stolic.

Nowa struktura. Dziewiętnastowieczne wydarzenia pokazują jasno, że autorytet, jakim cieszy się Konstantynopol, nie opiera się na szerokiej jurysdykcji kościelnej. W ciągu ostatnich stu pięćdziesięciu lat został on pozbawiony zarówno dawnych terytoriów, jak i większości wiernych. Grecja oraz Bałkany nie są już pod jurysdykcją Konstantynopola. W samej Turcji większość chrześcijańskich wspólnot prawosławnych przestała istnieć. Chrześcijanie prawosławni, znajdujący się pod zwierzchnictwem patriarchy, żyją głównie w Konstantynopolu. Pozycja patriarchatu wynika z jego statusu pierwszeństwa, a nie z szerokiej jurysdykcji terytorialnej. Nie mniej uderzający jest fakt, że Kościół nowożytny, podobnie jak Kościół starożytny, jest w istocie ciałem zdecentralizowanym, składającym się z czterech starożytnych patriarchatów i licznych lokalnych bądź narodowych Kościołów, przy czym większość z nich posiada pełną niezależność. Prawosławna wspólnota Kościołów nie jest strukturą monolityczną. Pomimo braku scentralizowanej władzy wszyscy członkowie tego żywego ciała związani są wspólną tradycją kanoniczną i liturgiczną, doktrynalną i sakramentalną jednością oraz wspólną wiarą, sięgającą czasów apostołskich. Za historyczną rzeczywistością znajduje się prawdziwie katolicki i powszechny Kościół. W chrześcijańskiej historii katolickość nigdy nie była tożsama z organizacyjną bądź instytucjonalną jednolitością.

Kościół nowożytny

Prawosławie a nowożytny ideologie. Tragedia Kościoła prawosławnego w XX w. polegała na tym, że ogromna liczba wiernych musiała żyć w nowej strukturze politycznej ateistycznego totalitaryzmu. Komunizm zajmuje ostatnie miejsce na długiej liście nieszczęść, jakie dotknęły Kościół prawosławny w ciągu ostatnich tysiąca pięciuset lat: Arabowie, krzyżowcy, Mongołowie, Turcy... Jak stwierdził św. Paweł: „Wam bowiem została udzielona łaska, że możecie nie tylko wierzyć w Chrystusa, ale i dla Niego cierpieć” (Flp 1,29). Istnieje jednak znacząca różnica pomiędzy ostatnim kryzysem, a tymi z przeszłości: dawne ustroje polityczne, w których przyszło żyć Kościołowi, nigdy nie były rozmyślnie antychrześcijańskie. Nigdy nie zaistniał precedens komunistycznej katastrofy. Żaden z dawnych ustrojów nie był tak agresywny jak komunizm w swoim przekonaniu, że religii nie wolno tolerować. Według Lenina ustroj komunistyczny nie może pozostać neutralny w stosunku do problemu religii, wręcz przeciwnie — ma być wobec niej bezlitosny. W społeczeństwie klasowym Lenina nie było miejsca dla Kościoła.

Konfrontacja z ustrojami ateistycznymi. Wojący ateizm doprowadził do przemiany Kościoła w Kościół prześladowany i męczeński. W ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat tysiące biskupów, mnichów, kapłanów i wiernych poniosło śmierć dla Chrystusa zarówno w Związku Sowieckim, jak i w innych krajach komunistycznych. Liczba męczenników może przewyższać liczbę chrześcijan, którzy zostali zabici w okresie Cesarstwa Rzymskiego. W Związku Sowieckim, obok metodycznego zamykania, profanowania i burzenia cerkwi, nie pozwalano władzom kościelnym prowadzić żadnej pracy charytatywnej ani społecznej. Z tego względu Kościół nie mógł posiadać jakiegokolwiek własności. Nieliczne miejsca kultu traktowano jako własność państwowa, którą władze pozwoliły Kościołowi używać. Najbardziej niszczący dla przyszłości Kościoła był fakt, że nie zezwolono mu na działalność edukacyjną i katechetyczną. Poza kazaniem oraz celebracją Boskiej Liturgii i nabożeństw nie

mógł on nauczać wiernych, nawet dzieci i młodzieży. Nauka katechizmu, lekcje religii, publikacje religijne były całkowicie nielegalne. Spośród czterech tysięcy szkół prowadzonych przez Rosyjski Kościół Prawosławny przed pierwszą wojną światową ani jedna nie pozostała do dzisiaj. Chociaż warunki, w jakich przyszło żyć Kościołowi, różniły się w poszczególnych krajach komunistycznych, to jednak ogólny obraz pozostaje taki sam.

Prawosławie a imigracja. Jednym z najbardziej znamienitych zjawisk w nowożytnym prawosławiu jest rozproszenie chrześcijan prawosławnych na Zachodzie. Emigracja z Grecji i Bliskiego Wschodu w ciągu ostatnich dwustu lat stworzyła niemałą diasporę prawosławną w Europie Zachodniej, w Ameryce Północnej i Południowej oraz w Australii. Na dodatek rewolucja bolszewicka zmusiła tysiące prawosławnych Rosjan do ucieczki na Zachód. Skutkiem tego była zdecydowana zmiana tradycyjnych granic prawosławia. Miliony prawosławnych przestało być „wschodnimi” chrześcijanami, gdyż obecnie żyją na stałe w krajach zachodnich.

Warunki historyczne dały prawosławiu na Zachodzie wyjątkową możliwość złożenia świadectwa o swojej powszechności i wierności prawdzie. Chociaż historyczną ojczyzną Kościoła prawosławnego jest Wschód, to jednak głosił on zawsze, iż w swej istocie jest powszechny. Prawdą jest też, że zdecydowane wyłączenie się oraz samowystarczalność niektórych prawosławnych czasami wywołuje zupełnie przeciwne wrażenie. Jednak prawosławni coraz bardziej stają się świadomi, że muszą przewyciężyć zarówno izolację, jak i pragnienie życia z dala od siebie i od innych chrześcijan. W jaki sposób może się objawić siła i jedność prawdy prawosławia, jeśli nie przez wspólne świadectwo? Arcybiskup Iakovos w tym kontekście zauważa: „Rzadko sprawiamy wrażenie zjednoczonych chrześcijan prawosławnych, co być powinno i czego inni od nas oczekują. Myślą o nas (i nie myślą się), że najpierw jesteśmy Grekami, Rosjanami, Serbami, Rumunami, Bułgarami, Arabami czy Ukraińcami, a dopiero później prawosławnymi. Czasami odrzucamy honor występowania jako prawosławni oraz pokazywania teologicznej i kościelnej jedności, jak również tożsamości”.

Prawosławie a ruch ekumeniczny. Prawosławie jest przekonane, że posiada zarówno jedność, jak i wiarę, potrzebne do ponownego zjednoczenia chrześcijan. Prawosławni mają jednocześnie bolesną świadomość skandalu, jakim jest podział chrześcijan. Aktywna działalność prawosławia w ruchu ekumenicznym miała miejsce od 1920 r. Kościoły prawosławne działają w Światowej Radzie Kościołów od jej założenia w 1948 r. Od samego początku ruchu ekumenicznego Patriarchat Ekumeniczny popierał ideę pełnego w nim uczestnictwa. Wiele innych jurysdykcji poszło w jego ślady, ośmielonych zachętą i pozytywną postawą samego patriarchy Konstantynopola.

Faktem jest też, że nie wszyscy prawosławni podzielają te poglądy. Niektórzy są przekonani, że prawosławna idea Kościoła jest nie do pogodzenia z konfesyjną eklezjologią, która często przeważa w Światowej Radzie Kościołów. Z pewnych względów jest to prawda. Na przykład protestanckie stwierdzenie, że historyczny podział Kościołów to podział w samym Kościele, jest dla prawosławnych nie do przyjęcia. Jak jeden z wybitnych teologów prawosławnych zauważył, ten sposób protestanckiego rozumowania całkowicie zaprzecza wszystkiemu, co prawosławni twierdzą na temat jedności Kościoła i sakramentalnej pełni. Pomimo to Kościół prawosławny zdecydował się uczestniczyć we wspólnocie ekumenicznej ze względu na nakaz Pana, by miłować wszystkich swoich bliźnich, niezależnie od tego, czy oddzielonych, czy też nie. Chodzi tutaj właśnie o pierwszeństwo miłości. Co więcej, udział prawosławia w ruchu ekumenicznym nie pociąga za sobą ani równości z braćmi protestantami, ani kompromisu z naszej strony. Jesteśmy w ruchu ekumenicznym nie tylko po to, by prowadzić dialog, ale również w celu złożenia świadectwa o jedynej wspólnej przeszłości, która jest w rzeczywistości wspólną podstawą, na której musi opierać się autentyczna jedność chrześcijan.

Prawosławna deklaracja ze Zgromadzenia Ogólnego Światowej Rady Kościołów w Evanston w 1954 r. stwierdza, że składamy świadectwo „o wierze starożytnego, zjednoczonego i niepodzielonego Kościoła siedmiu soborów powszechnych, świadectwo o czystym i niezmiennym i wspólnym dziedzictwie przodków wszystkich

podzielonych chrześcijan”. Georges Florovsky podkreślał, iż dążenie do chrześcijańskiej jedności powinno być „szlachetnym i błogosławionym wysiłkiem”.

OBRZĄDEK SŁOWIAŃSKI W POŁUDNIOWEJ POLSCE

Rościsław Żerelik

Zainteresowanie problemem przenikania chrześcijaństwa na ziemię polską jeszcze przed oficjalnym przyjęciem chrześcijaństwa przez księcia Mieszka I w 966 r., pomimo iż nie przybywa źródeł pisanych, nie słabnie, a wprost przeciwnie — dalej budzi zainteresowanie historyków i religioznawców. Przyczyn tego można upatrywać zarówno w enigmatyczności przekazów piśmiennych, jak i zagadkowości samego faktu chrztu plemienia Wiślan. W ostatnim czasie coraz aktywniej zaczyna wypowiadać się w tej kwestii archeologia.

W 863 r., na prośbę księcia wielkomorawskiego Rościsława, cesarz bizantyński Michał III skierował na obszar Moraw Braci Sołuńskich (z Salonik): Cyryla (Konstantego) i Metodego. Ich zadaniem było szerzyć wśród Morawian chrześcijaństwo i oświatę. Ruski latopisarz Nestor przedstawił to wydarzenie następująco: „Oto przysłali do mnie Słowianie, prosząc o nauczyciela dla siebie, który mógłby im wyłożyć księgi święte, tego właśnie chcą. I nakłonił ich car i posłał ich w ziemię słowiańską do Rościsława, Światopełka i Kocela [rządził Panonią — R. Ż.]. Gdy zaś przyszli, zaczęli układać litery alfabetu słowiańskiego i przełożyli Apostoła i Ewangelie. I radzi byli Słowianie, że usłyszeli o wielkości Bożej w swoim języku. Potem przełożyli *Psalterz* i *Oktoich* i inne księgi. I wystąpili przeciwko nim niektórzy ludzie, szemrali i mówili, że nie godzi się żadnemu narodowi mieć pisma swojego, prócz Żydów, Greków i Łacinników, wedle

napisu Piłatowego, jaki był na Krzyżu Pańskim”. Działo się to podczas otwartego konfliktu wielkomorawsko-frankijskiego. Przeciw misji opowiedział się bawarski kler łaciński i pomimo uznania działalności Braci Sołuńskich przez papieża doprowadził on po śmierci Metodego († 885) do usunięcia ich uczniów z Moraw na teren Bułgarii.

Nie ulega wątpliwości, że stworzone przez nich piśmiennictwo słowiańskie jeszcze za ich i ich uczniów życia rozpowszechniło się na obszarze tej części Europy, stając się nie tylko bazą wschodniego chrześcijaństwa, ale także środkiem przekazu ogólnosłowiańskiej kultury. Prowadziło to wprost do przyjęcia części chrześcijańskiej i kulturalnej spuścizny Bizancjum przez państwa słowiańskie, a ponadto wyzwalało wśród nich procesy integracyjne w zakresie duchowej i kulturalnej spuścizny. Nie do przecenienia jest także jego rola w procesach politycznych, zwłaszcza w okresie rządów cesarzy Leona VI i Konstantina VII Porfirogenety, kiedy to doszło do nawiązania przyjaznych stosunków między Bizancjum a Bułgarią, Serbią, Chorwacją, Węgrami i Rusią Kijowską. Jednak wyparcie obrządku słowiańskiego z obszaru Moraw nie pozwoliło na tak dużą recepcję spuścizny cyrylometodiańskiej na tych ziemiach, jak w wyżej wspomnianych krajach. Miało to niewątpliwie poważny wpływ także na osłabienie oddziaływania cyrylometodianizmu na ziemię południowej Polski.

Pierwsze kontakty plemion zamieszkujących ziemię Polski południowej z chrześcijaństwem były zapewne przypadkowe. Przypuszcza się — na podstawie przesłanek pośrednich — że miały one miejsce gdzieś w VI w. i związane były na początku z kontaktami handlowymi miejscowej ludności z krajami Europy południowej i zachodniej. Sądzi się, że odnajdywane na Śląsku oraz w Małopolsce wyroby rzemiosła romańskiego, germańskiego, morawskiego czy bizantyńskiego zostały tu przywiezione przez kupców-chrześcijan, którzy w ten sposób — mniej lub bardziej świadomy — zapoznawali miejscowych, głównie z wyższych warstw, z wiarą w Chrystusa. Nie wiemy natomiast nic o stosunku ludności Śląska i Małopolski do nowej religii. Z myślą chrześcijańską plemiona polskie mogły zapoznać się także poprzez miejscowych

kupców, których obecność w Konstantynopolu potwierdzają niezależne źródła (Ibrahim ibn Jakub). Zapewne wędrowali oni także do innych krajów południowej i zachodniej Europy.

Kontakty z chrześcijaństwem mogły jednak mieć pojedyncze osoby. Nawet jeżeli dotyczyłoby to większych grup, to jednak chrześcijaństwo nie mogło przyjąć się swobodnie. Przeciwnie mu były tradycyjne wierzenia oraz instytucje strzegące dotychczasowego stanu rzeczy i wierzeń w słowiańskie bóstwa. O mało przychylnym stosunku miejscowych władz do ludności chrześcijańskiej wyraźnie mówi *Żywot św. Metodego*. W jego świetle w latach siedemdziesiątych IX w. „Książę pogański, bardzo silny, siedzący na Wiśle [tj. nad Wisłą — R. Ż.] urągał chrześcijanom i krzywdy im wyrządzał”. Można przypuszczać, że wobec takiego stosunku do nowej wiary miejscowych władz, na nic się zdały próby chrystianizacji ziem południowej Polski, podjęte przez misjonarzy morawskich w drugiej połowie IX w. Przytoczone wyżej zdanie nie daje nam jednak odpowiedzi na pytanie, czy wiadomość o chrześcijanach dotyczy miejscowej ludności, czy napływowych kupców lub misjonarzy. Gdyby miało to odnosić się do miejscowych, znaczyłoby, że wbrew stanowisku księcia chrześcijaństwo zyskuje nowych wyznawców.

Znaczący krok w chrystianizacji Małopolski wiązą badacze z chrztem wspomnianego już księcia wiślańskiego, zmuszonego do tego czynu przez księcia wielkomorawskiego Świętopelka. Świadczy o tym wzmianka w przywoływanym już *Żywocie św. Metodego*, w której arcybiskup Moraw, Metody, ostrzegął księcia Wiślan następująco: „Dobrze [będzie — R. Ż.] dla ciebie, synu, ochrzcić się z własnej woli na swojej ziemi, abyś nie był przymusem ochrzczony w niewoli na cudzej ziemi; będziesz mnie wspominał. Tak się też stało”.

Wymienione wyżej słowa arcybiskupa Moraw nie są jednak precyzyjne i na ich podstawie nie możemy poznać w zadowalający sposób procesu chrystianizacji państwa Wiślan. Uczeni już dawno zwrócili uwagę na to, że stwierdzenie „Tak też się stało” nie informuje nas, czy ochrzcił się on pod przymusem, czy dobrowolnie. Pomimo tego nie brakuje historyków, którzy uznali, iż chrystianizację przeprowadzono siłą po podboju Wiślan. Pomijając jednak te

kwestie możemy stwierdzić, że sam fakt chrztu państwa Wiślan w czasie rządów księcia wielkomorawskiego Świętopełka († 894) miał miejsce i stwarzał możliwości chrystianizacji ludności zamieszkującej ziemie południowej Polski (poza Wiślanami jeszcze plemiona śląskie). Związane to było z większym dostępem misjonarzy do tych terytoriów i możliwością głoszenia Słowa Bożego w zrozumiałym języku słowiańskim.

Przyjęto na ogół twierdzenie, że wraz z przyłączeniem Małopolski i Śląska do państwa Wielkich Moraw nastąpiła szybka ewangelizacja tych ziem. Jej potwierdzeniem są nieliczne źródła o funkcjonowaniu obrządku słowiańskiego na ziemiach południowej Polski, głównie w Małopolsce.

Jednym z pierwszych jest latopis ruskiego kronikarza Nestora, piszącego o przekładzie ksiąg liturgicznych przez św. św. Cyryla i Metodego w języku Słowian i dla ich potrzeb: „Dla nich bowiem najpierw przełożono księgi, dla Morawian; pismo to nazwano słowiańskim” (w tłumaczeniu F. Sielickiego); „Dla nich bowiem przełożono najpierw w Morawie księgi, które to pismo nazwane zostało słowiańskim” (w tłumaczeniu A. Bielowskiego); „Dla nich wied’, Morawow, pierwonaczalno sozdani bukwy, nazwannyje sławjanskoj gramotoj” (w tłumaczeniu D. S. Lichaczewa i B. A. Romanowa). Jednocześnie do narodów słowiańskich Nestor zaliczył Słowian naddunajskich, Morawian, Czechów, Lachów (tj. Polaków) i naddnieprzańskich Polan. Przekaz ten zdaje się wskazywać, że mogły one służyć wszystkim przywołanym narodom słowiańskim, chociaż nie brakuje uczonych opowiadających się jednoznacznie za przetłumaczeniem ksiąg kościelnych tylko dla Morawian. Istnieje także hipoteza (H. Paszkiewicz), że występujące u Nestora określenie *slovansk-jazyk* jest tożsame z chrześcijaństwem obrządku słowiańskiego. Wówczas nie byłoby wątpliwości, iż obrządek słowiański obejmował wszystkie wymienione przez latopisza ziemie. Oponenty sugerują jednak, iż pod tym terminem kryje się jedynie narodowość i język słowiański.

Jednym z ważniejszych źródeł do poznania dziejów obrządku słowiańskiego w Polsce jest *Opowieść o piśmiennictwie słowiańskim*. Wprawdzie sam tekst zachował się w przekazach z końca XV w.,

ale zawiera niezmiernie interesujące informacje, dotyczące działalności misji morawskich w południowej Polsce w IX w., a także funkcjonujących tu biskupów i kapłanów słowiańskich aż do końca X w., kiedy to zostali poddani prześladowaniom przez biskupa praskiego Wojciecha. Tak relacjonuje te wydarzenia *Opowieść*: „Za panowania Michała cesarza i Ireny prawowiernej posłan był filozof Konstantyn przez Michała cesarza do Moraw, bo ksiązę morawski prosił o filozofa. Szedł więc tam i nauczał Morawę i Lechów i Czechów i inne ludy i wiarę prawowierną utwierdził w nich i księgi im napisał w języku ruskim i dobrze ich nauczył. I odtąd szedł do Rzymu i tu rozchorowawszy się oblokł zakonne suknie i dano mu na imię Kyrył. W tej chorobie i umarł. Potem, gdy mnogo lat minęło, przyszedł Wojciech do Moraw i do Czech i Łęchii, zniszczył wiarę prawdziwą i słowiańskie pismo odrzucił i zaprowadził pismo łacińskie i obrządek łaciński; obrazy wiary prawdziwej popalił; biskupów i księży jednych pozabijał, drugich rozegnał i poszedł do Prus, chcąc i tych na swoją wiarę nawrócić i tam ubity był Wojciech, biskup Wojciech, biskup łaciński”.

Wiadomość ta stała się przyczyną wieloletniej dyskusji naukowej w kwestii rozprzestrzeniania się i funkcjonowania na ziemiach polskich Kościoła metodiańskiego w IX i X w. Część historyków uznała informacje zawarte w *Opowieści* za dopełnienie (ale też i rozszerzenie) przekazu zawartego w *Żywocie św. Metodego*. Ci, którzy wątpią w wiarygodność tego przekazu, uznają za niewłaściwe przyznanie, że to Cyryl prowadził misję chrystianizacyjną na ziemiach polskich i w Czechach. Ich zdaniem przebywał on od 864 r. na Morawach, gdzie opracowywał pismo słowiańskie (głagolicę) i tłumaczył księgi religijne na język słowiański. Skończywszy tę pracę wyjechał do Rzymu, wstąpił do klasztoru i niedługo potem zakończył życie. Dodają ponadto, że w *Żywotach św. Wojciecha* nie ma informacji o tym, że ten biskup zlikwidował obrządek słowiański na Morawach, w Czechach i w Polsce, każąc śmiercią lub wygnaniem biskupów oraz kapłanów, a także paląc słowiańskie księgi liturgiczne i obrazy. Trudno jednak przypuszczać, żeby autor *Żywotu* mógł taką informację wprowadzić do biografii Świętego, skoro miał on podkreślać najlepsze cechy charakteru

Wojciecha. Zamieszczenie takiej informacji w życiorysie św. Wojciecha nie przyniosłoby mu przecież chwały. Krytycy *Opowieści* twierdzą też, że nie znamy skali rozprzestrzenienia się obrządku słowiańskiego w Czechach w X w. Historycy są jednak w tej kwestii podzieleni. Nie brak takich, którzy przypisują mu bardzo mocną pozycję, zaś sceptycy podkreślają opiekuńczy, a na pewno tolerancyjny, stosunek św. Wojciecha do obrządku słowiańskiego, pomimo iż nie ma na to żadnego dowodu źródłowego.

Niemal zgodnie ocenia się jednak, że *Opowieść o piśmiennictwie słowiańskim* ma późną metrykę. Są tacy, którzy datują ją nawet na XII–XV w. Z polskich badaczy starsze pochodzenie temu źródłu przypisuje jedynie Henryk Łowmiański. Jego oponenti podkreślają nie odpowiadającą ówczesnym realiom terminologię (generalnie niechętną Kościołowi zachodniemu), która mogła być używana dopiero po rozpadzie Kościoła powszechnego. Ów niechętny stosunek kronikarza do św. Wojciecha sprawił, że jako miejsce powstania tego zabytku uznano prawosławną Ruś. Na inne sporne w *Opowieści* informacje nauka — niestety — nie potrafiła odpowiedzieć. I tak nie wiemy, skąd zaczerpnięto wiadomości o Cyrylu i Metodym, nie wiemy, kto spisał to źródło, a ponadto — przy zarzuceniu mu tendencyjności — nie znamy celu (rzekomego?) zafałszowania dziejów. Wątpliwości te wzrastają przy tak szerokim datowaniu czasu powstania *Opowieści*. Czy zatem — wobec podniesionych tu zastrzeżeń — możemy bezkrytycznie odrzucić źródło?

Spośród polskich badaczy wspomniany już Łowmiański za wiarygodne uznaje zwalczanie przez biskupa Wojciecha nieposłusznego mu duchowieństwa słowiańskiego w Polsce południowej. Miało to miejsce w latach 970–996. Jego zdaniem wierni obrządku słowiańskiego posiadali w tym czasie własne biskupstwa w Krakowie, a prawdopodobnie też we Wrocławiu (ostatnio odkryto tu ślady murowanej katedry, być może z czasów przynależności Śląska do państwa czeskiego), podległe najpierw patriarchatowi Bułgarii, a po jego zlikwidowaniu w 972 r. najpewniej Konstantynopolowi. Natomiast nie uważa za pewne usuwanie na obszarze Polski języka słowiańskiego z nabożeństw.

Swoje rozważania na temat związków obszarów zamieszkanych przez Wiślan (Małopolska) i plemiona śląskie z Kościołem metodiańskim łączy Łowmiański z utworzeniem około 968 r. łacińskiego biskupstwa misyjnego w Poznaniu. Do 990 r. Śląsk, a do 999 r. Małopolska wchodziły w skład państwa czeskiego. Stąd też powstanie biskupstw krakowskiego i wrocławskiego miało zabezpieczyć te ziemie przed wpływami nowo powstałego ośrodka misyjnego w państwie Piastów.

Dowodzenie Łowmiańskiego ma też swoje słabe strony. Podkreśla się nikłą podbudowę źródłową, głównie w sferze związków obrządku słowiańskiego na północnych rubieżach ówczesnych Czech z patriarchatem bułgarskim. Jego analiza tego fragmentu dziejów Kościoła obrządku słowiańskiego opierała się na fałszywej bulli (z końca XI w.) papieża Jana XIII w sprawie założenia biskupstwa praskiego, w której zaleca on księciu czeskiemu Bolesławowi I, aby nie obsadzał tej diecezji duchownymi obrządku praktykowanego przez Bułgarów, Rusinów i innych posługujących się językiem słowiańskim. Uczony uznał przekaz ten za dowód działalności misyjnej Kościoła bułgarskiego, sięgającej południowych obszarów ziem polskich. Wzmianka o Bułgarach jest najbardziej krytykowanym elementem bulli, bowiem nie odpowiadała ona ówczesnym realiom. Łowmiański zaś za późniejszy wtręt uznał jedynie wzmiankę o „sekcie ruskiej”. Swoje dowodzenie podpira stwierdzeniem, że łączność między Krakowem a patriarchatem bułgarskim została nawiązana za pośrednictwem kupców wareskich. Wprawdzie Bułgaria, gdzie pielęgnowano obrządek słowiański, była wówczas politycznie ograniczona przez Bizancjum i Ruś, i nie miała pełnej możliwości realizacji działalności misyjnej na ziemiach polskich, to nie można całkowicie wykluczyć jej wpływu na Kraków poprzez penetrowaną przez wschodnie chrześcijaństwo Ruś.

Łowmiański przypuszcza ponadto, że biskup Wojciech, idąc w 996 r. z Saksonii do Polski, kierował się do Gniezna poprzez Węgry i Kraków. Tutaj miał się rozprawić z obrządkiem słowiańskim, wykorzystując pomoc rządzącego Małopolską — w imieniu Przemyślidów — Bolesława Chrobrego. Współczesnych Wojciechowi śladów pobytu

biskupa w Małopolsce — z wyjątkiem może miejsc kultu — nie ma. Potwierdza to dopiero w swojej kronice Jan Długosz (XV w.).

Problem funkcjonowania na obszarze południowej Polski we wczesnym średniowieczu (IX–XI w.) Kościoła obrządku słowiańskiego naświetla jeszcze wiele źródeł nowożytnych, które jednak są nasiąknięte typową dla tego czasu bałamutnością przekazu i nie mogą być poddane analizie pod kątem ich przydatności do badania przeszłości cyrylometodiańskiej Polski południowej.

Niezmiernie interesującym zagadnieniem dotyczącym tradycji funkcjonowania na ziemiach polskich obrządku słowiańskiego jest stworzenie w Krakowie i Oleśnicy dwóch klasztorów benedyktynów słowiańskich w końcu XIV w. Obrządek słowiański w Europie środkowej reaktywował margrabia Karol IV, późniejszy król Czech i cesarz Rzeszy. W 1346 r. wystarał się u papieża Klemensa VI o bullę zezwalającą na założenie słowiańskiego klasztoru. Fundacja monasteru Emaus miała miejsce w 1348 r., a uczynił to arcybiskup praski Ernest z Pardubic. Liturgia opactwa nawiązywała do obrządku spotykanego w klasztorach benedyktynów na Słowiańszczyźnie Południowej. Pozostający pod wpływem cesarza książę oleśnicki Konrad II sprowadził zakonników w 1380 r. do Oleśnicy i nadał im grunt pod budowę klasztoru w pobliżu szpitala św. Jerzego. Budowa jednak wyczerpała finansowo zakon. Sprowadzenie benedyktynów łączyło się z potrzebą głoszenia Słowa Bożego w języku polskim. Fundacja oleśnicka najprawdopodobniej nie przetrwała poza połowę XV w. Macierzysty klasztor Emaus w Pradze poparł w Czechach husytyzm, a biskupom wrocławskim nie wypadało wspierać klasztoru związanego z „herezją czeską”. Dziesięć lat później podobny klasztor ufundowali na Kleparzu w Krakowie Władysław Jagiełło i królowa Jadwiga, zresztą podobnie jak fundacja oleśnicka skromnie uposażony. Z chwilą śmierci Jadwigi klasztor podupadł, a ostatecznie zakończył działalność w latach 1470–1480.

Nie ulega wątpliwości, że problem funkcjonowania Kościoła cyrylometodiańskiego na ziemiach południowej Polski w IX–XI w. należy do najbardziej zagadkowych zagadnień historiografii. Pomimo istnienia bezpośrednich pisemnych przekazów źródłowych, mówiących o chrystianizacji tych obszarów w obrządku słowiańskim

w IX i X w., nie możemy określić skali tego zjawiska. Zwolennicy masowego przyjęcia chrześcijaństwa obrządku słowiańskiego w Polsce i jego ożywionej działalności na przełomie tysiącleci uznali, że w okresie wczesnopiastowskim funkcjonowała tutaj własna organizacja kościelna, czynna — obok łacińskiej — aż do połowy XI w. (zlikwidowana w czasach Bolesława Śmiałego). Jej istnienie potwierdzają jednak tylko pośrednie przesłanki. Stąd też dalsze badania tego problemu muszą zdecydowanie rozszerzyć podstawę źródłową, przede wszystkim o źródła archeologiczne. Przykład ostatnich badań z obszaru Śląska dowodzi, że mogą one w zdecydowany sposób wpłynąć na dotychczasowe rozważania historyków obracających się w kręgu źródeł pisanych. Taką jaskółką są archeologiczne penetracje pozostałości wielkomorawskich. Do niedawna sądzono, że Śląsk najprawdopodobniej nie należał do Rzeszy Wielkomorawskiej, ponieważ nie potwierdzały tego wykopaliska archeologiczne. Tymczasem ostatnio odnaleziono tyle dowodów obalających te twierdzenia, że nie ma już co do tego wątpliwości. Podobnie mówi się, iż nie ma śladów funkcjonowania tutaj Kościoła morawskiego. Ostatnio odkryto jednak dwa krzyżyki z okresu przynależności tych ziem do Wielkich Moraw (we Wrocławiu na Ostrowiu Tumskim i w Książu). Może to całkowicie zmienić stosunek do odkrytego na początku XIX w. koło Wołowa grobu nieznanego z imienia biskupa z krzyżem wschodnim, odrzucanego przez badaczy ze względu na brak szczegółowych opisów znaleziska i analogii. Nie ulega jednak wątpliwości, że historycy przyzwyczajeni do analizy zjawisk w oparciu o dużą liczbę wiarygodnych przekazów, będą do stawianych na tej podstawie hipotez podchodzić z rezerwą.

TRADYCJA KIJOWSKA W PRAWOSŁAWIU POLSKIM

Aleksander Naumow

Mówiąc o korzeniach, z których wyrasta dzisiejszy Kościół prawosławny w Polsce, widzimy, że pielęgnuje on różne tradycje, które uważa za swoje własne, i to nie tyle z racji historycznej ciągłości cerkiewnych struktur organizacyjnych, co z powodu integralności pamięci zbiorowej. Pamięć ta składa się zarówno z pamięci historycznej, jak i mitycznej, obejmując sobą postacie i wydarzenia związane z terytorium państwowym w jego minionym, historycznym kształcie oraz dawne i nowe interpretacje czy oceny różnorodnych znaczących faktów kulturowych. Mityczne granice wspólnoty religijnej i kulturowej zwykle nie pokrywają się z obecnymi granicami państw, rekonstrukcja własnych dziejów zmierza bowiem do maksymalnej pełni, obejmując możliwie najbardziej rozległy teren i najbogatszy zestaw bohaterów. Pamięć zbiorowa jest skarbnicą, gdzie znajdują się rzeczy czasowo i przestrzennie od siebie odległe, gdzie prawa wyłączności nie mają zastosowania, gdzie pojęcie nasz, nasze jest podstawą pozytywnej oceny własnej, ale nigdy nie znaczy „tylko nasz i niczyj więcej”. Właśnie tak kultura duchowa wznosi się ponad polityczne podziały i współczesne animozje, wskazując na wspólne źródła oraz podobne drogi różnych jej spadkobierców.

Z tego względu jest rzeczą naturalną, że i prawosławie polskie odwołuje się do dwóch kluczowych tradycji — cyrylometodiańskiej i kijowskiej i że to one stanowią podstawę naszej samoświadomości. Ponadto faktem jest, że tradycja cyrylometodiańska stanowiła

ważny komponent kijowskiej duchowej wizji świata. Nie możemy dzisiaj o tym zapominać i obu tych tradycji traktować rozłącznie, zwłaszcza że konteksty kulturowe polskiego prawosławia doby obecnej nie różnią się zbytnio od tych znanych z minionych dziejów. Zatrzymajmy się raz jeszcze na tradycji cyrylometodiańskiej, lecz wyłącznie w aspekcie funkcjonowania jej w ramach tradycji kijowskiej, z uwzględnieniem antagonistycznych koncepcji.

Recepcja tradycji cyrylometodiańskiej

Słowiańska misja Braci Sołuńskich od samego początku budziła emocje i wywoływała konflikty. Ich świetlane postacie jeszcze za życia zetknęły się z wrogością, niechęcią, były przedmiotem przetargów, rozgrywek i manipulacji, natomiast po śmierci stały się żywym elementem pamięci mitycznej praktycznie wszystkich Słowian, wpisując się w system wyobrażeń religijnych i politycznych. Wykorzystywana przez nasze prawosławie idea cyrylometodiańska przede wszystkim ma wskazywać na autochtoniczność prawosławia na ziemiach Rzeczypospolitej, na sakralny status języka liturgicznego, stanowiącego ruską redakcję staro-cerkiewno-słowiańskiej normy Świętych Braci, na opozycyjny stosunek wobec kultury łacińskiej i na przynależność do słowiańskiej wspólnoty narodów prawosławnych. Jednocześnie musimy zdawać sobie sprawę, że inne konotacje ma ta idea u Greków, inne u Słowian południowych czy prawosławnych Czechów i Słowaków, a ponadto jest ona wykorzystywana w tradycji rzymskokatolickiej i greckokatolickiej, co powoduje niejednoznaczność tych samych zdarzeń, słów i symboli.

Nie wchodząc w szczegóły, trzeba przypomnieć, że pamięć o Świętych Braciach żyła również w Kościele katolickim, zwłaszcza w Chorwacji i Czechach, ale także w Polsce. Pierwsze zachowane w Polsce rękopiśmienne łacińskie teksty o Cyrylu i Metodym pochodzą z początku XIV w., zaś drukowane sięgają początków XVI w. (w *Vaticum Cracoviense*, drukowanym być może w Wenecji w pierwszych latach wieku, w brewiarzu *Liber horarum canonicarum* z 1508 r., opracowanym przez specjalną komisję powołaną przez

krakowskiego biskupa Jana Konarskiego, a wydrukowanym w oficynie Jana Hallera, w tzw. *Viaticum Posnaniense* biskupa Jana Lubrańskiego z 1513 r.). Ważnym momentem dla utrwalenia katolickiego kultu Cyryla i Metodego był synod krakowski z 1436 r., kiedy to — porządkując na polecenie biskupa Zbigniewa Oleśnickiego dyscyplinę liturgiczną Wielkiego Postu — dopuszczono również ich święto w rycie zdwojonym (łac. *duplex*) jako apostołów Królestwa Polskiego. Od tego czasu teksty o Braciach spotykamy w coraz to liczniejszych nowych księgach, a także w kodeksach starszych pojawiają się pewne uzupełnienia. Specjalnej wagi kult nabrał w czasach jagiellońskich, zwłaszcza po sprowadzeniu (1390 r.) do Kleparza chorwacko-czeskich głągolitów, którzy pielęgnowali kult Braci. W jednym z rękopisów z początku XV w. (Biblioteka Kapituły Krakowskiej #212) znajdujemy mszę całkowitą ku czci Braci, wydrukowaną także w mszale krakowskim kardynała Fryderyka Jagiellończyka i obowiązującą niemal do końca XVI w. Po Soborze Trydenckim, z polecenia Synodu Piotrkowskiego opracowano nowe proprium brewiarzowe (ks. Stanisław Sokołowski, druk Kraków 1596) i proprium mszalne (Kasper z Kleczowa, druk Kraków 1605). Lekcje opracował ks. Sokołowski już w 1580 r. na polecenie biskupa Jerzego Radziwiłła. Utrzymano w zasadzie przedtrydencką orację, znaną z najstarszych kodeksów (inc.: *Omnipotens piissime Deus*), jednakże zrezygnowano z nazywania Braci „naszymi apostołami i patronami” i znacznie nasilono tendencje prozelityczne względem chrześcijaństwa wschodniego. Po reformach papieża Piusa V (1539 r.) święto Cyryla i Metodego stopniowo zanika w kalendarzach liturgicznych diecezji polskich, najwolniej w Wielkopolsce. Pewne znaczenie dla podtrzymania ich kultu na Zachodzie miało powołanie przez Klemensa VIII w 1604 r. Pobożnej Unii Cyryla i Metodego.

Walka o Cyryla i Metodego między wyznaniem nie wygasła także w słabiej zbadanym XVIII wieku (m.in. na prośbę Marii Teresy papież Pius VI bullą z 21 VII 1777 r. wyznaczył dzień pamięci Braci na 14 marca), ale szczególne jej nasilenie przypada na okres od lat czterdziestych XIX w., kiedy to misjonarze stali się przedmiotem rywalizacji Rosji i Watykanu, a ponadto symbolem walki o niezawisłość narodową i kulturalną Słowian

oraz sztandarem różnie rozumianej jedności czy wzajemności słowiańskiej. Są to sprawy stosunkowo lepiej znane i opracowane, chociaż ich zakres jest olbrzymi — można tu wspomnieć, jako odrębne zagadnienia — powstanie kijowskiego i lwanckiego bractw cyrylometodiańskich i szeregu innych organizacji prawosławnych i katolickich, noszących imię Cyryla i Metodego, kongresy słowiańskie w Pradze (1848 r.) i Moskwie (1867 r.), list Piusa IX *In supremi Petri Apostoli Sede* (*Litterae ad Orientales*, 1846) i słowiańskie zainteresowania tego papieża (np. konkordat z Rosją, beatyfikacja Andrzeja Boboli i kanonizacja Jozafata Kuncewicza, Kolegium Polskie w Rzymie), list otwarty do Słowian M. P. Pogodina z 1862 r., encyklika *Grande munus* Leona XIII (1880 r.) i charkowska *Anti-encyklika ili bratskoje słowo* (1882 r.), list *Praeclara gratulationis* i encyklika *Christi nomen* (1894 r.), działalność rosyjskich jezuitów — księcia Iwana Gagarina, Eugeniusza Bałabina i Iwana Martynowa, ruch wydawniczy, publicystyczny, literacki uzależniony od obchodów tysiąclecia kolejnych wydarzeń z losów i dziejów misji, rocznic wielkiej schizmy, unii florenckiej i lyońskiej, powiązanie kwestii językowej z problemem wyznaniowym itp.

W naszym stuleciu duże znaczenie dla przełamywania wzajemnej nieufności i budowania zrozumienia miały kongresy welehradzkie (1907–1936). Zainteresowanie Rzymu Bracmi nie słabło — do poprzednich papieskich dokumentów możemy dodać list *Saepe nabis* Benedykta XV z 1921 r., list *Quod Sanctum Cyrillum* Piusa XI z 1927 r., list apostolski *Magnifici eventus* Jana XXIII z 1963 r. i list apostolski *Antiquae nobilitatis* Pawła VI z 1969 r. Ten ostatni list to jeden z najbardziej zdecydowanych głosów Kościoła Rzymskiego w obronie godności zniewolonych narodów słowiańskich, z wyraźnym poparciem dla niepodległościowych dążeń, brzmiący mocno zwłaszcza w kilka miesięcy po wydarzeniach z sierpnia 1968 r. Papież rozpoczyna swe pismo od podkreślenia blasku starożytnej świetności narodów słowiańskich, szczególnie Czechów i Słowaków. Wymienia jednak za listem Jana XXIII wszystkie inne znamienite narody słowiańskie, które z chlubą przyznają, że Cyryl i Metody są ich apostołami. To Bracia włączyli Słowiańszczyznę do Kościoła powszechnego i dali początek słowiańskiej nauce i kulturze. To

oni połączyli świat łaciński z greckim. Jest rzeczą udowodnioną — i żaden uczony temu nie zaprzecza — że kultura i cywilizacja narodów słowiańskich wzięła początek od dwóch Braci Sołuńskich — stwierdza papież. Sam moment powstania słowiańskiej kultury to modlitwa Cyryla do tronu Bożej Mądrości przed przystąpieniem do przekładania Ewangelii (*Żywot Konstantego XIV*, 13–14). Sława narodów słowiańskich bierze się z umiejętności powiązania odziedziczonej wiary z bogactwem nauki i sztuki oraz z kulturą umysłową. Głoszona przez Braci jedność Kościoła, pielęgnowana przez katolickie i grekokatolickie narody słowiańskie, stać się powinna sztandarem, w blasku którego pozostałe narody otworzą się na jedność w Ewangelii pokoju i skierują na drogę pokoju swe kroki. W wygłoszonej kilka dni później homilii papież podkreślił znaczenie czci oddawanej Braciom przez chrześcijan obydwu wyznań, bowiem elementów łączących katolików i prawosławnych jest więcej niż różnic. Znaczenie Braci dla Słowian dotyczy nie tylko życia religijnego, lecz także całej historii kulturalnej i społecznej.

Ogłoszenie Braci współpatronami Europy — jednej, niepodzielnej, wspólnej Europy chrześcijan — było bardzo wymownym gestem papieża-Słowianina. Jan Paweł II, jako syn słowiańskiej rodziny, nie podjął dotychczasowej tradycji konkurencji i zawłaszczania. Odwołując się do myśli swych poprzedników, zwłaszcza Leona XIII, widząc w nim inicjatora cyrylometodiańskiej odnowy (Częstochowa, 15 VIII 1991 r.), Jan Paweł II próbuje przerwać cyrylometodiański przetarg między Wschodem i Zachodem, odchodząc od watykańskiej idei paposławizmu w kierunku panchrześcijańskiego europocentryzmu. Jednakże recepcja idei cyrylometodiańskiej wśród wiernych Kościoła Rzymskiego, nawet w tak atrakcyjnym papieskim przesłaniu, nie jest zadowalająca i problematyka związana z Braćmi pozostaje domeną znawców, zafascynowanych fenomenem inkulturacji i profetyzmem ekumenicznym. Wschód słowiański natomiast przyjął i te decyzje papieża jako kolejny akt aneksji.

Inny aspekt idei cyrylometodiańskiej musieli natomiast uwzględnić ruscy katolicy obrządku wschodniego już zaraz po unii brzeskiej. Pragnąc wykazać swoje prawo do odrębności obrzędowej i językowej w ramach Kościoła katolickiego uniccy konwertyci

przejęli zwykłą metodą Zachodu zacieranie bizantyńskości apostołów, a podkreślanie w różnorodny sposób ich powiązania czy wręcz uzależnienia od Rzymu. Jako pierwszy z polemistów unickich po argument cyrylometodiański sięgnął około 1611 r. późniejszy arcybiskup i męczennik Jozafat Kuncewicz, twierdząc, że Bracia wypowiedzieli posłuszeństwo Focjuszowi i zwrócili się do Rzymu. Kolejne przywołanie apostołów znajdujemy w traktacie *Obrona jedności cerkiewnej* (Wilno 1617), pióra unickiego archimandryty (później biskupa) — Lwa Kreuzy-Rzewuskiego. Porusza on tu cały kompleks do dzisiaj aktualnych spraw, których podstawą jest problem prymatu papieskiego i stosunku Słowian do tradycji nie podzielonego i podzielonego Kościoła. Jednym z głównych wątków polemiki eklezjalnej była sprawa patriarchów Focjusza i Ignacego, stosunku papieży Mikołaja I, Hadriana II i Jana VIII do sporów focjańsko-ignacjańskich. Początek misji Braci w krajach słowiańskich unicki polemista umieszcza jeszcze w czasie patriarchatu Ignacego, by wyjąć ich spod wpływu zniechęconego Focjusza, a całą działalność sprowadza do błogosławieństwa Rzymu. „Z Rzymu tedy — konstatuje — od Papieża mamy służbę Bożą i wszystko odprawowanie chwały Bożej cerkiewne, a nie z Konstantynopola; nie bez osobliwego zrządzenia Bożego stało się to”. Kijowskie prawosławie było świadome, że nie żyje w izolacji, na jaką mogła sobie pozwolić np. Cerkiew Moskiewska. Jego cechą charakterystyczną od samego początku była apologetyczność. Broniąc swych racji kijowskie prawosławie jednak nigdy nie zamykało się w ideologicznym getcie, postrzegając siebie jako składnik wszechprawosławnej *oikoumene*, ale także jako partner w kulturze duchowej całego państwa, niezależnie od tego, czy to ono w nim dominowało, czy też nie.

Także w tym wypadku, odpowiadając na dzieło Kreuzy, prawosławny kijowski archimandryta — jeden z najwybitniejszych przedstawicieli kultury prawosławnej w Rzeczypospolitej — o. Zachariasz Kopysteński przeprowadza w *Palinodii* (około 1621) długi wywód na temat Cyryla i Metodego, ale w uniwersalnym aspekcie ich stosunku do obu stolic patriarchalnych i znaczenia dla Słowian oraz Węgrów (Uhrów). Opierając się na Cezarym Baroniuszu początek misji przenosi na 845 r., czyli na czasy św. patriarchy

Metodego (zmarł 14 VI 847 r.). Bracia należeli wyłącznie do Kościoła Wschodniego, a podróże do Rzymu nie wynikały z obojętności, lecz raczej były wyprawami misyjnymi, podobnie jak przed wiekami jeździł do Rzymu św. Polikarp, żeby walczyć z wprowadzanymi tam nowinkami. Wszystkie ludy sarmackie — Bułgarzy, Serbowie, Słowacy, Raszczanie, Chorwaci, Bośniacy, Morawianie, Czesi, Uhrowie, Lachowie i in. — otrzymali wiarę chrześcijańską ze Wschodu dzięki Świętym Braciom. To dzisiejsze wyrodki — ciągnie archimandryta piecherski — przypisują Moravian, Czechów, Węgrów i Polaków tradycji rzymskiej. Cyryl wraz z Metodym wynalazł pismo słowiańskie bez wiedzy i zgody papieża, więc i na rozwój całego dzieła papieskiego zezwolenia nie potrzebował. A tradycja cyrylometodiańska u Słowian w rozumieniu Kopysteńskiego jest szeroka — jest tu i chrzest św. Ludmiły Czeskiej, i wzorzec grecki w alfabecie, i św. Wacław, i Kleparz, i Salwator krakowski, i druki Fiola. Mówi dalej o Rusinach karpackich, wspomina freski bizantyńsko-ruskie w polskich kościołach i przywołuje stare ruskie świadectwa o eksterminacji obrządku słowiańskiego przez Wojciecha, któremu z upływem stuleci w sukurs przyszli Hus, Luter i Kalwin. Natomiast — powiada — z mocy 28 kanonu Soboru Chalcedońskiego cała Barbaria (tj. część Cesarstwa okupowana przez barbarzyńców), więc także Czesi, Lachowie i Rusowie, mają należeć do jurysdykcji Konstantynopola. Argumentów wspierających szuka Kopysteński w odpowiednich miejscach *Kroniki* Kromera i w pismach Stanisława Orzechowskiego.

Przywołanie Wojciecha jako wroga tradycji cerkiewno-słowiańskiej i przeciwstawienie go św. Cyrylowi należy do najstarszej warstwy polemiki wyznaniowej na Rusi i jest świadectwem odmiennego postrzegania chrześcijańskiej kultury słowiańskiego Zachodu i Wschodu, dowodem zerwania ze swoistym średniowiecznym słowianofilstwem, które dostrzegamy np. w *Kronice lat minionych*. Znajdujemy je w jednym z najbardziej znanych utworów cyrylometodiańskiej tradycji ruskiej, tzw. *Opowieści o piśmie (niewiedzie) ruskim* (cs. *Skazanije o ruskij gramote*), znanym dziś w piętnastu odpisach w czterech redakcjach. Według tego krótkiego tekstu Konstantyn wynalazł pismo słowiańskie, „zapisał je u Moravian, u Lechów i u innych

narodów, a potem na Rusi”, natomiast po wielu latach przyszedł tam Wojciech i „zniszczył wiarę prawdziwą i słowiańskie pismo odrzucił i zaprowadził pismo łacińskie, obrazy wiary prawdziwej popalił, biskupów i księży jednych pozabijał, drugich rozegnał i poszedł do Prus i tam był ubity, Wojciech, biskup łaciński”. Przywołanie tego wątku w XVII w. wskazuje na chęć ukazania istniejącego konfliktu z katolicyzmem jako odwiecznego problemu tych ziem i wskazania, jak w tym konflikcie wyglądał od początku podział ról.

Oprócz elementu eklezjalnego w polemikach prawosławno-katolickich ważne miejsce zajmowała kwestia językowa. Katolicy-łacinicy starali się wszelkimi sposobami zdeprecjonować język cerkiewny, wykazać jego nieprzydatność do bycia językiem liturgii i kultury. Celował w tym Piotr Skarga, ojciec polskiej nietolerancji. W jego pismach czytamy m.in.: „Z słowieńskiego języka nigdy żaden uczonym być nie może. A już go teraz prawie nikt doskonale nie rozumie. Bo tej na świecie nacyjej nie masz, która by nim tak, jako w księgach jest, mówiła. [...] I stąd popi waszy, gdy co słowieńskim chcą rozumieć, do polskiego się udać po tłumactwo muszą”.

Dyskusje nad językiem cerkiewno-słowiańskim (cerkiewno-ruskim) jako językiem liturgicznym oraz, w pewnym stopniu, literackim prawosławnej metropolii kijowskiej i halickiej trwały przez XVI i XVII w. Jego obrona była obroną samej istoty Cerkwi i ruskiej kultury narodowej. Pamiętać bowiem trzeba, że problem językowy od czasów Reformacji nabrał na stałe znamion konfesyjnych. Sam Skarga tak pisał o łacinie, określanej przezeń jako język katolicki:

Nie tak w kościele Rzymskim. Wszytcy jednym językiem co jedno nas katolików mówimy, i w szkołach, akademiach i kościołach. [...] Po wszystkim świecie, jako jedną wiarę, tak też i jeden język mamy.

Z właściwym sobie zapałem i świętą naiwnością odpowiadał mu o. Iwan z Wiszni, nazywając język łaciński ulubionym narzędziem diabła, a język cerkiewno-słowiański uznając za język święty i zapewniający zbawienie wieczne:

Widzisz li, Skargo, żeś sam własną zazdrością, wrogością i potwornym kłamstwem zamiast nauczycieli greckich zachorzał i na język słowiański pospołu z diabłem walkęś rozpoczął, który dlatego języka słowiańskiego nie lubi i przeciwko niemu właśnie potężniej niż przeciw innym stanął, stłumić i zagasić go pragnąc, iż w języku słowiańskim kłamstwo i przewrotność jego żadnego miejsca mieć nie może, bowiem nie sili się on ani na jakieś dialektyki, ani na sylogizmy pogańskie, nicujące prawdę Bożą na kłamstwo, ani też na krasomówstwo obłudnego faryzeuszowstwa, lecz samą prawdą i słuszością Bożą jest utwierdzony, zbudowany i otoczony, i żadnych innych wymysłów w sobie nie zawiera, tylko prostotę, przeto zbawienie miłośnikowi języka słowiańskiego zjednuje. [...] A wiedz i to, Skargo, że kto chce zostać zbawiony i uświęcenia pragnie, to jeśli do prostoty i prawdy pokornego języka słowiańskiego nie dostąpi, to ani zbawienia, ani uświęcenia nie otrzyma.

W tym samym mniej więcej czasie (1578) Iwan Fiodorow włącza do wydawanego z polecenia księcia Konstantego Wasyla w Ostrogu *Elementarza* (cs. *Bukwara*) niezwykle starobułgarski utwór polemiczny — traktat *O piśmie* Czernorizca Chrabra, w którym wykazuje się opatrnościowe pochodzenie języka Słowian, ogromną rolę i świętość Konstantyna Cyryla, przytacza argumenty na poparcie twierdzenia, że kultura słowiańska i jej język są równoprawne z grecką i łacińską. Oprócz wersji drukowanej traktat Chrabra często był przepisywany, powstały liczne odpisy innych utworów, związanych z misją cyrylometodiańską. Prawosławna kultura Rzeczypospolitej renesansowym zwyczajem odwołała się do swojej własnej starożytności, aby odeprzeć ataki i zakusy niechętniej jej aż do arogancji kultury łacińsko-polskiej. Po unii analogiczne zainteresowanie problemami cyrylometodiańskimi pojawiło się w środowiskach greckokatolickich, specyfika językowa i liturgiczna musiała szukać oparcia w autorytecie Świętych Braci w zakresie akceptowanym przez Rzym. Poza tym przywoływanie postaci Braci Sołuńskich było jednym z elementów barokowego sławizmu, mającego na celu mitologizowanie własnej przeszłości. Co ciekawe, również w kręgach protestanckich (np. na Słowacji Daniel Sinapius Horčička) sięgano po przykład św. Cyryla i Metodego w walce z łaciną w liturgii i szkolnictwie.

Widać z tego, jak fundamentalne znaczenie dla prawosławia polsko-litewskiego miała tradycja cyrylometodiańska — dotyczyła

bowiem spraw eklezjologii (słynne pytanie o dusze ruskie, komu mają — czy Rzymowi, czy Stambułowi — przynależeć) i powiązanej z nią kwestii zbawienia. W tej perspektywie oceniano też późniejsze wydarzenia i postaci — chrzest św. Olgi, Włodzimierza i całego państwa kijowskiego, powstanie monastycyzmu ruskiego od św. św. Antoniego i Teodozego, kult świętych Borysa i Gleba, Abrahama Smoleńskiego i innych. Powstające państwo kijowskie przed tragedii mongolsko-tatarskiej (1237 r.) budowało własny fundament w świętości swoich Bożych wybrańców. Paralelnie Wielki Nowogród kładł zręby swojej niezawisłości, szerząc cześć swych świętych na czele z Warłaamem Chutyńskim i Antonim Rzymianinem, a duchowość Kijowa promieniowała na północny wschód — do Rostowa, Pierejaśławia, Włodzimierza, Suzdała...

Kontynuacja tradycji kijowskiej w państwie polsko-litewskim

Wykorzystanie dziejów Rusi Kijowskiej i, potem, Halickiej jako tradycji nastąpiło, rzecz jasna, w okresie późniejszym. Na początku XV w., częściowo pod wpływem doświadczeń Nowogrodu, dojrzała koncepcja stworzenia niezależności cerkiewnej, tj. ukształtowania w ramach państwa polsko-litewskiego prawosławnej organizacji cerkiewnej, która by zachowała wszystkie prawa wynikające z sukcesji metropolii kijowskiej, a która posiadałaby cechy specyficzne, wyróżniające ją od Kościoła prawosławnego funkcjonującego w Wielkim Księstwie Moskiewskim. Dużym problemem było bowiem nieustanne przesuwanie centrum ruskiego prawosławia na północny wschód, a następnie rozdzielenie tej ogromnej metropolii na dwa niezależne od siebie, a w dodatku wrogie państwa. Już metropolita kijowski Cyryl III (1249–1280) opuścił ziemię kijowską i, zwłaszcza po unii lyońskiej (1274 r.), przebywał we Włodzimierzu nad Kłazmą, a jego następcą Maksym wyznaczony już po upadku tej politycznej unii (1283–1305), związał przeniesienie ruskiego centrum do Włodzimierza z objawieniem się Bogurodzicy, która ofiarowała mu swój omoforion i zdecydowanie pochwaliła tę ideę. To on

zaczął używać tytułu „Metropolita całej Rusi”, on też przekazał tę ideę metropolicie Piotrowi (1308–1325), który, choć sam kandydat księcia halicko-wołyńskiego, w efekcie na trwałe umocnił cerkiewną linię włodzimiersko-moskiewską, kontynuowaną przez Teognosta (1328–1353), Aleksego (1354–1378) i ich następców. Św. Maksym nosi tytuł „kijowski i włodzimierski”, od św. Piotra do Izydora metropolici są „kijowscy i moskiewscy”, od św. Jony, właściwie od 1448 r., już tylko „moskiewscy”, a od 1589–90 patriarchowie. Po ostatnim okresie łączności z Moskwą za św. Cypriana (†1406) metropolia kijowska (kijowsko-halicka, kijowsko-litewska) będzie żyła do 1686 r. własnym trudnym życiem. W 1458 r. nastąpiło oficjalne zrzeczenie się przez metropolitów moskiewskich tytułu metropolitów kijowskich.

Próba wewnątrzruskiej schizmy napotkała na zdecydowany opór patriarchy i rezydujących w państwie moskiewskim metropolitów. Sprawę dodatkowo skomplikował wybór anty-metropolity Grzegorza Cambłaka (1415), podpisanie przez Greków — w tym kijowskiego metropolity Izydora — unii florenckiej (1439) oraz upadek Konstantynopola (1453 r.) i podbicie Nowogrodu przez Moskwę (1471–78). Grzegorz Cambłak miał bardzo wyraźną koncepcję stworzenia pewnej specyfiki liturgicznej na ziemiach polsko-litewskich. Trzeba tu wymienić przede wszystkim ogłoszenie za patronkę polsko-litewskiego prawosławia św. Paraskiewy-Petki (z Epiwatu, Tyrnowskiej — 14 października), rozpowszechnienie kultu trzech męczenników wileńskich — świętych Antoniego, Jana i Eustachego oraz przyjęcie za główną datę ich wspomnienia trzeciej niedzieli przed Bożym Narodzeniem, wprowadzenie kultu nowo ogłoszonego św. Jana Suczawskiego, patrona Mołdawii. Dokonano też zasadniczego przyjęcia typikonu jerozolimskiego z pewnymi athonickimi modyfikacjami, a także szczegółowych zmian w niektórych obrzędach, np. rezygnując z modlitw za cesarza czy cara, a wprowadzając na to miejsce „książąt i panów naszych”. Równocześnie ustaliła się praktyka zbiorowego wymieniania wschodnich patriarchów, bez wyszczególniania patriarchy Konstantynopola. Dzięki działalności tego wybitnego Bułgara znacznie zintensyfikował się wpływ prawosławia bałkańskiego na Ruś Kijowską (Moskiewską zresztą też). W kalendarzach

naszych ewangeliarzy stwierdzamy stałą obecność serbskich świętych — św. Sawy i św. Symeona. Powszechny stał się śpiew na modłę bułgarską (cs. *bołgarskij rospew*). Pewne wpływy z Południa można dostrzec w architekturze i malarstwie sakralnym. Polityczny upadek państw bałkańskich spowodował, że na ziemi ruskie w obu państwach napłynęła spora ilość prawosławnych mnichów. Stryj Grzegorza, św. Cyprian, był ostatnim kijowskim metropolitą, który część życia spędził w granicach Wielkiego Księstwa Litewskiego i pertraktował z katolickimi władcami — Witoldem-Aleksandrem i Władysławem II Jagiełłą. Jego następca, adwersarz Cambłaka, metropolita Focjusz wywiózł z Kijowa do Moskwy skarbiec katedralny i wszystko, co dało się wywieźć — to stało się jedną z głównych przyczyn zatargu.

Pod koniec XV w. wojny moskiewsko-litewskie przybrały niekorzystny dla Wielkiego Księstwa Litewskiego obrót. Ogromne zaniepokojenie wśród polsko-litewskiego prawosławia wywołało podporządkowywanie sąsiedniej ostoji politycznej, kulturowej i religijnej niezawisłości — Wielkiego Nowogrodu coraz bardziej autokratycznej Moskwie (1471–1478). Widząc realne zagrożenie dla niezależności metropolii kijowskiej w państwie polsko-litewskim ówczesny metropolita Misael (Pstrucki, Pstruch) próbuje w 1476 r. skorzystać z ochrony Rzymu i zwraca się do Sykstusa IV z memoriałem, przynaglającym papieża do troski o autentyczne pojednanie Kościoła Bożego na Ziemi. Iwan III po ostatecznym zdobyciu Nowogrodu, po zrzuceniu — formalnej już tylko — zależności od Ordy (1480) i przyłączeniu Tweru (1485) uaktywnia politykę zachodnią. W 1492 r. umiera Kazimierz Jagiellończyk, a w dwa lata później jego syn, wówczas wielki książę litewski Aleksander poślubia wielką księżnę Helenę, córkę Iwana III i Zofii Paleolog.

Cechą charakterystyczną jest pojawienie się w XVI w. na terytorium państwa polsko-litewskiego wydań Biblii i ksiąg liturgicznych w kręgach nie związanych bezpośrednio ze strukturami cerkiewnymi. Najwymowniejszym przykładem jest działalność wybitnego humanisty białoruskiego — Franciszka Skoryny z Połocka, absolwenta Akademii Krakowskiej i doktora nauk medycznych Uniwersytetu w Padwie. Poza licznymi wydaniem biblijnymi Skoryna wydał też około

1522 r. w Wilnie cykl broszur, składających się na *Małą księgę podrózną*. Wśród opublikowanych tam akathystów znajdują się dwa opatrzone akrostychem z imieniem i nazwiskiem Skoryny, co go stawia na czele nielicznego grona wschodniosłowiańskich hymnografów. W tym też czasie dużo wysiłku w sprawy reorganizacji Cerkwi i rozwoju kultury prawosławnej włożył władca smoleński, a później (1507–1521) metropolita kijowski, Józef II Sołtan, który na przełomie 1509–1510 r. zwołał do Wilna sobór, poświęcony przede wszystkim dyscyplinie wewnątrzcerkiewnej.

Najważniejszym ośrodkiem życia intelektualnego prawosławia stała się w ostatniej ćwierci XVI w. tzw. Akademia Ostrogska. Wprawdzie nie wiadomo dokładnie, jak ten ośrodek był zorganizowany, niewątpliwie jednak istniały tam szkoły i renesansowa w typie korporacja uczonych, tłumaczy, teologów, na czele której przez pewien czas stał jako rektor Herasym Smotrycki, podstarość kamieniecki. Przy intensywnym uczestnictwie Greków i spraszanych zewsząd najwybitniejszych przedstawicieli kultury ruskiej, Akademia Ostrogska, utrzymując kontakty z innymi potężnymi opiekunami prawosławia na Wołyniu (wojewoda wołyński Aleksander Czartoryski, starosta żytomierski Konstanty Wiśniowiecki, wojewoda braclawski Roman Sanguszko i in.), z kręgami księcia Andreja Kurbskiego, hetmana wielkiego Grzegorza Chodkiewicza i prężnym ośrodkiem w Słucku (starzec Artemij), korzystając z książęcego zaplecza materialnego i duchowego (monastery w Dermaniu, w Dubnie, a z czasem i w Poczajowie), zapisała się złotymi zgłoskami na kartach historii ruskiej kultury i literatury, zwłaszcza dzięki wydaniu drukiem pierwszej cerkiewnosłowiańskiej Biblii, ale nie tylko.

Stan kultury i życia religijnego, nieuporządkowanie praktyk cerkiewnych budziły troskę zarówno świeckich protektorów prawosławia, jak i mieszczan, którzy szukali możliwości przywrócenia *blahočestija* poprzez ruch bracki. Potrzebę określonych reform widzieli również niektórzy biskupi — mówiono o tym na odbywających się od 1589 r. w miarę regularnie soborach biskupów (przeważnie w Brześciu, ale także w Wilnie, Supraślu, Tarnopolu i Bełzie). Na jednym z nich np. zlecono biskupowi lwowsko-halicko-kamienieckiemu

Gedeonowi (Bałabanowi) dokonanie w porozumieniu z patriarchą aleksandryjskim Melecjuszem (Pigasem) i w oparciu o rękopisy Świętej Góry Athos oraz teksty greckie korekty euchologionu. Efektem tej korekty było wydanie nowych prawosławnych ksiąg liturgicznych — *Służebnika* i *Trebnika* (Striatyn 1604 i 1606). Weryfikacja tych ksiąg nie oznaczała jednak rezygnacji z własnej lokalnej specyfiki, zwłaszcza w niektórych obrzędach. Podobnie wyglądała praca w Ostrogu, gdzie wydano skorygowane na podstawie różnych rękopisów cerkiewno-słowiańskich i ksiąg greckich *Czasosłow* (1602), *Trebnik* i *Molitwosłow* (obydwa w 1606 r.). Aktywnie włączyły się też wydawnictwa brackie — we Lwowie i w Wilnie.

Trudności, jakie przeżywał po upadku Bizancjum Patriarchat Konstantynopola, odbiły się także na losach polsko-litewskiego prawosławia. Nastąpiło znaczne uzależnienie hierarchii prawosławnej od woli króla i wielkiego księcia, zwłaszcza w zakresie obsadzania stolicy metropolity i katedr biskupich, zaś rzymska ekskluzywistyczna interpretacja eklezjologiczna kwestionowała kanoniczność prawosławnych hierarchów i uznawała ich za pseudobiskupów, próbując forsować koncepcję, że biskupstwa na ziemiach ruskich pierwotnie należały do jurysdykcji rzymskiej, a potem zostały bezprawnie przejęte przez jurysdykcję konstantynopolitańską (właśnie przy tej okazji chętnie odwoływano się do misji Braci Sołuńskich). W związku ze złożoną pozycją prawosławnego episkopatu w Rzeczypospolitej nastąpił gwałtowny wzrost znaczenia ruskiego laikatu, dążącego do ograniczenia realnej władzy biskupiej. W tej sytuacji, w obliczu osłabienia pozycji patriarchów Wschodu i zagrożenia ze strony moskiewskiego autokratyzmu, pod nieustanną presją niezwykle dynamicznych jezuitów, część polsko-litewskiej hierarchii prawosławnej podjęła decyzję o przystąpieniu do unii z Rzymem (1595–96). W momencie zawarcia unii w jurysdykcji kijowsko-halickiego metropolity pozostawało osiem biskupstw. W wyniku podziału powstały dwa obozy — zdelegalizowany prawosławny z większością duchowieństwa i wiernych oraz dwoma biskupami (Lwów, Przemyśl) i unicki — pozostali biskupi, poparci autorytetem króla i Kościoła katolickiego. Oprócz akceptacji unii mnożyły się wypadki przechodzenia prawosławnych na katolicyzm, na protestantyzm w różnych jego

odmianach, dość powszechnie ulegano polonizacji, zwłaszcza wśród warstw wyższych.

W 1620 r. patriarcha jerozolimski Teofanes dokonał potajemnej restytucji hierarchii prawosławnej, a król Władysław IV w 1633 r. prawnie uznał Kościół prawosławny w Rzeczypospolitej. Nastąpił podział diecezji ruskich — prawosławni mieli sześć biskupstw, unici siedem. Był to okres wielkiej aktywności intelektualnej i duchowej prawosławia — Kijów ze swoją ławrą i Akademią Mohylańską, prężne bractwa cerkiewne, intensywne działalność wydawnicza jako rezultat wyężonej pracy weryfikacyjnej i kodyfikacyjnej, żywe kontakty z Mołdawią, słowiańskimi Bałkanami, Górą Athos, Ziemią Świętą i Rosją, próba przeorganizowania własnej kultury przez uwzględnienie kultur współistniejących itp. zapewniały metropolii kijowskiej i halickiej ważne miejsce w kulturze prawosławia w ogólności. Ta walka z uciskiem religijnym, jaki się wzmógł po 1596 r., miała też dobre strony, wpłynęła bowiem na sprecyzowanie postaw, wzmocniła wiarę i wierność, podniosła poziom intelektualny, rozbudziła umysły. Społeczność prawosławna walczyła o przywrócenie dawnych praw Cerkwi greckiej, rozgorzała polemika wokół fundamentalnych spraw dogmatycznych i eklezjologicznych. Spośród najwybitniejszych przedstawicieli myśli prawosławnej z tego okresu należy wymienić św. Joba Począjowskiego, św. Atanazego (Filipowicza), św. Piotra (Mohylę) oraz o. o. Iwana Wiszeńskiego, Herasyma i Melecjusza Smotryckich, Leoncjusza Karpowicza, Elizeusza Pletenieckiego, Zachariasza Kopysteńskiego, Pamwę Beryndę, Tarasjusza Zemkę, Józefa Tryznę, Sylwestra Kossowa, Łazarza Baranowicza, Teodozego Wasilewicza i wielu innych.

Prawosławna myśl teologiczna w tradycji kijowskiej

W XVII w. doszło do sprecyzowania i popularyzacji prawosławnej myśli teologicznej metropolii kijowsko-halickiej. Przemyślenia tego okresu stanowią do dziś ważne i istotne idee, proponują szereg rozwiązań, do których nieraz warto wrócić.

Najważniejszą kwestią w tych polemikach jest eklezjologia. Polsko-litewskie prawosławie zostało zmuszone do wypracowania własnych poglądów eklezjologicznych. Znajdując się pod władzą innowierczego, choć chrześcijańskiego władcy, zagrożeni polityczną ekspansją Moskwy, miejscowi teologowie zaczęli głosić, że Kościół nie jest związany z żadną instytucją ziemską, lecz zasadza się na Słowie Bożym i Świętej Eucharystii. Najlepiej wyraża to archimandryta Zachariasz Kopysteński, pisząc, że Kościół prawosławny oraz wiara w nim wyznawana „nie na murach bowiem i nie na królowaniu [...] jest fundowana, ale na słowach Chrystusowych (i na krwi Chrystusowej) i jak za carstwa greckiego trwała, tak i po utracie jego trwa i trwać będzie, aż do końca świata”. Co więcej, w niewoli zbawienie jest bliższe, łatwiej osiągalne niż przy niepodległym bycie, bowiem „wiara i słowo boże cierpieć nie może i zniewolone być nie może”. Utrapienia i doświadczanie prawowiernych są jawnym znakiem usynowienia ich przez Boga, są spełnieniem prorocтва o wybraństwie i przyszłym zbawieniu (por. Ps 93, 12–14; Za 14, 8–91). Powodzenie w życiu doczesnym, ziemską chwałę Kościoła były właściwą rekompensatą za prześladowania pogańskie, teraz jednak „Cerkwi Bożej minęły lata rozkoszne i nie może ona być — ciągnie nasz wielki polemista — zależna od cesarzy, carów, królów, książąt i możnych świata tego, bowiem Chrystusa i prawdy Jego należy szukać w nędznej betlejemskiej grocie i podłych pieluchach, a nie w rozkoszy carskich czy królewskich pałaców. Wszystkie królestwa i księstwa ustaną, a nam zaś, chrześcijanom, nie ziemskie carstwa służą, ale niebiańskie wiecznie przebywające”. Natomiast tryumfalizm części Kościoła jest oznaką, że Bóg wyklucza ją ze Swojego dziedzictwa i znać jej więcej nie chce.

Ważna jest w gruncie rzeczy tylko sukcesja apostolska i wierność Patriarchatowi Konstantynopolińskiemu, a kary Swym wybranym na dziedziców dzieciom Bóg „zsyła dla pouczenia i przestrogi dla nas, prawosławnych, abyśmy się z Kościołem łacińskim nie złączali, i rzymskiego biskupa — wbrew prawu kościelnemu — nie pragnęli uznawać za swoją głowę i pasterza, lecz byśmy arcybiskupa konstantynopolińskiego, patriarchę ekumenicznego

za swojego własnego pasterza zawsze uważali”.

Mimo to problem sposobu funkcjonowania Kościoła prawosławnego pod innowierczym królem nurtował teologów kijowskich. Oprócz przekonania o rozdzielnym istnieniu struktur kościelnych i struktur państwowych jednym z wniosków było wyjęcie króla ze sfery odstępstwa i nakazanie modłów za króla i wojsko, niezależnie od konfesyjnej przynależności. Oczywistym wnioskiem był też obowiązek lojalności wobec państwa, dlatego prawosławnych w Rzeczypospolitej dotkliwie bolało nieustanne posądzanie ich o zdradę czy konszachty z nieprzyjacielskimi państwami — Moskwą i Sambułem. Pojawiła się więc teza o duchowym prymacie Jerozolimy w całym świecie chrześcijańskim. Uważano, że ratunkiem dla prawosławia jest ponadpolityczna więź z Ziemią Świętą. Jerozolima jest gwarantem naszej prawowierności i wolności, wystarczy tylko wyzwolić się z ucisku Babilonu, duchowo opuścić zniewalającą Krainę Północy. „Szczęśliwy jest ten — mówi za Izajaszem o Zachariasz Kopysteński (1624) — czyje plemię jest na Syonie i kto ma krewnych w Jerozolimie”. Z Jerozolimy wyszła Ewangelia, apostołowie, przepowiadanie, Chrztost i wiara, przeto żadne miasto diecezjalne lokalnego kościoła nie może sobie przypisywać prerogatyw Kościoła Powszechnego. Ruskie prawosławie zostało wpisane w historię chrześcijaństwa powszechnego: z Jerozolimy na cały świat rozeszła się wiara w Chrystusa i prawdziwe dogmata, bo tę wiarę Chrystus przekazał, apostołowie głosili, męczennicy krwią poświadczali, nauczyciele cerkiewni wyjaśnili i sobory zatwierdziły. „Po wielu latach — ciągnie o Zachariasz — Bóg dopuścił, by światło to wiary Ewangelii dotarło na Ruś — św. Andrzej, spełnienie jego proroctwa na Włodzimierzu — tytanie Bożym, monarsze ruskim przy świętych, którzy teraz spoczywają w pieczarach”.

Rozważano też problemy stosunku prawosławia ruskiego do greckiej tradycji bizantyńskiej oraz relacji między Rzymem i Konstantynopolem, między Kościołem lokalnym a Kościołem uniwersalnym. Szczególnie nacechowane było przywołanie (a tym samym włączenie do pamięci zbiorowej) widzenia, jakie miał antiocheński mnich Hezychiusz, który ujrzał, jak Jan Złotousty otrzymał od św. Jana Ewangelisty

dar nauczania i od św. Piotra dar kluczy, co dowodziło, że każdy biskup, nie mówiąc już o patriarsze Konstantynopola, ma pełnię władzy apostołskiej. Zrozumiało, że problem Piotrowy, problem sukcesji, prymatu, kolegialności nurtował naszych przodków. Wiele uwagi poświęcono także sakramentom, włączając się nad wyraz kompetentnie do dyskusji nad główną dla całej Europy czasów potrydenckich kwestią Eucharystii.

Jednym z głównych wątków dyskusji wewnątrzcerkiewnych była sprawa świętych. Stosunek hierarchii i wiernych do świętych jest bowiem bardzo wiarygodnym wskaźnikiem preferencji historycznych i liturgicznych, jest odzwierciedleniem pewnej koncepcji (lub jej braku). Intelktualiści kijowscy pierwszej połowy XVII w. mieli bardzo jasny obraz tradycji — odwołali się do wszystkich możliwych elementów dziedzictwa, które prawosławie w Rzeczypospolitej obejmowało. Wystarczy wziąć księgi liturgiczne z tamtego okresu, czy niezwykłą *Antologię*, ułożoną przez metropolitę Piotra Mohyłę dla uczniów szkół kijowskich, aby zobaczyć, że jedną z podstawowych trosk było wprowadzenie do powszechnej świadomości zgromadzenia świętych ruskich, by świadomość odrębności etnicznej i religijnej znajdowała oparcie w sferze kultowej. Olbrzymią uwagę poświęcono Ojcom Pieczerskim, którzy dopiero teraz zostali oficjalnie kanonizowani; wymieniano z imienia takich świętych jak: Antoni i Teodozy (zawsze), Eustracjusz (cs. *Jewstratij*), Nifont Nowogrodzki, Mikołaj Swiatosza, Nikon, Damian, Agapit, Olimpiusz (cs. *Alimpij*), Grzegorz, Prochor, Atanazy, Wawrzyniec (cs. *Ławrentij*), Jan, Nikon, Izaak, Pimen, Teodozy, Bazyli, Jeremiasz, Mateusz, Mojżesz (cs. *Mojsiej Ugrin*), Spiridon, Nikodem, Erazm, Eutemiusz (cs. *Jefimij*), Marek i wielu innych. Wśród nich pojawiła się też Eufrozyna (cs. *Jewfrosinija*) Połocka. Oczywiście jest Gleb i Borys (często w tej kolejności) z ich ojcem Włodzimierzem, Olga, Jan Nowy Suczawski, trzech męczennicy wileńscy, Michał Czernihowski i jego bojarzyn. Spotyka się Paraskiewę — Petkę (przeniesioną zresztą w 1639 r. do Jass), ale nie utrzymano jej patronackiego statusu, jaki nadał jej dwieście lat wcześniej Camblak. Ciekawym zabiegiem, ideowo jak najbardziej zasadnym, było włączenie do kijowskiego zgromadzenia metropolitów, którzy w większości kijowskimi byli tylko formalnie —

Piotra, Aleksego, Jana, ale także dodawano Cypriana, a nawet Focjusza. Dokładniejsze zbadanie tego zagadnienia pozwoli nam jeszcze lepiej wniknąć w sens działań metropolity Piotra Mohyły, jego bezpośrednich poprzedników i następców.

Warto chyba pamiętać, że w tamtych polemikach chodziło o rzecz fundamentalną — o zbawienie wieczne, o przekonanie hierarchii i wiernych, iż kościół, do którego należą, dysponuje pełnią środków zbawczych jako nierozdzielna część Kościoła powszechnego. Dlatego łacinnicy i unicy, ogłaszając całą sferę duchowości greckiej i ruskiej, nieuznającej bezpośredniej zwierzchności papieża za sferę potępienia i strasząc prawosławnych, że poza Kościołem rzymskim nie ma zbawienia, doprowadzili do rozdarcia prawosławnej kultury ruskiej w aspekcie ontologicznym i soteriologicznym. Dlatego walka o uznanie godności Kościoła prawosławnego także przez przeciwników była wówczas jednym z najważniejszych zadań. Wiele trudu włożył w tę walkę sam metropolita Piotr Mohyła, nieustannie podkreślając, że to właśnie Kościół prawosławny jest Kościołem powszechnym. Jego metropolia jest ważną i samodzielną częścią Kościoła, mistycznego Ciała Chrystusa, i ma wszystkie prerogatywy eklezjalnej pełni. Heretyckie i odstępcze kościelne organizacje nie są prawdziwym Kościołem, „są to tylko heretyckie i schizmatyczne zgromadzenia niesłusznie same siebie nazywające Kościołem”. Odpłacając katolikom pięknym za nadobne, metropolita stanowczo podkreśla, że przynależąc do heretyków i odstępców nie można mieć pewności zbawienia, podczas gdy w „prawosławnej świętej Cerkwi Wschodniej” zbawienie jest pewne, gdyż to za nią przelał Swoją zbawczą Krew Pan Jezus.

I dalej rozwija właściwą siedemnastowiecznemu prawosławiu polsko-litewskiemu eklezjologię: „Nie w dostatkach, nie w potęgach, ani w naukach i wymysłach świata tego przebywa Chrystus, lecz w Nowym Syjonie Prawosławia świętego Cerkwi wschodniej, którą ufundował na kamieniu wiary prawdziwej w Siebie, tak mocno, że nie tylko świat, ale i bramy piekieł pokonać jej nie mogą”. W innym miejscu Piotr Mohyła pogłębia ten wywód, odwołując się tym razem do arcyważnej wypowiedzi św. Pawła o mądrości ludzkiej i Mądrości Bożej (1 Kor 1, 17–2,16) i radzi

„prawosławnemu narodowi rosyjskiemu”, by stał w wierze ojców twardo i nieporuszenie, nie poddając się ani wiatrom pochlebstw, ani burzom prześladowań, ani też nie ulegając polemikom „filozoficznych sylogizmów”. Wszyscy bowiem heretycy i odstępcy lubują się „w splataniu słów, wielosłowiu i wymądrzaniu się ponad miarę”. W te swoje sieci łowią dusze nieumocnionych w wierze i prostaków, i tak ich ku zgubie ciągną. Ale nasza wiara — ciągnie za św. Pawłem metropolita Piotr — „nie w mądrości człowieczej, lecz w sile Bożej jest”.

Główną wymową siedemnastowiecznych prawosławnych pism polemicznych jest więc wniosek, „iż święta Cerkiew Wschodnia jest prawdziwą Cerkwią Chrystusową, w której Duch Święty będąc obecnym według swojej świętej woli działa jak chce”, a wschodni obrządek i jurysdykcja Konstantynopola bez wątpienia prowadzą ku zbawieniu wiecznemu.

Myśl kijowska próbowała też rozsądnie rozwiązać problem językowy. Zdawano sobie sprawę, że podstawą wspólnoty słowiańskiej jest język Cyryla i Metodego. Ojciec Zachariasz pisał (1623 r.):

Od wieków zaiste ten słowiański język jest znamienity, którym Jafet i jego potomkowie używali. Szeroko i daleko się rozciągał i sławny był, i dlatego od sławy słowiańskim został nazwany. Czyż bowiem nie jest sławny, skoro od zachodu Białego Morza i Weneckich i Rzymskich dotyka granic, a od południa z Grecją w sąsiedztwie i braterstwie żyje, na wschodzie zaś słońca nad Czarnym Morzem do Persji się rozciąga, a do Lodowatego Morza na północy dochodzi, stykając się z Niemcami i z tymi, co z nimi wspólnotę tworzą. Nie gardziły tym językiem słowiańskim cesarskie i królewskie dwory, zaprawdę miał on na nich znakomitą powagę.

I dalej apeluje do całej słowiańskiej wspólnoty, polecając im mowy Jana Chryzostoma w pieczerskim wydaniu:

Przyjmijcie go, Jafetowe plemię — Rusowie i Słowianie, i Macedonowie, weźmijcie go Bułgarowie, Serbowie i Bośnianie, ucałujcie go Istrowie, Illirykowie i Dalmatowie, powitajcie go Czechowie, Morawianie i Narwatowie, i cała rozległa potężna Sarmacja ukočaj i przyjmij go!

Jednakże poczucie wspólnoty słowiańskiej, opartej na godności języka liturgicznego, nie przesłaniało kijowskim teologom wymogów praktycznych. Metropolita Piotr nakazywał używanie prostej, zrozumiałej

mowy wszędzie tam, gdzie istniało niebezpieczeństwo niezrozumienia, a gdzie od sensu słów zależało zbawienie lub status prawny (spowiedź, zwłaszcza przedśmiertna, zapowiedzi, ślub i inne). Gdy o. Taras Lewonicz Zemka przetłumaczył z greki na potoczny język ruski synaksariony w *Triodionie Postnym* (cs. *Triod' postnaja*) (1627), to wydawca zwraca się z taką prośbą: „Przeciwko temu nie zlorzeczcie, Wielkorusowie, Bułgarzy, Serbowie i inni zgodni z nami w prawosławiu, bo uczynione to zostało przez gorliwość i na życzenie rodu naszego Małej Rosji”.

Widzimy tu nie tylko pastoralny pragmatyzm, ale także świadomość, że Kościół prawosławny musi wsłuchiwać się w głosy i opinie swoich członków oraz że specyfika lokalna nie narusza jedności *oikoumene*.

Śmierć Mohyły (1647 r.), wybuch powstania Bohdana Chmielnickiego (1648 r.), wojna polsko-rosyjska (1654–56), odłączenie od Rzeczypospolitej dużej części ziem ruskich, w tym lewobrzeżnej Ukrainy z Kijowem (1667), turecka okupacja polskiej Ukrainy i Podola (1672–99), zerwanie z woli Jana III Sobieskiego więzi kanonicznych z Konstantynopolem (1676), przejęcie Kijowa do jurysdykcji moskiewskiej (1685) i wymuszona zgoda Patriarchatu Konstantynopolitańskiego na objęcie tą jurysdykcją całości polskiego prawosławia (1686) — wszystko to złożyło się na utratę odrębności organizacji cerkiewnej w Rzeczypospolitej. Rozpoczęło się masowe przechodzenie na unię nawet na tych terenach, gdzie obrona prawosławia trwała najdłużej (Przemyśl — 1691, Lwów — 1700, Łuck — 1702, Podole — 1703). Po sukcesach militarnych Piotra I, po klęsce hetmana Mazepy (1709) bardzo silnie wzmocniła się opcja promoskiewska. Całe rzesze polsko-litewskich prawosławnych intelektualistów przechodziły na służbę do Rosji, odgrywając tam niezwykle ważną rolę (metropolita Stefan Jaworski, arcybiskup Teofan Prokopowicz, św. Dymitr Rostowski, św. Jan Tobolski, św. Teodozy Czernihowski, św. Innocenty Irkucki i in.). Przy prawosławiu pozostało tylko jedno biskupstwo — białoruskie, rozwiązane zresztą przez Katarzynę II (1772). Sejm

Wielki w maju 1792 r. przywracał hierarchiczne zwierzchnictwo Patriarchatu Konstantynopolitańskiego nad resztkami prawosławia w Polsce, ale wojna polsko-rosyjska i II rozbiór Polski (1793) udaremniły realizację tej uchwały sejmowej. W wyniku III rozbioru (1795) Rzeczpospolita utraciła niepodległość, a polsko-litewskie prawosławie zostało włączone do prawosławia moskiewskiego i poddane planowej unifikacji.

Prawosławie w Imperium Rosyjskim było wyznaniem uprzywilejowanym, wprzęgnięty w służbę idei wielkomocarstwowej, jego umacnianie i przywracanie wiązało się także z licznymi aktami przemocy i ucisku zwłaszcza wobec unitów, traktowanych jako zdrajcy, ale także wobec katolików, co wpłynęło na negatywną opinię Polaków o prawosławiu jako symbolu ucisku narodowego i wyznaniowego oraz doprowadziło do postawienia znaku równości między polskością i wyznaniem rzymskokatolickim z jednej strony, a prawosławiem i rosyjskością z drugiej. Bez wątpienia jednak uczestnictwo polsko-litewskiego prawosławia w kulturze moskiewskiej stworzyło szansę zachowania — przynajmniej w części — swojej dawnej tradycji i duchowości. Stąd w dzisiejszym polskim prawosławiu jest obecny trzeci komponent — tradycja moskiewska, w jej synodalnej, a więc osiemnasto- i dziewiętnastowiecznej formie. W znacznym stopniu przewartościowała i zdominowała ona poprzednie dwie tradycje — cyrylometodiańską i staroruską, charakteryzujące się silnym powiązaniem z prawosławiem południowoeuropejskim, ograniczając znacznie specyfikę obrzędową na Białej i Małej Rusi, wychodząc z założenia, że zachowania odmienne od moskiewskich są niewłaściwe, niezależnie od ich rodowodu. Tak zanikło z naszego życia religijnego wiele cech szczególnych dawnej metropolii kijowskiej i halickiej, a pojawiły się nowe (np. wysoka ranga świętych metropolitów moskiewskich z zagłodzonym przez Polaków Hermogenem, rozwinięty kult ikony Matki Boskiej Kazańskiej, która pomogła w pokonaniu polskiej załogi Kremla (1612), przyćmienie rangi św. Paraskiewy Tyrnowskiej z 14 października przez św. Parascwę z Ikonium z 28 października itp.). Mimo to w obrzędach cerkiewnych i religijnych, w zwyczajach ludowych, w wystroju niektórych świątyń i ikonografii przetrwały ślady przynależności do unii

czy długiego obcowania z kulturą polsko-łacińską; można zatem w dzisiejszym polskim prawosławiu wyodrębnić także elementy tradycji unickiej, chociaż nie zawsze można ustalić, w jakim stopniu tradycja unicka jest innowacją wobec duchowości sprzed Brześcia, a w jakim jej odbiciem i kontynuacją.

Zakończmy nasze uwagi modlitwą z tamtego czasu, którego poznanie powinno być dla nas i nauką, i wskazówką:

Daruj nam vsěm, Bože, po svojej neizrečennoj blagosti, drevnjuju svobodu blagočestija našego viděti, i ot gonjaščych nas svobodnym byti i v mirě i tišine, molitvami Presvjatija Bogorodica Prsnoděvy Maria, i svjatego Ioanna Zlatoustago, i prepodobnych otec našych Antonija i Theodosija Pečerskich, i pročiich vsěch v Rossii v'sijavšych, dni naša provoždati, i žizn' vėčnuju naslěditi.

o. Zachariasz Kopysteński, 29 III 1623

Daruj nam wszystkim Boże, ze Swej niewypowiedzianej łaski, dawną swobodę naszego *blagočestija* [wiary prawosławnej] ujrzeć, i od prześladujących nas być wolnymi w pokoju i ciszy, za sprawą modlitw Przenajświętszej Bogarodzicy Dziewicy Maryi i św. Jana Chryzostoma, i świętych ojców naszych Antoniego i Teodozego Pieczerskich, i wszystkich innych [świętych] na Rusi jaśniejących, nasze dni wieść, i życie wieczne osiągnąć.

o. Zachariasz Kopysteński, 29 III 1623

KOŚCIÓŁ PRAWOSŁAWNY NA ZIEMIACH DAWNEJ RZECZYPOPOLITEJ (1596–1918)

Antoni Mironowicz

Unia brzeska i jej skutki dla Kościoła prawosławnego

Zawarcie unii kościelnej w Brześciu w 1596 r. 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. Monastery zajęły postawę antyunijną, a duchowieństwo świeckie przeważnie opowiedziało się za swymi biskupami, na co wskazuje liczny udział protopopów (namiestników) z diecezji lwowskiej i przemyskiej w soborze prawosławnym. Przeciwko unii wystąpiła znaczna część duchowieństwa z diecezji, których ordynariusze podpisali akt synodu brzeskiego, na przykład czterech protopopów z diecezji łuckiej (dubieński, ostropolski, konstantynowski i klewiński). Antyunijne stanowisko zajęli niektórzy protopopi eparchii metropolitalnej: słucki i zabłudowski. Pierwszy swoją siedzibę miał w dobrach prawosławnych Olelkowiczów, a drugi — w dobrach kalwińskich Radziwiłłów. 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 w Brześciu przedstawiciele szlachty prawosławnej z Korony

i Wielkiego Księstwa Litewskiego. Podobne stanowisko zajęli mieszczenie ruscy, a zwłaszcza przedstawiciele bractw cerkiewnych. Włóściaństwo nie miało określonego stosunku do unii. Konserwatyzm bądź indferentyzm religijny chłopstwa był efektem ustroju i światopoglądu warstw szlacheckich. Obóz prounijny uzyskał poparcie króla, duchowieństwa katolickiego (łacińskiego), znacznej części spolonizowanej szlachty i magnaterii. Taki podział w społeczeństwie ruskim doprowadził do ostrych walk unicko-prawosławnych o prawa do obiektów sakralnych i beneficjów cerkiewnych. Konflikty przebiegały na różnych płaszczyznach: politycznej, prawnej i kanonicznej. Od 1596 r. stosunki unicko-prawosławne stały się trwałym elementem obrad sejmików i sejmów, procesów sądowych i tematem literatury polemicznej.

Jeszcze w trakcie soboru obie strony (prawosławna i unicka) oskarżały się wzajemnie o bezprawność podjętych uchwał. Sobór prawosławny 17 października 1596 r. podjął decyzję o zdjęciu z godności duchownej metropolity i tych biskupów, którzy opowiedzieli się za unią. Decyzję taką podjął za zgodą soboru protosyngel patriarszy Nicefor. Uzasadnił on swoje postanowienie tym, iż metropolita i biskupi sprzeniewierzyli się przysiędze złożonej na wierność patriarsze Konstantynopola, wystąpili przeciwko postanowieniom soborów powszechnych, które zabraniały biskupom przechodzenia spod jurysdykcji jednego patriarchy do drugiego, oraz tym, że bez zezwolenia patriarchy władcy ci podjęli decyzję w sprawie zjednoczenia Kościołów, chociaż decyzja taka mogła być podjęta jedynie poprzez sobór powszechny. Ponadto egzarcha Nicefor motywował swoją decyzję niestawieniem się biskupów na potrójne wezwanie soboru. Wreszcie protosyngel patriarchy przypomniał, iż unia została zawarta bez zgody duchowieństwa i wiernych. Argumenty Nicefora miały istotne znaczenie dla prawosławnych, którzy szukali poparcia w obronie swych praw. Na soborze podkreślono nie tylko swoją zależność od patriarchatu konstantynopolitańskiego, lecz także legalność soboru prawosławnego. Sobór prawosławny w Brześciu miał znamiona synodu lokalnego i był reprezentowany przez duchowieństwo oraz świeckich. Udział laikatu i duchowieństwa różnego szczebla był nie tylko praktyką

kościelną, ale wręcz tradycyjnym prawem Kościoła prawosławnego, potwierdzonym przez patriarchów. Synod unijny, odrzucając prawny udział elementu świeckiego, odrzucił zasadniczą cechę ustroju Kościoła prawosławnego — soborowość. Synod ten przyjął pogląd Kościoła łacińskiego, że sprawa unii leży wyłącznie w kompetencji biskupów. Zasada ta nie miała nic wspólnego z ustrojem wewnętrznym Kościoła wschodniego.

Na podstawie wymienionych argumentów sobór prawosławny uchwalił protest przeciwko unii i wystąpił do króla Zygmunta III z prośbą o pozbawienie godności duchownych tych biskupów, którzy do unii przystąpili. Ponadto nakazano nieuznawanie metropolity i biskupów unickich oraz nałożył na nich klątwy. Dzień później metropolita Michał Rahoza w imieniu synodu unijnego ekskomunikował władcyków Bałabana i Kopysteńskiego oraz pozostałych uczestników soboru prawosławnego. Postanowienia synodu unicko-katolickiego były przyczyną licznych protestów duchowieństwa i szlachty prawosławnej. Natomiast Zygmunt III wiadomość o unii przyjął z radością, ale dokument w tej sprawie wydał dopiero 15 grudnia 1596 r. Monarcha wyrażał w nim radość z powodu zjednoczenia Kościołów i potępiał tych, którzy do unii nie przystąpili. Taka sytuacja zapowiadała ostrą walkę na sejmach i sejmikach o status prawny obu odłamów Kościoła wschodniego.

Na grudniowych sejmikach 1596 r. posłowie prawosławni zażądali zniesienia unii. Sejmik wileński przypominał, iż prawa i wolności prawosławnych zostały zaprzysiężone przez Zygmunta III oraz jego poprzedników. W uzasadnieniu żądania przywrócenia praw Kościołowi prawosławnemu odwoływano się głównie do argumentów prawnych. Były to głosy pojedyncze, albowiem instrukcje królewskie z 17 grudnia nie przewidywały w porządku obrad sejmiku problemu „religii greckiej”. Po raz pierwszy przed sejmem 1597 r. doszło do współpracy przywódcy obozu prawosławnego, księcia Konstantego Ostrońskiego, z liderem protestantów, Krzysztofem Radziwiłłem, w obronie tolerancji religijnej i praw Kościoła prawosławnego. Jeden z punktów uchwały sejmiku, zdominowanego przez protestantów województw poznańskiego i kaliskiego, w Środzie, z dnia 12 stycznia 1597 r., głosił: „Greckiej religii ludzie, aby według praw

swoich dawnych zachowani byli". Z kolei ustęp o prawosławiu w rezolucji sejmiku ziemi krakowskiej brzmiał: „Panowie greckiej religii, aby przy swoich starożytnych prawach, wolnościach i religii wedle sumienia każdy swego został i wedle konfederacyj”. Zdecydowane poparcie żądaniom prawosławnych okazały sejmiki: proszowski, 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 władzykówn unickich i zastąpienia ich prawosławnymi. Nie wszystkie postulaty prawosławnych znalazły się w instrukcjach sejmikowych. Szlachta halicka skarżyła się 10 stycznia 1597 r., że w wyniku manipulacji w trakcie trwania sejmiku usunięto z instrukcji punkty w sprawie „praw religii greckiej”. Postawa antyunijna nie dominowała na wszystkich sejmikach. Posłowie powiatów nowogródzkiego, wołkowyskiego i witebskiego wystąpili w obronie biskupów unickich.

Na sejmie zwyczajnym w Warszawie 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”. Wystąpienia posłów wymusiły na królu podjęcie w czasie obrad sejmku dyskusji o sprawach Kościoła prawosławnego. W jej trakcie przygotowano projekt konstytucji, ujmujący postulaty strony prawosławnej. Do jej uchwalenia jednak nie doszło, albowiem obóz katolicko-unicki wniósł pod obrady sejmku sprawę Nicefora. Oskarżenie egzarchy Nicefora o zdradę i szpiegostwo na rzecz Turcji było wymierzone w księcia Konstantego Ostrogskiego, występującego w obronie Kościoła prawosławnego i miało na celu zdyskredytowanie w oczach posłów opozycji antyunijnej. Pojawienie się tego problemu na sejmie uniemożliwiło uchwalenie korzystnej dla strony prawosławnej konstytucji. Polityczna akcja przeciwników prawosławia wywołała wątpliwości nawet wśród szlachty polskiej. Poseł gdański H. Marschalk relacjonował, iż „z dobrego źródła dowiedział się, że oskarżenie wołoskie zostało przygotowane w Polsce i że posłom wołoskim nakazano obwinić Nicefora”. Autor zwracał uwagę, że Nicefor podlegał władzy patriarszej, a całe oskarżenie zostało sfalszowane. Sprawa

Nicefora ukazała, że problem statusu Kościoła prawosławnego i unickiego będzie w pierwszej połowie XVII w. stałym tematem obrad sejmu, a kwestie wyznaniowe częstą przyczyną konfliktów politycznych.

Pierwsze lata po soborze brzeskim przebiegały w atmosferze sporów unicko-prawosławnych o biskupstwa, monastery, cerkwie i beneficja oraz o potwierdzenie statusu prawnego obu Kościołów. W sporach o beneficja cerkiewne król coraz bardziej faworyzował stronę unicką. Zygmunt III 22 marca 1598 r. wydał uniwersał, w którym stwierdził, że ci biskupi, którzy nie przystąpili do unii, mają być pozostawieni w spokoju, a w sprawie biskupa Gedeona Bałabana król zastrzegł sobie prawo zmiany decyzji „jako sama rzecz i słuszość pokaże”. Na sejmie zwyczajnym 1598 r. prawosławni posłowie województwa wołyńskiego domagali się od króla pozbawienia katedr biskupów unickich. Obóz prawosławno-ewangelicki przeforsował konstytucję o tumultach dla Wielkiego Księstwa Litewskiego. Rozstrzygnięcie aktualnych sporów unicko-prawosławnych odłożono do następnego sejmu.

Zygmunt III 15 grudnia 1598 r. wydał uniwersał, w którym nakazywał, ażeby unicy i prawosławni pozostawali ze sobą w pokoju do czasu jego powrotu ze Szwecji. Uniwersał króla nie zahamował jednak konfliktów wyznaniowych. Niektórzy biskupi łacińscy domagali się, by wszyscy władcy prawosławni przyłączyli się do Kościoła rzymskokatolickiego, a wierni uznali władzę papieża. Biskup katolicki w Przemyślu, Wawrzyniec Goślicki, ekskomunikował władzę prawosławnego Michała Kopysteńskiego i spowodował przekazanie dóbr tego ordynariusza w ręce unity Erazma Dubieckiego. Szczególnie głośnym echem odbiły się konflikty w Wilnie oraz w dobrach księcia Konstantego Ostrońskiego i biskupa Cyryla Terleckiego. Wielkiego rozgłosu nabrały sprawy przejmowania przez unitów znanych prawosławnych ośrodków klasztornych w Supraślu, Żyrowicach, Grodnie, Wilnie i Kobryniu. W sporze o majątek monasteru piecherskiego w Kijowie Zygmunt III polecił dekretem z 27 marca 1599 r. usunąć archimandrytę Nicefora Tura, a monaster z dobrami oddać w zarząd metropolicie unickiemu Michałowi Rahozie. Mimo wsparcia ze strony królewskiej hierarchia

unicka nie zdołała zapewnić sobie ustalonej na synodzie brzeskim pozycji. Dostęp do senatu dla biskupów unickich pozostawał nadal zamknięty, a postępy unii były nader skromne. Rosła w siłę opozycja antyunijna.

W okresie sporów unitów z prawosławnymi doszło do zbliżenia tych ostatnich z ewangelikami. 18 maja 1599 r. prawosławni i protestanci w Wilnie zobowiązali się do udzielenia sobie wzajemnego poparcia na forum sejm w walce o zachowanie swobód wyznaniowych. Obie strony domagały się „obwarowania” konfederacji wileńskiej na sejmach 1601 i 1603 r. Metropolita unicki, wobec wspólnych działań prawosławnych i ewangelików, wezwał króla i łacinników do obrony unii. Stosując się do tego wezwania Zygmunt III uwolnił biskupów unickich — Hipacego Pocieja i Cyryła Terleckiego — od zarzutów przedstawionych im na sądzie sejmowym przez posłów wołyńskich, a następnie w 1600 r. odrzucił projekt konstytucji sejmowej, potwierdzający prawa Kościoła prawosławnego i tolerancję wyznaniową. Król przyznał biskupom unickim wszystkie prawa nadane uprzednio „religii greckiej”. Na takie stanowisko króla wpływ wywierał, obok hierarchii unickiej i łacińskiej, papież Klemens VIII, który 29 lipca 1598 r. zwrócił się do prymasa i kanclerza, ażeby wzięli w obronę unitów przed prawosławnymi. Papież kilkakrotnie pisał do Zygmunta III, nalegając na króla, aby zrobił wszystko, by unicy władcy uzyskali miejsce w senacie.

Wzrost autorytetu hierarchii unickiej nastąpił po objęciu 8 kwietnia 1600 r. urzędu metropolity przez Hipacego Pocieja, fanatyka nowej wiary. Postępował on z całą bezwzględnością wobec tych, którzy nie chcieli uznać jego władzy. Do swych działań przekonał króla. Pod wpływem Pocieja 19 stycznia 1602 r. Zygmunt III skazał na banicję archimandrytę supraskiego Hilariona Massalskiego, który nie chciał uznać jurysdykcji unickiego metropolity. Nadal uważano za jedyne prawne wyznanie w Kościele wschodnim wyznanie unickie. Prawosławni nie posiadali żadnych gwarancji prawnych.

Sytuacja prawna nie uległa zmianie na sejmie 1603 r. mimo wystąpień posłów ziemi łuckiej z propozycją złożenia Hipacego Pocieja z godności metropolity. Pod naciskiem szlachty prawosławnej

i protestanckiej Zygmunt III zmuszony został do wyjęcia spod jurysdykcji metropolity unickiego monasteru pieczerskiego i zdjęcia banicji z biskupa lwowskiego Gedeona Bałabana. Król chciał również uzyskać w ten sposób przychyłność prawosławnych wobec planowanego udziału Rzeczypospolitej w dymitriadach. Do interwencji w Moskwie przekonywał Zygmunta III nuncjusz Klaudiusz Rangoni, który roztaczał wizję rozszerzenia katolicyzmu na cały obszar znajdujący się pod władzą cara. Nuncjusz, wykonując zlecenia Sekretariatu Stanu i papieża Klemensa VIII, był jedną z najbardziej aktywnych osób wspierających Dymitra i jego roszczenia wobec Moskwy. Kwestie wyznaniowe były więc, obok aspiracji politycznych magnaterii polskiej i interesów dynastycznych króla, tym, co legło u podstaw polskiego zaangażowania w dymitriady.

Kolejnym etapem walki o potwierdzenie praw społeczności prawosławnej był sejm 1605 r. Instrukcje sejmikowe ziem: halickiej, kijowskiej, wołyńskiej, łuckiej, wisznickiej, kaliskiej, poznańskiej, bełskiej i sandomierskiej zobowiązywały posłów prawosławnych i protestanckich do uzyskania na sejmie potwierdzenia praw „Cerkwi greckiej”, zwrotu prawosławnym monasteru pieczerskiego i rozstrzygnięcia sporu między metropolitą unickim Pocijem a wileńskim bractwem Świętego Ducha. Z inicjatywy szlachty ruskiej wniesiony został projekt konstytucji o „religii greckiej”. Według tego projektu król miał nadal rozdawać dostojęstwa i beneficja ludziom „religii greckiej”, tak jak to czynili poprzedni monarchowie. Beneficja nadane uprzednio unitom miały pozostać w ich rękach dożywotnio. Zakładano równocześnie skasowanie wszelkich procesów i banicji w Koronie oraz w Wielkim Księstwie Litewskim. Duchowni i świeccy nie mogli być zmuszani do posłuszeństwa innej władzy duchownej wbrew ich woli. Projekt ten został przedstawiony królowi w izbie poselskiej, lecz nie zyskał jego aprobaty. Mimo że sejm nie uchwalił konstytucji potwierdzającej prawa Kościoła prawosławnego, strona prawosławna uzyskała pewne korzyści. Na sejmie Hipacy Pocij zrzekł się pretensji do archimandrii pieczerskiej, którą na wniosek księcia Konstantego Ostrońskiego król nadał Elizeuszowi Pletenieckiemu. W zamian strona unicka otrzymała dobra litewskie archimandrii

piecherskiej i monaster leszczyński. Ponadto na sejmie Pocię uzyskał od Zygmunta III przywilej, w którym przyznano metropolii unickiemu wyłączność jurysdykcyjną nad wyznawcami religii wschodniej. Sukcesem strony unickiej zakończył się również spór z bractwem wileńskim. Król zakazał bractwu budowania nowych świątyń i anulował dekretem z 3 marca 1605 r. postanowienie Trybunału Litewskiego w Wilnie, zwalniające bractwo od posłuszeństwa metropolii unickiemu. Nie rozstrzygnięte kwestie wyznaniowe znalazły swoje odbicie na zjeździe rokoszowym pod Lublinem (5(16 czerwca 1606 r.). Strona protestancko-prawosławna zażądała od króla cofnięcia kasaty wyroków trybunalskich w sprawie Pocię z bractwem Świętego Ducha i zaprzestania prześladowania „religii greckiej”. Na sejmie 1606 r. posłowie protestancy domagali się utworzenia specjalnych sądów w sprawach o tumulty i przestępstwa o charakterze religijnym. W projekcie konstytucji znalazł się ustęp domagający się zniesienia unii kościelnej. Wobec zerwania sejmku konstytucji nie uchwalono. Żądanie zniesienia unii zostało powtórzone w postulatach szlachty prawosławnej na zjazdach sandomierskim i wiślickim. Zygmunt III, po wstępnych zapewnieniach o nadaniu godności duchownych wyłącznie ludziom „narodu ruskiego”, ostatecznie odrzucił postulaty prawosławnych. W tej sytuacji posłowie „wiary greckiej” ponownie zażądali na sejmie 1607 r. prawnego uznania przez króla Kościoła prawosławnego. Również rokoszanie wyrazili w jednym z artykułów życzenie, „aby religia grecka gruntownie uspokojona była, zarówno nie odkładając na dalszy plan, warując też *modernos posesores*”. Pod naciskiem rokoszów i posłów prawosławnych król obwarował konstytucją sejmową artykuły wiślickie dotyczące „wiary greckiej” oraz wydał 18 kwietnia 1607 r. specjalny dyplom potwierdzający prawa ludności prawosławnej. Określenie zawarte w konstytucji, że odnosi się ona wyłącznie do „religii greckiej”, stało się powodem dalszego pogłębienia rozdzwień między prawosławnymi a unitami. Dodatkowym źródłem konfliktów było potwierdzenie przez sejm praw staupigialnych dla bractw lwowskiego i wileńskiego, wyjmujących je tym samym spod biskupiej jurysdykcji. Rezultatem tego postępowania było niedopuszczenie przez mieszczan do

Wilna biskupa unickiego i wydalenie unitów z miasta. Wydarzenia te wywołały nowe konflikty wyznaniowe w Wilnie.

Zasadnicze zmiany w Kościele prawosławnym nastąpiły w 1608 r. po śmierci księcia Konstantego Ostrońskiego, będącego największą podporą „wiary greckiej” w Rzeczypospolitej. Rolę tę przejmowała na siebie Kozaczyzna i bractwa cerkiewne. Bractwa zakładały szkoły, drukarnie, szpitale dla ubogich, wydawały pisma polemiczne i księgi liturgiczne. Kozaczyzna, w końcu XVI w. indyferentna religijnie, w pierwszej połowie następnego stulecia stała się głównym obrońcą praw ludności prawosławnej.

Pierwszy po śmierci Konstantego Ostrońskiego sejm, na którym podjęto problem „religii greckiej”, odbył się w 1609 r. w atmosferze walki metropolity Hipacego Pocięja z prawosławnym bractwem Świętej Trójcy. Wobec wojny ze Szwecją i Moskwą król oraz sejm nie mogli pominąć postulatów strony prawosławnej ani nie uwzględnić presji środowisk katolickich. Hipacy Pocięj zabiegał o zapewnienie Kościołowi unickiemu wszystkich przywilejów przyznanych w państwie polskim Kościołowi wschodniemu. Aby pozyskać posłów do swego stanowiska, wydał broszurkę *Prawa i przywileje od Najjaśniejszych królów polskich i Wielkich Książąt Litewskich nadane obywatelom Korony Polskiej i W. X. Litewskiego Religii Greckiej w Jedności z Kościołem rzymskim będącym*. W 1608 r. metropolita unicki napisał jeszcze jedno dzieło - *Harmonia albo concordantia wiary, sakramentów i ceremoniej cerkwi św. Orientalnej z kościołem św. Rzymskim w Wilnie*. Była to pierwsza ze strony unitów propozycja dialogu z prawosławnymi, przedstawiona w sposób pojednawczy.

Na sejmie 1609 r. posłowie prawosławni zażądali, aby dostojęstwa oraz beneficja cerkiewne nie były nadawane katolikom i unitom. Unicy po raz pierwszy zaprotestowali przeciwko latynizacji swego obrządku. Różnorodne postulaty szlachty ruskiej odbiły się na konstytucji sejmowej. Zakazywała ona walk religijnych i nakazywała duchownym unickim, aby nie utrudniali dostępu do godności duchownych nieunitom. Powstałe już spory pomiędzy unitami a prawosławnymi miał rozpatrywać trybunał *compositi iudicii*. Inne postulaty strony prawosławnej odłożono na sejm następny.

Na mocy konstytucji 1607 i 1609 r. Kościół prawosławny został prawnie uznany. Fakt ten pozwolił jego wyznawcom na oficjalne dochodzenie swojej własności (beneficjów) przed trybunałem *compositi iudicii*, złożonym z osób świeckich i duchownych. Ponadto król zobowiązał się do nadawania dostojęństw oraz dóbr duchownym ludziom „narodu ruskiego religii greckiej”. Zygmunt III zgadzając się na ustępstwa wobec prawosławnych liczył, że po śmierci biskupów nieunitów ich katedry zostaną obsadzone zwolennikami unii, a tym samym doprowadzi do całkowitej likwidacji hierarchii prawosławnej. Zamierzenia władcy pokrzyżowane zostały przez wiele niespodziewanych wydarzeń. Pozytywne dla prawosławnych uchwały sejmu 1609 r. kłóciły się z ogłoszonym przez papieża w październiku jubileuszem i odpustem *profelici successu Serenissimi Regis contra schismaticos*, nadającym tym samym wyprawie na Moskwę rangę religijnej krucjaty. Ogłoszenie wojny z Moskwą jako na wespół religijnej i szerokie rozpowszechnienie tej idei w kraju miało negatywny wpływ na stosunki wyznaniowe w samej Rzeczypospolitej.

Po śmierci egzarchy patriarszego Gedeona Bałabana w 1607 r. Zygmunt III obsadził katedrę lwowską Eustachym Tysarowskim, który poprzednio zobowiązał się do przyjęcia unii, lecz po otrzymaniu nominacji pozostał przy prawosławiu i przyjął sakrę od metropolity mołdawskiego. Biskup Eustachy, po objęciu katedry 22 stycznia 1608 r., wydał posłanie wzywające wiernych do obrony praw i przywilejów Kościoła prawosławnego, otrzymanych od patriarchów i królów polskich. Biskup lwowski, wbrew oczekiwaniom monarchy, zapewniał w posłaniu o swojej wierności patriarsze konstantynopolitańskiemu. W 1612 r. Hipacy Pocij, wobec energicznej postawy biskupa prawosławnego, zdecydował się mianować Welamina Rutskiego na swego koadiutora w Haliczu. To posunięcie naruszało konstytucję sejmową z 1607 r. i wywołało liczne protesty duchowieństwa oraz świeckich Kościoła prawosławnej.

Podobny spór powstał o katedrę przemyską po śmierci w 1610 r. biskupa prawosławnego Michała Kopysteńskiego. Katedrę przemyską król obsadził Atanazym Krupeckim, którego wyświęcił metropolita unicki. Równocześnie strona prawosławna wysunęła swego kandydata — Jana Chłopeckiego-Szyszkę. Szlachta ziemi

lwowskiej, przemyskiej i wołyńskiej domagała się od króla nominacji Chłopeckiego na biskupstwo lwowskie i zwrotu uposażenia monasterów żydyczyńskiego i kijowsko-pieczerskiego.

W 1611 r. sejmiki wileński i miński zaleciły posłom, aby „ludzie religii greckiej” we wszystkich swych urazach zostali na sejmie uspokojeni. Sejmik oszmiański żądał ponadto, aby pozostawać oni mogli pod obediencją patriarchy konstantynopolitańskiego i do unii z Kościołem katolickim ich nie przymuszano. Szlachta ruska domagała się ponadto, by „przy prawie, wolnościach i bezpiecznym odprawianiu nabożeństwa swego [...] zachowani byli”. Sejmik żmudzki domagał się doprowadzenia do zgody religijnej, a połocki do przestrzegania postanowień konstytucji *Religia grecka* uchwalonej na sejmie 1609 r.

Bezpośrednią przyczyną tak szerokiego oddźwięku w sprawie Kościoła prawosławnego na sejmikach były konflikty wyznaniowe w Wilnie oraz pismo królewskie z 15 marca 1611 r., nakazujące kasztelanowi krakowskiemu Janowi Ostrogskiemu „pisma ruskie wydrukowane w cerkwiach wileńskich potajemnie zbierać i palić”. Mimo zaleceń sejmików problem rozwiązania spraw „religii greckiej” nie znalazł odbicia w konstytucji sejmowej. Podobne postulaty szlachta ruska wysuwała na sejmach 1613, 1615, 1616 r.

Przed sejmem 1618 r. sejmik nowogródzki domagał się, aby „religia grecka” i bractwo wileńskie podlegały bezpośrednio patriarsze, a nie metropolicie unickiemu. Mieszczanie prawosławni w Wilnie żądali zaprzestania prześladowań ze strony unitów i katolików oraz zwrotu Monasteru Świętej Trójcy. Postulaty te były zgłaszane na sejmach w latach 1610, 1613, 1615, 1616 i 1618. Sejmiki występowały również w obronie „pokoju religijnego” rozumianego jako przestrzeganie tolerancji zagwarantowanej w akcie konfederacji warszawskiej z 1573 r. Ostatecznie sejm ten sprawę „uspokoienia religii greckiej” odłożył na przyszłość. Wydał jednak konstytucję, w której stwierdzono, że „ludzie religii Greckiej, duchowne y świeckie zachowuiemy w pokoju, y w wolnym y zwykłym nabożeństwie, do którego nie maią bydź przymuszani, ani prawem pociągani”. Mimo wymienionych konstytucji prawosławie stopniowo traciło poparcie latynizującej się magnaterii i szlachty. Rolę obrońcy

prawosławia przejmowały na siebie bractwa cerkiewne, ośrodki monastyczne i Kozaczyzna. Główne cele starań prawosławnych (skasowanie unii i reaktywowanie hierarchii cerkiewnej) nie zostały osiągnięte.

Obok sporów prawosławno-unickich na forum sejmów i sądów trzecią płaszczyzną konfrontacji stała się literatura polemiczna. Liczba pism na temat unii osiągnęła swoje apogeum w końcu XVI w. Po 1610 r. liczba utworów polemicznych wyraźnie spadła, lecz nie zmniejszyła się ich rola. Polemiści unicy i katolicycy zwracali uwagę na ciągłość idei unijnej od Soboru Florenckiego do synodu brzeskiego. Strona prawosławna opierała się na argumentach historycznych, wykazując kanoniczną jedność z patriarchatem carogrodzkim i ukazując ciągłość nacisków łacinników na „naród ruski”.

Odnowienie hierarchii prawosławnej

Pierwsze ćwierćwiecze po synodzie brzeskim upłynęło w atmosferze wzajemnego zwalczania się unitów i prawosławnych. Społeczności prawosławnej nie udało się przywrócić stanu prawnego Kościoła prawosławnego sprzed 1596 r. Unicy zapewnili sobie taki status prawny, który umożliwiał im przejęcie wszystkich uprawnień Kościoła wschodniego w Rzeczypospolitej. W ich posiadaniu znalazły się prawosławne katedry biskupie, znaczna część cerkwi i monasterów. Nie osiągnęli jednak całkowitego triumfu nad prawosławiem. Również w Kościele łacińskim unicy nie zdobyli należnego stanowiska. Nadal zamknięty był dla nich dostęp do senatu. Mimo powiększenia się liczby wiernych obrządku unickiego, jego duchowni nie zostali zrównani w prawach z klerem łacińskim. Metropolici unicy skarżyli się w memoriale adresowanym do papieża, że katolicy pogardzają nimi na równi z Żydami. Duchowieństwo łacińskie uważało biskupów unickich za niższych od katolickich, poniżej godności kanoników.

Zasadnicze zmiany w relacjach unicko-prawosławnych nastąpiły po reaktywowaniu hierarchii prawosławnej. Wracający przez ziemie

ukraińskie z Moskwy, po wyświęceniu tam patriarchy Filareta, patriarcha jerozolimski Teofanes wysłał 13 sierpnia 1620 r. pismo okrężne, skierowane do prawosławnych mieszkańców Litwy i Korony, ażeby ci wybrali spośród siebie biskupów. Pod koniec sierpnia w monasterze pieczerskim odbył się zjazd duchowieństwa i świeckich, na którym wybrano kandydatów na metropolitę oraz biskupów. Pod ochroną wojsk kozackich i hetmana Wojska Zaporoskiego, Piotra Konaszewicza-Sahajdacznego, patriarcha w październiku wyświęcił na metropolitę kijowskiego Hioba Boreckiego — ihumena Monasteru św. Michała i byłego rektora szkoły brackiej we Lwowie. Równocześnie chirotonię na biskupa przemyskiego uzyskał ihumen meżyhorski Izajasz Kopiński. W miesiąc później Teofanes wyświęcił na arcybiskupa połockiego znanego autora utworów polemicznych Melecjusza Smotryckiego. Po wyjeździe z Kijowa, w eskorcie Kozaków, na początku 1621 r., patriarcha wyświęcił w Trechtymirowie na biskupa włodzimierskiego tamtejszego ihumena Józefa Kurcewicza, w Białej Cerkwi na biskupa łuckiego ihumena czerczyckiego Izaaka Boryskowicza, a w Żywotowie na biskupa chełmskiego ihumena mieleckiego Paisjusza Hipolitowicza. Ponadto biskupem pińskim mianowany został towarzyszący patriarsze biskup Stachony, Grek Abraham.

Podczas pobytu w Kijowie patriarcha jerozolimski nadał prawo stauropigialne bractwom: kijowskiemu, łuckiemu, mohylowskiemu i słuckiemu, potwierdzając równocześnie przywileje bractwa lwowskiego i wileńskiego. Przed wyjazdem z Polski Teofanes wydał dwa dokumenty o ważkim wymiarze politycznym. W pierwszym zakazał Kozakom walczyć przeciwko Moskwie. W drugim informował społeczność prawosławną o przywróceniu przez niego metropolii kijowskiej z siedmioma biskupstwami i rzuceniu klątwy na unitów. Dokument ten stwierdza, że po śmierci metropolity biskupi mają wybrać jego następcę spośród siebie, po czym mają wystąpić do patriarchy o zatwierdzenie wyboru. Bractwa stauropigialne, w trudnej sytuacji Kościoła prawosławnego, winny poddać się władzy swoich biskupów. Ponadto władcy zobowiązani zostali do usunięcia zwyczajów niezgodnych z tradycją cerkiewną. Dokument patriarszy świadczy, że problem prawosławnych obywateli Rzeczypospolitej

wyszedł poza sferę jej polityki wewnętrznej i znalazł się w zasięgu wpływów Moskwy i Konstantynopola. Plan wznowienia metropolii kijowskiej prawdopodobnie powstał w okresie pobytu Teofanesa w Moskwie i był uzgodniony z delegacją kozacką przebywającą w tym samym czasie w stolicy carów. Nie był więc dziełem przypadku czas i okoliczności reaktywowania hierarchi prawosławnej.

Reaktywowanie hierarchii prawosławnej odebrano jako akt nielojalności wobec państwa, spreczny z „prawem podawania”. Unicy nakłaniali króla do zdecydowanych działań przeciwko nowo mianowanym władcykom. Podobną presję na monarchę wywierał nuncjusz apostolski, Kosmas de Torres. Sytuacja polityczna w kraju zmusiła Zygmunta III do umiarkowanych posunięć. Podczas pobytu Teofanesa na Ukrainie król zwrócił się 10 listopada 1620 r. do patriarchy z prośbą, ażeby ten nakłonił Kozaków do udziału w wojnie z Turcją. Patriarcha jerozolimski spełnił prośbę monarchy, stąd też obóz prawosławny mógł liczyć na uznanie reaktywowanej hierarchii. Władca nie mógł lekceważyć tego faktu, a zwłaszcza ochrony udzielonej biskupom prawosławnym przez hetmana wojska kozackiego, Piotra Konaszewicza-Sahajdaczego. Ostra interwencja Zygmunta III oznaczałaby sprowokowanie wojny wyznaniowej na Ukrainie. W tej sytuacji król ograniczył się do wydania uniwersału, w którym potępił ustanowienie władcyków wbrew obowiązującym prawom.

Próbę uznania praw Kościoła prawosławnego podjęli posłowie ruscy na listopadowym sejmie 1620 r. Domagali się oni reaktywowania hierarchii, utajniając dokonany już wybór metropolity i dwóch biskupów. Na tymże sejmie poseł wołyński Wawrzyniec Drzewiński przedstawił sytuację religii prawosławnej w państwie polskim. Mówca ukazał drastyczne przykłady ograniczania społeczności prawosławnej wolności kultu i dostępu do urzędów miejskich. Z petycjami do króla wystąpiły bractwa cerkiewne. Członkowie bractwa wileńskiego żądali potwierdzenia przywilejów Kościoła prawosławnego. Problem uspokojenia „religii greckiej” znalazł się w postulatach Kozaczyzny na sejmie 1621 r. Mimo nacisków posłów prawosławnych sejm nie uchwalił konstytucji w sprawach wyznaniowych.

W tej sytuacji szlachta prawosławna w 1622 r. wystosowała suplikę do króla, w której żądała legalizacji hierarchii i przywrócenia jej beneficjów. Podobne postulaty zawierały instrukcje posłów szlacheckich i Kozaków na sejmach 1623 r. Coraz częściej wśród dygnitarzy świeckich i duchownych zwyciężał pogląd o konieczności czynienia ustępstw na rzecz „religii greckiej”. Do zwolenników nowej polityki wyznaniowej należał kanclerz Wielkiego Księstwa Litewskiego Lew Sapieha i część biskupów łańskich. Wśród członków episkopatu powstało przekonanie, że unia przyniosła Kościołowi i państwu więcej szkód aniżeli pożytku. Biskup krakowski Marcin Szyszkowski oskarżył unitów o doprowadzenie do rozruchów chłopskich. Krytycznie ocenił unię ówczesny arcybiskup lwowski Jan Andrzej Próchnicki. Według relacji nuncjusza Lancellottiego z 8 marca 1622 r. podobną opinię wyrażała większość biskupów łańskich. W Rzymie Kongregacja Propagandy Wiary 6 grudnia 1622 r. zastanawiała się, czy Rusinów przyciągnąć do obrządku łańskiego, czy pozostawić im ryt grecki. W tej sytuacji postulaty posłów prawosławnych zyskały przychylny klimat na sejmie 1623 r. Jedynie zdecydowany opór Zygmunta III przeszkodził w zniesieniu unii. Postulat legalizacji hierarchii prawosławnej przełożono na sejm następny. Po sejmie tym metropolita Włocławski oskarżył łańskich, że nie popierają oni na sejmach unitów, a sprzyjają prawosławnym.

Przychylny stronie prawosławnej nastrój zmienił się po zabójstwie 12 listopada 1623 r. w Witebsku unickiego arcybiskupa połockiego Jozafata Kuncewicza. Padł on ofiarą własnej gorliwości przy wprowadzaniu unii. Winą moralną za śmierć Kuncewicza obarczono arcybiskupa Melecjusza Smotryckiego, który rywalizował z nim na terenie arcybiskupstwa połockiego. Wydarzenie to spowodowało wzrost nastrojów antyprawosławnych, które doprowadziły do wyjazdu władcy połockiego na wschód (do Konstantynopola, Jerozolimy i Antiochii). Senatorowie i szlachta, dotąd obojętni względem wyznania unickiego, stali się jego gorliwymi propagatorami. Kanclerz wielki litewski Lew Sapieha, piętnujący przed rokiem działania Kuncewicza, przewodnicząc sądowi wyznaczonemu przez króla dla ukarania winnych, skazał dziewiętnastu mieszczan

witebskich na śmierć. Miasto Witebsk pozbawiono wszelkich przywilejów, a jego ratusz całkowicie zniszczono. Prawosławnym odebrano wszystkie cerkwie i dobra. O tak surowe ukaranie mieszkańców miasta zabiegali u króla papież Urban VIII, nuncjusz apostolski Jan Lancellotti i metropolita unicki Welamin Rutski.

Wydarzenia w Witebsku przyczyniły się do rozwoju unii, która szybko uległa łacynizacji. Papież Urban VIII zmuszony był wydać 7 lutego 1624 r. dekret, „ażeby Rusinom unitom, laikom, czy duchownym, świeckim albo zakonnym, zwłaszcza mnichom św. Bazylego, nie wolno było na obrządek łaciński z jakiegokolwiek najbardziej naglącej przyczyny bez szczegółowego polecenia Stolicy Świętej przechodzić”. Dekret papieski nie został rozpowszechniony przez króla, a nuncjusz apostolski Lancellotti w liście do Kongregacji Propagandy Wiary z 31 maja 1624 r. nazywał go szkodliwym dla wiary katolickiej. Opinia nuncjusza i postawa Zygmunta III były na tyle skuteczne, że papież listem z 7 lipca 1624 r. ograniczył zakaz przechodzenia unitów na katolicyzm do biskupów unickich i bazylianów. Zabójstwo Kuncewicza zmieniło stosunek części szlachty ruskiej do prawosławia. Niektóre sejmiki, które jeszcze przed 1624 r. występowały w obronie praw „wiary greckiej” w następnych latach domagały się jedynie zachowania tolerancji religijnej.

Po tragicznych wydarzeniach w Witebsku zaostrzyły się stosunki wyznaniowe w dobrach królewskich i prywatnych. Prawosławnym odbierano cerkwie i ich uposażenie. W samej „Cerkwi greckiej” doszło do podziałów po ogłoszeniu dekretów wydanych przez patriarchów konstantynopolińskiego i jerozolimskiego, znoszących przywileje staupogialne dla bractw w Rzeczypospolitej. O dekrety takie wystarał się przebywający w Carogrodzie arcybiskup Melecjusz Smotrycki, dążący do wzmocnienia pozycji ordynariuszy diecezji. Drugą przyczyną sporu był konflikt wokół sukcesji po śmierci archimandryty piecherskiego Elizeusza Pletenieckiego. Wobec zdecydowanej postawy Kozaków i metropolity Hioba Boreckiego król Zygmunt III na sejmie 1626 r. godność archimandryty powierzył prawosławnemu mnichowi Zachariuszowi Kopysteńskiemu. Odrzucono jednakże postulaty Kozaków odnośnie prawnego uznania hierarchii prawosławnej.

Sejm problem ten odłożył na następne obrady, zwłaszcza że wokół wnioskodawców, Kozaków, atmosfera była nieprzychylna. W tej sytuacji władcy rusczy coraz częściej szukali wsparcia i zrozumienia w patriarchacie moskiewskim. Zwrot ku Moskwie spowodowany był rozdzwieniem między episkopatem prawosławnym a bractwami cerkiewnymi. Podziały wywołał nowy dyplom patriarszy z 1628 r., na mocy którego prawa stauropigialne otrzymały jedynie bractwa lwowskie i wileńskie. Bractwa kijowskie i mińskie, którym prawo stauropigii nadał patriarcha Teofanes, miały podlegać jurysdykcji metropolity. Drugim powodem szukania poparcia w patriarchacie moskiewskim był rozwój obrządku unickiego i przejście na unię w 1627 r. arcybiskupa Melecjusza Smotryckiego.

Próby pojednania prawosławnych i unitów

W okresie starań o legalizację hierarchii podjęte zostały ze strony unitów próby pojednania z episkopatem prawosławnym. Duchowni unicy, mimo poparcia króla i papieża, nie zostali prawnie zrównani z duchowieństwem łacińskim. W tej sytuacji, z inicjatywy metropolity Welamina Rutskiego, wyłonił się w sejmie 1623 r. projekt nowej unii unitów i prawosławnych. Jeszcze 8 lipca 1621 r. Rutski w posłaniu *Reprotestacja* domagał się zwołania soboru w celu uspokojenia prawosławnych i unitów. Tej sprawie poświęcone było specjalne posiedzenie Kongregacji Propagandy Wiary, które odbyło się 5 i 6 grudnia 1622 r. Założenia projektu nowej unii zostały przedłożone przez prymasa Wawrzyńca Gembickiego metropolicie Hiobowi Boreckiemu i arcybiskupowi Melicjuszowi Smotryckiemu. Projekt unii poparł król oraz część senatorów pragnących doprowadzić do pokoju religijnego. Projekt został odrzucony przez obu hierarchów Kościoła prawosławnego, wobec oczekiwań całkowitego zniesienia unii. Stanowisko strony prawosławnej nie powstrzymało Welamina Rutskiego od dalszych prób unijnych. W pierwszej połowie 1623 r. metropolita unicki wydelegował z inicjatywy króla i senatorów bazylianina Jana do przeprowadzenia wstępnych rozmów z władzami ruskimi.

W czasie rozmów w Kijowie wyłoniły się dwa projekty nowej unii. W pierwszym żądano, aby Kościół ruski podlegał bezpośrednio patriarsze konstantynopolitańskiemu, a jedynie pośrednio papieżowi, przy czym prymat papieski biskupi prawosławni uznawali jedynie w zakresie prawa kościelnego, a nie Bożego. Druga koncepcja, której projektodawcami byli senatorowie świeccy, zapowiadała utworzenie wspólnego patriarchatu na wzór moskiewskiego. W myśl tego założenia zjednoczyć się miały obydwie części społeczności ruskiej. Patriarchat ruski miał być niezależny organizacyjnie od innych, a jedynie Konstantynopolowi przyznawano pierwszeństwo i priorytet. Jurysdykcyjnie patriarcha ruski podlegałby papieżowi, który miał zatwierdzać kandydata po złożeniu uprzednio ustalonego wyznania wiary. Projekty utworzenia niezależnego patriarchatu nie były nowym pomysłem. Plany powołania patriarchatu sięgają misji nuncjusza Antoniego Possevina. Patriarcha miał mieć władzę nad Kościołem wschodnim, lecz sam jurysdykcyjnie podlegałby Rzymowi. Patriarchę wybierałaby hierarchia prawosławna, a wybór zatwierdzałby papież.

Propozycje synodu unijnego nie były rozpatrywane przez władków prawosławnych. Obarczeni winą za śmierć Jozafata Kuncewicza, musieli oni opuścić Kijów. Arcybiskup Melecjusz Smotrycki wyjechał wówczas do Carogrodu, metropolita Hiob Borecki myślał o przeniesieniu się do Moskwy. Negatywne stanowisko wobec projektów synodu nowogródzkiego zajęła Stolica Apostolska. Papież 7 lipca 1624 r. polecił kardynałowi Ciampoliemu przygotować listy, wzywające metropolitę i biskupów do porzucenia prawosławia oraz przystąpienia do unii. Opracowano sposób pozyskania Kozaków do unii. Kongregacja Propagandy Wiary dekretem z 20 stycznia 1625 r., a następnie Św. Oficjum, odrzuciły projekty wspólnego synodu. W Rzymie przeważał pogląd, że prawosławie należy zwalczać bezwzględnie, a popierać jedynie Kościół unicki. Również nuncjusz Lancellotti, w marcu 1625 r., w rozmowie z królem zalecał zerwanie rozmów z prawosławnymi i niewręczanie im pism papieskich.

Kongregacja Propagandy Wiary opracowała własny sposób poszerzenia unii. Stanowisko Stolicy Apostolskiej zniechęciło biskupów

prawosławnych do dalszych rozmów i wzmocniło niekorzystne dla państwa tendencje. Już powstanie kozackie w 1625 r. ujawniło antyunijne nastawienie Kozaków i ich ściśle powiązania z władzami ruskimi. Wśród wysuniętych w trakcie powstania postulatów znalazł się punkt o „uspokojeniu starożytnej religii greckiej”. W następnym roku Zaporozcy w petycji do monarchy prosili, „aby król zatwierdził metropolitę i władków wyświęconych przez patriarchę”. Petycja kozacka została odrzucona przez Zygmunta III, który pod wpływem hierarchii unickiej swym uniwersałem z 31 marca 1626 r. wezwał prawosławnych i unitów na synod unijny do Kobrynia. Król nie pisał o głównym celu soboru, lecz wspominał ogólnikowo, że synod ma radzić o „potrzebach i pokoju cerkiewnym”. Projekt metropolity Welamina Rutskiego, dotyczący organizacji synodu, nie został w Rzymie przyjęty życzliwie. Nuncjusz Jan Lancellotti już 23 marca 1626 r. poinformował Kongregację Propagandy Wiary o zamiarze zwołania wspólnego soboru i jego celach. Kongregacja rozpatrywała sprawę synodu unijnego 1 czerwca tegoż roku. Członkowie Kongregacji uważali, że wspólne zjazdy unitów i prawosławnych mogą przynieść negatywne skutki. Aby nie dopuścić do bezpośrednich rozmów unicko-prawosławnych, zobowiązano nuncjusza, by przeciwstawił się projektowi wspólnego synodu.

Równie nieprzychylną postawę wobec inicjatywy synodu unijnego zajął episkopat prawosławny. Prawosławny metropolita Hiob Borecki 9 maja 1626 r. wydał orędzie, w którym — w imieniu swoim i pozostałych biskupów — zaprzeczał pogłoskom o porozumieniu z unitami. Oświadczenie takie metropolita zmuszony był wydać ze względu na antyunijne i antykatolickie nastroje mieszkańców Kijowa. O antyunijnych nastrojach szlachty ruskiej świadczy grudniowa instrukcja sejmiku orszańskiego, domagająca się od króla wypełnienia dawnych obietnic wobec „religii greckiej”. Nieobecność strony prawosławnej w Kobryniu i niechętna postawa Stolicy Apostolskiej nie przeszkodziły zjazdowi biskupów unickich 6 września 1626 r. Hierarchia unicka zajęła się sprawami wewnętrznymi swojego Kościoła. Bezowocne starania zwierzchnika Kościoła unickiego, Welamina Rutskiego, o doprowadzenie do synodu prawosławno-

-unickiego, zostały częściowo zrekompensowane przejściem Melecjusza Smotryckiego na unię. Arcybiskup połocki, po tajnym złożeniu Rutskiemu deklaracji o przystąpieniu do unii, przez rok próbował nakłonić do niej metropolitę Hioba Boreckiego i archimandrytę monasteru pieczerskiego, Piotra Mohyłę. Z jego namowy metropolita Hiob Borecki posłaniem z 26 maja 1628 r. wezwał wiernych i duchownych na wyznaczony na 15 sierpnia synod do Kijowa. Synod miał być poświęcony sprawom wewnętrznym Kościoła prawosławnego, lecz stał się areną dyskusji nad *Apologią* Smotryckiego, w której autor otwarcie opowiadał się za unią. Praca arcybiskupa połockiego została potępiona przez uczestników synodu. Episkopat prawosławny wydał w tej sprawie specjalne oświadczenie. Przeciwno niemu Smotrycki opublikował dwie broszury: *Protestacja* (1628) i *Exethesis albo Expostulatia* (1629). Strona prawosławna na pisma byłego hierarchy Kościoła prawosławnego odpowiedziała utworem *Antypologia Diplica*, napisanym przez Eustachego Kisiela. Ostatnie prace Melecjusza Smotryckiego były szczególnie zwalczane w środowiskach monastycznych Kościoła prawosławnej.

Wydarzenia na synodzie kijowskim odbiły się szerokim echem w Rzeczypospolitej. Wobec powstania nowych konfliktów wyznaniowych na Ukrainie, sejm 1627 r. zmuszony był do wydania apelu o zachowanie spokoju. Sejm 1628 r. nie dyskutował o sprawach „religii greckiej”, a odłożył je na następne obrady. W planach królewskich było doprowadzenie do nowego synodu unijnego, dlatego monarcha nie chciał podejmować żadnych spraw, które mogły wzmocnić pozycję Kościoła prawosławnego. O planach takiego synodu nuncjusz Antoni Santacroce informował Kongregację 5 sierpnia 1628 r. Problem synodu unijnego rozpatrywano na sejmie zwyczajnym 1629 r. Z inicjatywą nowego projektu unii prawosławno-unickiej wystąpił metropolita Welamin Rutski. Proponował on, by 9 lipca 1629 r. odbyły się dwa równoległe synody: unicki we Włodzimierzu i prawosławny w Kijowie, które miały rozpatrzyć założenia nowej unii. Zygmunt III ogłosił zwołanie wspólnego synodu dla wszystkich Rusinów do Lwowa na dzień 28 października 1629 r. Na wspólnym synodzie miano powołać do życia patriarchat. Strona unicka zaproponowała, ażeby patriarchą został archimandryta

monasteru piecherskiego Piotr Mołyła, który po wyborze miał złożyć obojętność papieżowi. Wobec sprzeciwu biskupów unickich do uchwalenia konstytucji nie doszło. Działania podjęte jeszcze wiosną 1629 r. przez króla i biskupów ruskich zostały negatywnie ocenione przez Stolicę Apostolską. W instrukcji z 24 czerwca 1629 r. Kongregacja Propagandy Wiary zaleciła nuncjuszowi apostołskiemu w Warszawie, by nie dopuścił on do projektowanego synodu. Według niej Rusini mogą przystąpić do unii na zasadach ustalonych we Florencji i Brześciu. Ponadto nuncjusz miał w odpowiednim czasie przypomnieć królowi, że nie jest prawem jego majestatu organizować synod Rusinów i w nim uczestniczyć. Kongregacja Propagandy Wiary dekretem z 6 lipca 1629 r. ostatecznie zakazała organizowania synodu unicko-prawosławnego i rozmów na temat patriarchatu, dopóki prawosławni nie złożą katolickiego wyznania wiary. Mimo takiej postawy Stolicy Apostolskiej, prac przedsynodalnych nie zaniechano, tym bardziej że zainteresowanie projektowanym synodem wyrażało wyższe duchowieństwo prawosławne. Negatywne stanowisko wobec tych tendencji zajęło duchowieństwo zakonne, szlachta ruska i Kozacyzna. Antyunijne nastroje rosły w miarę zbliżania się terminu synodu prawosławnego.

Synod prawosławny w Kijowie został zbojkotowany przez Kozaczyznę i szlachtę. Przybyłe, nieliczne, duchowieństwo prawosławne zajęło się ustalaniem sprzeczności między Kościołem prawosławnym a unickim i sprawą uczestnictwa w zjeździe lwowskim. Za wysłaniem przedstawicieli prawosławnych do Lwowa opowiedział się komisarz królewski Adam Kisiel. Antyunijna postawa Kozaków wpłynęła na decyzje synodu. Jego uczestnicy wystosowali list do króla, w którym potwierdzili swoją lojalność wobec monarchy, równocześnie informując go o nieobecności swoich przedstawicieli na zjeździe unijnym we Lwowie. Prawosławni uzależnili zgodę na spotkanie z unitami od kilku warunków: uzyskania pozwolenia na spotkanie od patriarchy carogrodzkiego, zwołania synodu unijnego przez sejm i wyznaczenia wspólnego zjazdu w miejscu bezpiecznym dla wszystkich Rusinów, bez udziału przedstawicieli duchowieństwa łańskiego. Różnice dogmatyczne i obrzędowe stanowiłyby przedmiot dyskusji przyszłego synodu unijnego. Sprecyzowano jednak podstawowe

artykuły przysłanego porozumienia unijnego. Według tych artykułów prawosławni: 1) uznają naukę o świętych jak w Kościele katolickim, 2) uznają czyściec, 3) nie będą potępiać używania przez katolików chleba przaśnego przy Eucharystii, chociaż sami pozostaną przy własnych zwyczajach, 4) uznają pochodzenie Ducha Świętego jedynie od Boga Ojca, lecz nie będą zwalczać formuły rzymskokatolickiej, 5) zachowają wszystkie obrządki, ceremonie i posty według dawnych zwyczajów i według starego kalendarza.

Problem porozumienia unicko-prawosławnego był tematem synodu unickiego pod Włodzimierzem. 6 lipca 1629 r. Kongregacja Propagandy Wiary określiła warunki, pod jakimi nuncjusz mógłby zezwolić na odbycie wspólnego synodu z prawosławnymi. W instrukcji polecono nuncjuszowi Antoniemu Santacroce, aby na synodzie nie rozpatrywano spraw dogmatycznych i różnic między Kościołem wschodnim a zachodnim. Uważano, że kwestia ta została rozstrzygnięta na synodzie florenckim i nie może być rozpatrywana przez synody lokalne. Nuncjusz miał nie dopuścić do dyskusji na temat warunków przyszłej unii, albowiem problem ten został rozstrzygnięty w Brześciu. Prawosławni mogliby uczestniczyć we wspólnym synodzie tylko po przystąpieniu do Kościoła katolickiego. Sprawę patriarchatu można było poruszyć dopiero po proklamowaniu unii na synodzie. Cel ten nuncjusz powinien osiągnąć przy pomocy króla i metropolity unickiego. Instrukcja zalecała, aby nuncjusz przekonał monarchę, że takie działanie może przynieść korzyść Kościołowi i państwu polskiemu.

Instrukcje przesłane nuncjuszowi z Rzymu Santacroce otrzymał dopiero w sierpniu 1629 r., kiedy to synod biskupów unickich podjął już decyzję o uczestnictwie w zjeździe lwowskim. Zgodnie z poleceniami Watykanu, nuncjusz pod groźbą ekskomuniki zabronił biskupom unickim organizowania wspólnego synodu z prawosławnymi, motywując to tym, że sobór może zwołać tylko papież. Metropolita Rutski podporządkował się poleceniom nuncjusza, lecz nie odwołał synodu unickiego we Lwowie. W liście do Stolicy Apostolskiej informował, że wezmą w nim udział sami unicy i nie będą na nim rozpatrywane kwestie dogmatyczne.

Zakazy nuncjusza apostolskiego nie przeszkodziły Rutskiemu

w rozpoczęciu 28 października synodu we Lwowie. Cichego poparcia działaniom metropolity unickiego nadal udzielał Zygmunt III Waza. Na zjazd przybyła cała hierarchia unicka, przedstawiciele duchowieństwa zakonnego i świeckiego, bractw cerkiewnych. Zaproszono teologów i duchownych łacińskich. Brak przedstawicieli strony prawosławnej i odmowa bractwa lwowskiego udziału w obradach spowodowały, że synod lwowski zakończył się niepowodzeniem. W ten sposób upadła największa w końcu panowania Zygmunta III inicjatywa unijna wobec prawosławnych. Skłonna do ustępstw i negocjacji hierarchia prawosławna, mimo pojednawczych tendencji ze strony unitów, wobec nieprzejednanego stanowiska Stolicy Apostolskiej, nie mogła rozmowami z unitami narażać się swoim wyznawcom, coraz bardziej akcentującym antyunijne nastawienie.

Już po zakończeniu synodu lwowskiego przybyły delegacje prawosławne bractwa wileńskiego i szlachty ruskiej, które przeprowadziły nieoficjalne rozmowy z hierarchią unicką. Efektem tych rozmów stało się pismo wysłane w imieniu prawosławnych przez arcybiskupa połockiego Melecjusza Smotryckiego do patriarchy konstantynopolitańskiego Cyryla I Lukarysa. W liście z 30 października 1629 r. wyznawcy Kościoła prawosławnego uskarżali się na swe położenie w Rzeczypospolitej. Za główną przyczynę tego stanu rzeczy uważali rozłam Kościołów wschodniego i zachodniego. Z tych też względów ludność ruska pragnęła zjednoczenia Kościołów, tak jak to miało miejsce na synodzie florenckim. Autorzy listu na zakończenie wzywali do jedności kościelnej. Tekst ten był inspirowany i sporządzony przez unitów. Fakt, że przy jego powstaniu uczestniczyli przedstawiciele bractw cerkiewnych i prawosławnej szlachty ruskiej, posłużył Kongregacji Propagandy Wiary do rozpowszechniania informacji o dążeniu Rusinów do jedności z Kościołem łacińskim, co nie miało niczego wspólnego z postawą ówczesnej społeczności prawosławnej.

Hierarchia prawosławna, pozbawiona legalnej władzy, gotowa była pójść na pewne ustępstwa, podobnie jak część wyższego duchowieństwa i szlachty. Główną przeszkodą na drodze do kompromisu była sprawa prymatu papieskiego. Projekty stworzenia patriarchatu ruskiego podległego władzy Stolicy Apostolskiej nie rozwiązywały tego problemu. Projekt nowej unii nie znajdował

poparcia większości duchowieństwa, Kozaczyzny i mieszczan ruskich. Unicy obarczyli prawosławnych winą za brak porozumienia między dwoma wyznaniem (zapominano przy tym o negatywnej postawie nuncjusza i Watykanu. Oskarżenia te spowodowały wzrost tendencji antyunijnych.

Narastaniu tendencji antyunijnych sprzyjała sytuacja międzynarodowa. Pod pretekstem obrony religii prawosławnej starano się podburzyć Kozaków przeciwko Polsce. Metropolita Hiob Borecki pragnął uczynić z Kozaczyzny głównego obrońcę i opiekuna Kościoła prawosławnego. Podczas soboru kijowskiego 1629 r. stanowczo sprzeciwił się próbom pojednania z unitami. Był jednak niechętny tworzeniu antypolskiej koalicji. Do powstania takowej dążyli sąsiedzi Rzeczypospolitej, a zwłaszcza patriarcha carogrodzki Cyryl Lukaris, król Szwecji Gustaw Adolf, patriarcha moskiewski Filaret i przywódca protestantów węgierskich, wojewoda siedmiogrodzki Bethlen Gabor. Swoista wspólnota interesów doprowadziła do powstania w środowiskach protestanckich projektu międzynarodowego sojuszu prawosławnej Moskwy, ewangelickiej Szwecji i mahometańskiej Turcji przeciwko katolickiej Rzeczypospolitej. Układ polsko-szwedzki w Altmarku z 1629 r. nie zrywał porozumień protestancko-prawosławnych. Król Szwecji nadal występował jako samozwańczy obrońca dysydentów w Rzeczypospolitej i szukał wsparcia w środowiskach prawosławnych.

Postulaty obrony „religii greckiej” występowały we wszystkich powstaniach kozackich pierwszej połowy XVII w. Podjęcie problematyki religijnej przez Kozaków nastąpiło w okresie pojawienia się nowych projektów unijnych wobec Kościoła prawosławnego. Na soborze kijowskim Kozacy zadeklarowali się jako obrońcy „wiary greckiej”. Duchowieństwo prawosławne utrzymywało bliskie stosunki z Kozakami nierejestrowymi. Ta grupa wojska zaporoskiego była szczególnie podatna na apele duchowieństwa. Kiedy hetman Kozaków rejestrowych, Hryćko Czarny, przyjął unię, wojsko zaporoskie poddane agitacji mnichów prawosławnych wypowiedziało mu posłuszeństwo. Powstańcy pod wodzą Tarasa Fedorowicza zamordowali w 1630 r. Hryćkę i zażądali skasowania umowy krukowieckiej. Wysunięcie przez Kozaków, obok spraw żołdu i zwiększenia liczby wojska rejestrowego,

postulatu potwierdzenia praw „religii greckiej”, nadało powstaniu charakter wojny religijnej.

Sytuacja międzynarodowa i wewnętrzna Polski wpłynęła na coraz częstsze pojawianie się na sejmikach postulatu pokoju religijnego. Jedynie metropolita unicki Welamin Rutski łudził się, że po upadku powstania Fedorowicza nastąpi upadek prawosławia. Instrukcje sejmikowe wielu województw na sejm 1631 r. zawierały sprawy wyznaniowe. W obronie spraw „religii greckiej” wystąpiły sejmiki w Łucku i Wiśni. Szlachta wołyńska nakazywała swym posłom, „aby religija grecka tak unitów jako nieunitów [...] według dawnego prawa i konstytucji przeszłych zachowana była”. Na sejmiku w Wiśni „bracia religii greckiej żałośnie się z kolei [...] uskarżali, iż dotąd przez tak wiele sejmów w religii swojej uspokojenia nie mają i owszem wielkie ubliżenie w przywilejach, prawach i swobodach swoich od J. Kr. Mci poprzysiężonych, także w podawaniu beneficji cerkiewnych cierpią”. Sejmik żytomierski nie zezwalał swoim posłom dyskutować na inne tematy przed rozwiązaniem problemu „uspokojenia religii greckiej”. Zainteresowanie się sejmików sprawami prawosławia wiązało się z ich usytuowaniem terytorialnym. Do uregulowania sytuacji prawnej Kościoła prawosławnego dążyła szlachta z terenów, gdzie były znaczne skupiska jej wiernych.

Sejm 1631 r., rozpatrując kwestię kozacką, nie mógł pominąć problemu Kościoła prawosławnego. Hetman koronny Stanisław Koniecpolski w wotach senatorskich radził „uspokoić religię grecką, bo *praetextu religionis* wszystka czerń do nich idzie”. Z podobnym postulatem wystąpił kanclerz litewski, książę Albrycht Stanisław Radziwiłł. Problem ten rozumiał Zygmunt III, obawiając się, aby religia prawosławna nie stała się narzędziem politycznym w rękach Turcji, Moskwy i Szwecji. Ostatecznie uchwalono konstytucję, która wszystkie sprawy religii greckiej odkładała na obrady następnego sejmu. Uchwalenie 12 marca 1631 r. konstytucji *Religia grecka* było ważnym krokiem w kierunku formalnego uznania Kościoła prawosławnego. Konstytucję tę przyjęto wbrew stanowisku nuncjusza, który miał polecenie dopilnowania, „aby nie zaszło nic nowego w tym względzie”. Zmianę polityki można dostrzec po śmierci metropolity Hioba Boreckiego. Zygmunt III wyraził

zgodę na wyłonienie kandydata na katedrę metropolitalną ze środowiska prawosławnego. Kandydatem tym został archimandryta monasteru pieczerskiego Piotr Mohyła, znany z tendencji pojednawczych i lojalności wobec króla. Metropolita Hiob Borecki mianował go opiekunem swojego majątku i Monasteru św. Michała. Pojednawcze stanowisko archimandryty Piotra Mohyły oraz niezadowolenie bractwa kijowskiego z powodu fundacji w monasterze pieczerskim niezależnego od szkoły brackiej kolegium spowodowały upadek jego kandydatury wśród wyznawców Kościoła prawosławnego. Przy pomocy Kozaków w czerwcu 1631 r. metropolitą został Izajasz Kopiński, który siłą zajął Monaster św. Michała. Wybór Kopińskiego, zdecydowanego przeciwnika unii, przekreślał nadzieje króla na doprowadzenie do skutku synodu unicko-prawosławnego. Na sejmie 1632 r. jedynie posłowie Kozaccy upomnieli się o sprawy cerkiewne. Szanse na nową unię zmniejszyły się jeszcze bardziej po śmierci 3 kwietnia 1632 r. jej orędownika, Zygmunta III Wazy. W okresie jego rządów hierarchia prawosławna nie została zalegalizowana, jednakże pod koniec życia monarchy dokonał się zasadniczy zwrot w stosunku króla do „wiary greckiej”. Wojny z Moskwą i pojawienie się postulatów religijnych w powstaniach kozackich zmusiły sejm do zajęcia się sprawami Kościoła prawosławnego. Niebezpiecznie dla Rzeczypospolitej rysował się rozdzwitek między państwem a Kościołem prawosławnym, szukającym wsparcia w krajach ościennych. W tej sytuacji prawne uznanie hierarchii prawosławnej stało się dla nowej władzy koniecznością.

Uregulowanie statusu Kościoła prawosławnego

Śmierć Zygmunta III ożywiła nadzieje prawosławnych na pomyślne uregulowanie statusu prawnego ich Kościoła. Powszechnie spodziewano się wyboru królewicza Władysława, popieranego również przez Kozaków i znanego z tolerancyjnego nastawienia do innowierców. W samym Kościele prawosławnym doszło do podziałów na tle stosunku do wyznania unickiego i Rzeczypospolitej. Metropolita Izajasz Kopiński, nie uznawany przez władze państwowe,

nawoływał swych wiernych do walki o likwidację unii, a cara moskiewskiego do uznania prawosławnych w Rzeczypospolitej za swych poddanych. Znaczna część szlachty i duchowieństwa, z archimandrytą Ławry Kijowsko-Pieczerskiej Piotrem Mohyłą, pragnęła uzyskać prawne potwierdzenie istnienia hierarchii drogą legalną, bez ubiegania się o interwencje zewnętrzne. Opcja ta zakładała szukanie kompromisowych rozwiązań również w dialogu z unitami. Za pierwszą koncepcją, przewidującą powstanie zbrojne i uzyskanie zniesienia unii, opowiadała się znaczna część duchowieństwa i Kozacy powiązani z metropolitą. Archimandryta Piotr Mohyła uzyskał również poparcie szlachty ruskiej i bractw cerkiewnych. Za prawnym uregulowaniem statusu Kościoła prawosławnego opowiadali się Kozacy rejestrowi, nie chcący utracić swych przywilejów. Archimandryta piecherski nawiązał współpracę z dysydentami, a zwłaszcza z ich przywódcami, Radziwiłłami. Sojusz ten miał doprowadzić do legalizacji Kościoła prawosławnego i potwierdzenia przez króla tolerancji wyznaniowej. Agitowaniem do walki o prawa Kościoła prawosławnego w środowisku szlacheckim zajęło się duchowieństwo i bractwa cerkiewne.

Już pod koniec panowania Zygmunta III istniało wśród szlachty powszechne przekonanie o konieczności uregulowania spraw różnowierców. Powoływano się na podstawowe zasady systemu ustrojowego, demokracji szlacheckiej, w którym tolerancja wyznaniowa miała być na zawsze zagwarantowana. Do Warszawy docierały informacje o koncentracji wojsk moskiewskich na granicy państwa i o promoskiewskim nastawieniu części społeczności prawosławnej. Do wojny z Rzeczpospolitą przygotowywały się Turcja i Szwecja. Ta ostatnia rościła sobie prawo do obrony całego świata innowierczego w Koronie i na Litwie. W tej sytuacji nie można było dopuścić do nowych konfliktów wewnętrznych, które przybrałyby charakter wojen religijnych. Zmienił się również stosunek władzy królewskiej do spraw wyznaniowych. Kandydat na panującego, Władysław, daleki był od fanatyzmu ojca. Jego tolerancyjna gotowość do utrzymania bliskich stosunków z innowiercami nie była efektem postawy indyferentnej, lecz warunków, w jakich znalazła się Rzeczpospolita i jej władca. Jeszcze przed objęciem tronu królewicz

musiał zabiegać o pozyskanie innowierców w jego staraniach o koronę. Równocześnie Władysław musiał się liczyć z opinią hierarchii łacińskiej i skatolicyzowanej magnaterii. Z drugiej strony królewicz nie mógł nie doceniać faktu, że połowę wojsk w Rzeczypospolitej stanowili Kozacy, będący obiektem agitacji duchowieństwa prawosławnego.

Problem „religii greckiej” znalazł swoje odbicie w rezolucjach sejmików przedkonwokacyjnych, odbywających się na przełomie maja i czerwca 1632 r. Szlachta zebrana na sejmiku słonimskim zobowiązywała posłów na sejm do czynienia starań, „żeby religie wszystkie, nabożeństwa kościelne uspokojone były”. Instrukcja sejmiku województwa wołyńskiego zobowiązywała posłów do nieprzystępowania do elekcji króla, dopóki nie zostaną potwierdzone prawa „religii greckiej”. Nuncjusz Honoriusz Visconti ocenił rezultaty sejmiku województwa wołyńskiego jako klęskę strony katolickiej. Wskazał na wspólne działania „schizmatyków i heretyków” z księciem Krzysztofem Radziwiłłem na czele. Przybycie Kozaków na Wołyń i Braclawszczyznę groziło wystąpieniami zbrojnymi w obronie praw Kościoła prawosławnego. Obawy nie były bezpodstawne, gdyż w wielu miejscowościach pod wpływem agitacji Kopińskiego przygotowywano rebelie kozacko-chłopskie, zwłaszcza na terenach, gdzie ludność poddana pozostawała wierna wyznaniu prawosławnemu. Pod wpływem tych nastrojów posłami na sejm konwokacyjny zostali przedstawiciele szlachty ruskiej, gotowi do wystąpień na forum parlamentu w obronie praw „religii greckiej”. Nastroje te zdominowały początek obrad sejmu.

Sejm konwokacyjny 23 czerwca 1632 r. rozpoczął się od żądań posłów prawosławnych przywrócenia Kościołowi greckiemu dawnych praw, pod groźbą bojkotu obrad w izbie poselskiej. Ze szczególną ostrością występowali wysłannicy Kozaków, którzy zagrozili, że jeżeli nie zostaną spełnione ich postulaty, to „Wojsko Zaporoskie poszuka innego sposobu”. Obóz prawosławno-protestancki, domagając się przywrócenia dawnych praw i wolności, wysunął 4 lipca konkretne postulaty. Posłowie tego obozu żądali:

1. Restytuowania prawosławnej metropolii kijowskiej z biskupstwami, drukarniami, szkołami, szpitalami i nadaniami;
2. Restytuowania zborów w miastach;

3. Skasowania dekretów trybunalskich przeciw dysydentom i prawosławnym od 1580 r.;
4. Swobodnego odprawiania nabożeństw dla szlachty innowierczej na dworze królewskim;
5. Powołania rezydenta dla protestantów i prawosławnych;
6. Zagwarantowania niekatolikom swobodnego dostępu do urzędów i prawa miejskiego, wnoszenia protestacji do akt publicznych;
7. Sądzenia ministrów pochodzenia plebejskiego według praw należnych szlachcie;
8. Wprowadzenia nowej procedury sądowej w sprawach szlachty z duchowieństwem katolickim;
9. Uznania za wrogów bezpieczeństwa publicznego tych, którzy narzucili innym siłą swą wiarę.

Do rozpatrzenia tych postulatów sejm powołał dwie komisje dla dysydentów i prawosławnych. Komisji rozpatrującej sprawę „wiary greckiej” przewodniczył królewicz Władysław.

Komisja pod przewodnictwem kandydata na elekta potwierdziła prawo prawosławnych do biskupstwa lwowskiego, archimandrii piecherskiej i żydyczyńskiej, Monasteru św. Michała w Kijowie i Lwowie, cerkwi w Mohylewie, Orszy, Braławiu, Haliczu, Lwowie i Wilnie (pw. Świętego Ducha). Przyznano prawosławnym prawo swobodnego sprawowania kultu w województwach kijowskim, braławskim i podolskim oraz na ziemiach lwowskiej i halickiej. Według tego projektu bractwa cerkiewne uzyskały prawa do utrzymywania szkół i szpitali, zaś prawosławni mieszczanie dostęp do godności i urzędów magistrackich. Propozycje komisji zostały przyjęte przez unitów, a metropolita Józef Welamin Rutki podpisał się pod jej ustaleniami. Ustalenia komisji zostały odrzucone przez prawosławnych, którzy domagali się co najmniej połowy katedr biskupich Kościoła wschodniego. Postawa posłów prawosławnych spowodowała wycofanie się unitów z poprzednich ustaleń. W efekcie sejm konwokacyjny nie wniósł istotnych rozstrzygnięć wyznaniowych, zobowiązując jedynie królewicza do ponownego rozpatrzenia postulatów prawosławnych. Trwałym sukcesem obozu protestancko-prawosławnego było ukształtowanie się przychylnej atmosfery

wokół żądań posłów ruskich. Za usankcjonowaniem praw Kościoła prawosławnego opowiedział się sam elekt Władysław.

Zaproponowane przez komisję warunki uregulowania spraw Kościoła prawosławnego wzbudziły obawy nuncjusza Viscontiego. Jeszcze w trakcie obrad sejmu donosił on Stolicy Apostolskiej o trudnościach stawianych podczas elekcji przez prawosławnych i protestantów. Metropolita Izajasz Kopiński nadal agitował Kozaków do wystąpień w obronie wiary. Archimandryta Piotr Mohyla rozesłał posłanie do wiernych, w którym obiecywał pozytywne załatwienie spraw „religii greckiej” na sejmie elekcyjnym i apelował do szlachty o wzięcie w nim udziału. Kozacy, mimo gróźb, nie zdecydowali się na zbrojne wystąpienie. Taka postawa wojska zaporoskiego była zasługą atamana Andrzeja Dydenki, który na naradzie kozackiej w Czarnej Dąbrowie zgodził się, by wysłać posłów na sejm elekcyjny. W instrukcji danej posłom kozackim 6 września 1632 r. wyrażono życzenie, „by naród nasz ruski przy prawach i swobodach, a duchowni nasi błogowierni przy Cerkwiach eparchii swych i dobrach swych należących z odprawowaniem wolnego nabożeństwa zostawali i więcej takiej biedy i uciemnienia od tych niezbędnych unitów nie ponosili”. Podobne zalecenia zawierały instrukcje sejmikowe województw, w których przeważała ludność wyznania prawosławnego.

Relacja nuncjusza Viscontiego wywołała w Stolicy Apostolskiej obawy o przyszłość unii. Specjalną naradę zorganizowała Kongregacja Propagandy Wiary, która 28 sierpnia 1632 r. rozpatrzyła wysunięte przez prawosławnych postulaty. Uznano, że są one zagrożeniem dla religii katolickiej, a zwłaszcza dla jedności kościelnej. Polecono nuncjuszowi, aby nie dopuścił do żadnych konstytucji faworyzujących prawosławnych.

Sejm elekcyjny, mimo różnych komplikacji, przyniósł istotne zmiany w położeniu Kościoła greckiego w Rzeczypospolitej. Z trzech wielkich problemów wyznaniowych poruszanych na sejmie doprowadzono jedynie do ugody między prawosławnymi a unitami. Decydującą rolę w doprowadzeniu do „uspokoienia religii greckiej” odegrał królewicz Władysław, wywierając naciski na unitów i zmuszając ich do ustępstw na rzecz prawosławnych.

Specjalna komisja powołana przez elekta opracowała *Punkta uspokojenia obywatelów Korony i Wielkiego Księstwa Litewskiego narodu ruskiego, w religii greckiej będących. Punkta uspokojenia* przyznawały:

1. Równouprawnienie Kościoła prawosławnego i unickiego;
2. Przywrócenie dyzunitom metropolii kijowskiej z Soborem Sofijskim i monasterem pustynnym pod Grodnem, władcytwą lwowskiego, łuckiego i przemyskiego oraz erygowania w arcybiskupstwie połockim władcytwą mścisławskiego z siedzibą w Mohylewie;
3. Wolność zakładania przez prawosławnych drukarni i szkół;
4. Przekazanie prawosławnym w użytkowanie po kilka cerkwi w większych miastach do czasu, gdy na sejmie koronacyjnym zostanie powołana komisja dokonująca podziału cerkwi i monasterów proporcjonalnie do liczby wyznawców;
5. Zagwarantowanie prawosławnym mieszczanom dostępu do prawa, cechów i urzędów miejskich, tak jak katolickim.

Po raz pierwszy w akcie tym była mowa o metropolacie prawosławnej. Unicy musieli mu oddać katedralny Sobór Sofijski w Kijowie wraz z posiadłościami, choć dopiero po śmierci własnego metropolity. Zgodnie z ustaleniami zawartymi w *Punktach uspokojenia* metropolita kijowski miał być wybierany przez prawosławną szlachtę i duchowieństwo, a następnie zatwierdzany przez króla. Oznaczało to, że uznanie dotychczasowego metropolity, Izajasza Kopińskiego, nie było możliwe. 11 listopada powyższe ustalenia elekt polecił Jerzemu Ossolińskiemu i księciu Krzysztofowi Radziwiłłowi wpisać do akt grodzkich warszawskich.

Ustalone na sejmie elekcyjnym *Punkta uspokojenia* zrównały wobec prawa prawosławnych i unitów. Zapowiedziano podział cerkwi i monasterów pomiędzy dwa wyznania wschodnie. Osobiste zaangażowanie elekta pozwalało posłom ruskim żywić nadzieję na wprowadzenie *Punktów uspokojenia* w życie. Za przywróceniem praw prawosławnej opowiadała się znaczna część szlachty i duchowieństwa katolickiego. Odmienne stanowisko zajął nuncjusz. Zgodnie z nadesłaną mu instrukcją z 22 października 1632 r. Visconti zaprotestował przeciwko działaniom króla „niszczącym unitów i faworyzującym nieunitów”. O rezultatach swych wysiłków oraz obiekcjach wobec „bezprawnych działań króla względem unitów” nuncjusz informował

Stolicę Apostolską w depe szach z 26 października i 4 listopada. W oparciu o informacje nuncjusza Kongregacja Propagandy Wiary 18 grudnia 1632 r. przeanalizowała podjęte na sejmie postanowienia dotyczące Kościoła prawosławnego, zwłaszcza konstytucję aprobującą *Punkta uspokojenia*. Kongregacja stwierdziła, że uchwały aprobowane przez króla są sprzeczne z papieskimi *breve* i są zagrożeniem dla Kościoła.

Papież Urban VIII wysłał specjalnie w tej sprawie posłanie do króla Władysława, aby miał on pod opieką unitów i „nie zniweczył pracy Klemensa VIII, podjętej na soborze brzeskim”. Podobne listy papież 1 stycznia 1633 r. wysłał do metropolity Welamina Rutskiego, kardynała Jana Alberta Wazy, arcybiskupa gnieźnieńskiego Jana Alberta Węzyka, nuncjusza apostolskiego Honoriusza Viscontiego, szlachty i magnaterii polskiej.

Podczas sejmu elekcyjnego obecna na nim szlachta i duchowni prawosławni obrali metropolitą przedstawiciela mołdawskiej rodziny magnackiej, Piotra Mohyle, a na biskupstwo nowo utworzonej diecezji mścisławskiej ihumena wileńskiego Monasteru Świętego Ducha, Józefa Bobrykowicza. Kandydatem na biskupstwo łuckie był książę Aleksander Puzyna, a na przemyskie Jan Chłopecki, który pretendował do tej godności po śmierci w 1610 r. Michała Kopysteńskiego. Jednak istotne ustalenia miały zapaść na sejmie koronacyjnym.

Rozpoczął się on 8 lutego 1633 r. W szczególnie trudnej sytuacji był nowo wybrany monarcha. Szlachta prawosławna i protestancka żądała od niego wypełnienia zobowiązań podjętych na sejmie elekcyjnym, grożąc bojkotem dalszych obrad. Z drugiej strony władca pozostawał pod ciągłym naciskiem nuncjusza i hierarchii łacińskiej. Kongregacja Propagandy Wiary na swych posiedzeniach 2, 4 i 5 lutego postanowiła raz jeszcze wysłać listy do króla i nuncjusza, by nie dopuścili do uszczerbku wiary katolickiej. Mimo tych nacisków Władysław IV zdawał sobie sprawę, że w obliczu wojny z Moskwą i zapowiedzi Kozaków o likwidacji unii siłą nie można było pozostawić problemów prawosławnych bez rozwiązania. Król udzielił więc nominacji na biskupa Piotrowi Mohyle i Józefowi Bobrykowiczowi. Decyzje te nie zaspokoily

żądań posłów prawosławnych. Domagali się oni od Władysława IV wydania specjalnego *Dyplomu* potwierdzającego prawa Kościoła greckiego, który następnie miał być umocniony konstytucją sejmową. Mimo protestów nuncjusza i unitów, król, kierując się interesami państwa, 14 marca wystawił *Dyplom*, a posłowie ruscy wyrazili zgodę na prolongatę sejmu. *Dyplom* królewski dawał prawosławnym prawne uznanie hierarchii, potwierdzenie prawa do posiadania świątyń, szkół i drukarni, zapewnienie o wysłaniu komisji, która miała dokonać podziału cerkwi i monasterów w miastach królewskich proporcjonalnie do liczby wyznawców, całkowitą wolność kultu.

Po ukazaniu się *Dyplomu* królewskiego 18 marca 1633 r. nominację Władysława IV na biskupstwo łuckie otrzymał Aleksander (Atanazy) Puzyna, a na władcyctwo przemyskie Jan Popiel, kandydat szlachty ruskiej po śmierci Chłopickiego. Ponadto król potwierdził bractwom cerkiewnym ich prawa i przywileje, wydał mandaty nakazujące przekazanie im w miastach królewskich niektórych cerkwi oraz monasterów będących w posiadaniu unitów, a także zatwierdził fundacje nowych klasztorów.

Przeciwko *Dyplomowi* królewskiemu protestowała znaczna część szlachty i możnowładztwa katolickiego i unickiego oraz nuncjusz Visconti. Niezadowolony był również episkopat wyświęcony w 1620 r. Biskupów prawosławnych sprzed 1633 r. kompromitowały w oczach króla ściśle ich kontakty z państwem moskiewskim, co w okresie wojny polsko-moskiewskiej posiadało wymowę szczególną. Również pod względem społecznym wyświęceni w 1620 r. władcy nie odpowiadali stanowi szlacheckiemu i nie byli przygotowani do rządzenia Kościołem prawosławnym w innych warunkach. Odrzucali kompromisową politykę metropolity Piotra Mohyły i nowo wybranych władcyków, dobrze obeznanych z polską kulturą polityczną. Wśród pozostałych władcyków prawosławnych biskup łucki, Izaak Boryskowicz, zachował godność ordynariusza diecezji aż do śmierci w 1640 r. Nieoficjalnie biskupem pińskim był Grek Abraham. Biskupem chełmskim był do śmierci (1633) Paisjusz Hipolitowicz. Przeciwko postanowieniom królewskim występowała hierarchia unicka, która traciła na rzecz prawosławnych znaczne dobra.

Wydanie dyplomu królewskiego zapoczątkowało okres wzmożonych walk unicko-prawosławnych o poszczególne obiekty. W tym czasie, 28 kwietnia 1633 r., odbyła się we Lwowie chirotonia archimandryty Piotra Mohyły. W lipcu podporządkował on swej władzy dotychczasowego metropolitę Izajasza Kopińskiego i siłą zajął Sobór Sofijski w Kijowie. Kopiński nadal jednak przebywał w Monasterze św. Michała, siedzibie metropolitów prawosławnych. Monaster ów eks-metropolita uzyskał od króla w dożywocie. Aby rozwiązać tę sytuację, król powierzył metropolicie Izajaszowi Kopińskiemu zarząd nad monasterami w dobrach Jeremiego Wiśniowieckiego oraz nadał mu tytuł arcybiskupa siewierskiego i zadnieprzańskiego. Taka postawa Władysława IV wobec nieuznawanego metropolity była efektem jego obaw o spokój wewnętrzny po zakończeniu wojny z Moskwą. Kozacy nierejestrowi pozostawali bez żołdu i łatwo mogli być podatni na agitację metropolity Izajasza Kopińskiego.

W 1633 r. wyświęceni zostali pozostali władcy prócz Popiela, który sakry biskupiej nie mógł uzyskać ze względów kanonicznych. Nowi biskupi mieli znaczne trudności w objęciu katedr i przynależnych do nich beneficjów. Mimo tego uznany został formalny podział Kościoła wschodniego w Rzeczypospolitej na dwie metropolie kijowskie (prawosławną oraz unicką. W skład metropolii prawosławnej weszły biskupstwa: kijowskie, lwowskie, łuckie, przemyskie i mścisławskie. Do metropolii unickiej należały diecezje: kijowska, połocka, włodzimierska, chełmska, pińska, smoleńska i przemyska. Podział katedr biskupich odpowiadał w znacznym stopniu stosunkom sił unii i prawosławia, jaki powstał po 1596 r., tj. przewadze wyznawców Kościoła greckiego w środkowej i południowo-wschodniej części ziem ruskich Korony oraz dominacji unitów w północno-zachodniej części tych ziem i Wielkim Księstwie Litewskim. Takie podziały wyznaniowe doprowadziły do konfliktów między obydwoma odłami chrześcijaństwa wschodniego. Konflikty te były nie do uniknięcia, albowiem w eparchiach unickich pozostały parafie prawosławne, a w diecezjach prawosławnych świątynie unickie.

Pierwszy okres po reaktywowaniu hierarchii prawosławnej charakteryzował się walkami o beneficja cerkiewne. Rywalizacja

o beneficja odbywała się na forum sejmu, sejmików i sądów. W Wilnie, Nowogródku, Grodnie, Słonimiu i wielu innych miastach unicy oraz katolicy nie pozwolili komisarzom królewskim przekazywać prawosławnym przyznanych im cerkwi. Z tego powodu szlachta powiatu trockiego w instrukcji dla swych posłów z 14 grudnia 1634 r. dodała punkt: „Religia Grecka aby *totaliter* była uspokojona na sejmie *sine prenditie* tych, którzy są *in Sancta Unione cum Romana Ecclesia*, którzy *sine scitu suum pontificis* nie wstąpić nie mają i nie mogą”. Z drugiej strony obradująca dwukrotnie nad *Punktami uspokojenia* Kongregacja Propagandy Wiary 6 i 20 marca 1634 r. podjęła działania zmierzające do cofnięcia postanowień. W instrukcji wysłanej nuncjuszowi 28 marca poleciła, aby nie dopuścił do realizacji dyplomu królewskiego. Ponadto 18 września 1634 r. Kongregacja zatwierdziła unię lwowską z Kościołem ormiańskim według formuły ustalonej w Brześciu. Wielką stratą dla unitów okazała się śmierć w 1634 r. polemisty Melecjusza Smotryckiego, arcybiskupa połockiego. Wszystkie te wydarzenia zapowiadały burzliwe obrady sejmu 1635 r. Szlachta powiatu trockiego, wysyłając na sejm miecznika litewskiego Krzysztofa Chaleckiego i Aleksandra Ogińskiego, domagała się uspokojenia „religii greckiej”, choć zastrzeżono, żeby nie odbyło się to kosztem tych, którzy „są *in Sancta Unione cum Romana Ecclesia*”. Z kolei instrukcja sejmiku wiszeńskiego z 14 grudnia 1634 r. zalecała swym posłom domagać się „gruntownego uspokojenia prawosławnych” i odwoływała się przy tym do konstytucji sejmu koronacyjnego oraz dyplomu króla Władysława IV.

Sejm 1635 r. rozpoczął się od licznych wystąpień szlachty ruskiej, wzywających monarchę do kompleksowego uregulowania spraw „religii greckiej”. Posłowie prawosławni domagali się realizacji postanowień zawartych w *Punktach uspokojenia*. Pod wpływem sytuacji wewnętrznej i zewnętrznej król zagwarantował swobody wyznaniowe oraz równouprawnienie religii prawosławnej z unicką. Władysław IV naciskany przez nuncjusza wydał 14 marca 1635 r. obu wyznaniom przywileje gwarantujące szczegółowe ustalenia ugody. Strona unicka otrzymała w posiadanie metropolię kijowską, arcybiskupstwo połockie, biskupstwa: smoleńskie, włodzimierskie,

chełmskie i pińskie z „monasterami, cerkwiemi i dobrami do nich należącymi”. Unicy otrzymali również wyłączność na świątynie w Witebsku, Połocku i Nowogródku. Prawosławni zaś uzyskali prawo do metropolii kijowskiej z Soborem Sofijskim, Ławrą Pieczerską, monasterem wydubickim w Kijowie, biskupstwo lwowskie, przemyskie, mścisławskie z uposażeniem oraz prawo do prowadzenia nauki w Akademii Kijowskiej i wileńskiej szkole brackiej. Skasowano również wyroki o wiarę między unitami a prawosławnymi, a do rozstrzygnięcia sporu monarcha wyznaczył specjalną komisję. Warunki ugody zostały potwierdzone 17 marca konstytucją sejmową.

Uchwalenie konstytucji było możliwe dzięki zatajeniu przez króla stanowiska Rzymu w tej sprawie. Podkanclerz koronny Tomasz Zamoyski i wielu innych dygnitarzy odebrali brak negatywnej reakcji Rzymu jako jego pośrednią zgodę na rozwiązanie spraw Kościoła greckiego. Osiągnięcia prawne strony prawosławnej miały istotne znaczenie dla stosunków wyznaniowych w latach następnych. Ogłoszenie konstytucji spowodowało protesty duchowieństwa unicko-katolickiego. Pisał o nich nuncjusz Visconti do Stolicy Apostolskiej 20 kwietnia 1635 r. Unicki biskup chełmski Jakub Susza dwadzieścia lat później pisał z oburzeniem: „Czyż nie wiedzą, że schizmatycy wymogli ongiś od króla Władysława IV konstytucję, co do tego, że w razie, gdyby przez jakiś przypadek doszło do przejścia unitów na obrządek łaciński, dobra kościelne winny być zwrócone schizmatykom”. Taka interpretacja konstytucji sejmowej nie była prawdziwa, lecz pokazuje skalę obaw wywołanych w środowisku łacinników. Objęcie metropolii kijowskiej, biskupstwa mścisławskiego i łuckiego przez władcy greckich nastąpiło jeszcze przed sejmem. Wiele kontrowersji powstało już przy przejmowaniu przez prawosławnych uposażenia biskupa przemyskiego. Sylwester Hulewicz 10 czerwca 1636 r. wraz z komisarzami królewskimi zbrojnie opanował monaster Przemienienia Pańskiego w Starym Samborze i św. Onufrego w Ławrowie, będące rezydencjami unickiego władcy Atanazego Krupeckiego. Od jesieni 1635 r. do połowy kwietnia roku następnego trwały prace komisji królewskich, które dokonywały rozgraniczeń świątyń w diecezji łuckiej, chełmskiej i włodzimierskiej. W ich wyniku prawosławni otrzymali przynajmniej

po jednej cerkwi w miastach. Strona unicka zareagowała bojkotem postanowień królewskich, uciekaniem się w sporach o cerkwie do rozwiązań siłowych. Dodatkowy zamęt w pracach komisji wywołał wydany 8 kwietnia 1636 r. uniwersał królewski, nakazujący zwrot unitom świątyń uprzednio przekazanych prawosławnym. Stan taki doprowadził do długotrwałych procesów unicko-prawosławnych o cerkwie i ich uposażenia. Uniwersał królewski był rezultatem zdecydowanego sprzeciwu biskupów katolickich z 18 stycznia 1636 r. wobec potwierdzenia praw prawosławnym do posiadanych przez nich cerkwi i monasterów.

W okresie sporów o obiekty sakralne ponownie pojawił się projekt utworzenia podległego papieżowi patriarchatu Kościoła wschodniego. Projekt ten powstał w otoczeniu królewskim i był próbą rozwiązania konfliktów unicko-prawosławnych. Według tego projektu patriarchat miał objąć prawosławnych oraz unitów z utrzymaniem dotychczasowej liturgii i zwyczajów. Jedynym wysuwany przez projektodawców kandydatem do godności patriarchy był metropolita Piotr Mohyla. Patriarchat miał podnieść prestiż i znaczenie hierarchii ruskiej w stosunku do władz świeckich Rzeczypospolitej i do wiernych. Na takie rozwiązanie swoją zgodę wyrazili biskupi unicy. Przeciwni projektowi królewskiemu wypowiedziała się Kongregacja Propagandy Wiary. Stolica Apostolska, prowadząca proces beatyfikacji Jozafata Kuncewicza i dążąca do podporządkowania sobie całego patriarchatu konstantynopolitańskiego, nie chciała rozwiązań częściowych. Obawiano się zniechęcenia do unii przychylnie do niej nastawionego patriarchy Cyryla II Contari. Stolica Apostolska wysłała 11 kwietnia 1636 r. do księcia Adama Aleksandra Sanguszki dwa listy, w których udzielała pochwały metropolicie Piotrowi Mohyle i biskupowi Atanazemu Puzynie za ich przychylność do unii, równocześnie zalecając wojewodzie wołyńskiemu niewchodzenie z nimi w bliższe kontakty. Negatywne stanowisko kurii rzymskiej nie zniechęciło króla do dalszych zmaganiań o urealnienie swego projektu. W tym celu monarcha wydał dwa uniwersały, 31 stycznia i 5 września 1636 r., wzywające wyznawców obu obrządków wschodnich do zawarcia na najbliższym sejmie nowej unii. Król motywował w posłaniu konieczność doprowadzenia do jedności

takimi słowami: „Uczynią wierności Wasze rzecz Bogu miłą, Rzeczypospolitej pożyteczną, narodowi Ruskiemu zwłaszcza w Unii będącemu potrzebną, a nam w podających się okazjach pamiętną”. Projekt Władysława IV zyskał poparcie metropolity unickiego Welamina Rutskiego i znalazł zwolenników wśród społeczności ruskiej.

O nowym projekcie unijnym i działaniach króla nuncjusz Mariusz Filonardi poinformował kardynała Antoniego Barberiniego depeszą 17 września 1636 r. W odpowiedzi kuria rzymska 20 grudnia poleciła nuncjuszowi trzymanie się instrukcji z 6 czerwca 1629 r., która zobowiązywała go do niedopuszczenia do wspólnego synodu unijnego prawosławnych i unitów. Wobec zdecydowanego sprzeciwu nuncjusza swój udział w rozmowach wycofali biskupi prawosławni, obawiający się utraty poparcia ze strony wiernych. W szczególnie trudnej sytuacji znalazł się metropolita Piotr Mohyła. Metropolita Izajasz Kopiński oskarżał go o odstępstwo od prawosławia, latynizowanie nabożeństwa oraz o uznanie obediencji papieskiej. W tej sytuacji posłowie na sejmie zwyczajnym 1637 r. zażądali zwrotu przeznaczonych prawosławnym cerkwi, dokończenia prac komisarzy królewskich, wpisania do metryk koronnych i litewskich bez protestacji wydanych im przez Władysława IV dekretów, skasowania wyroku sądu grodzkiego, skazującego Sylwestra Hulewicza i innych uczestników napadu na Monaster Przemienienia Pańskiego oraz mandatu pozywającego ich przed Trybunał. Postulaty prawosławnych złożono w projekcie konstytucji, który został odrzucony przez sejm. Porażka polityczna posłów „wiary greckiej” wywołała falę nietolerancji ze strony unitów. Unicki biskup przemyski Atanazy Krupecki siłą podporządkował część parafii prawosławnych swej diecezji. Procesje i cmentarze prawosławne w Wilnie, Ostrogu oraz Kijowie były obiektem napadów ze strony unitów. Trybunał Koronny 13 marca 1637 r. skazał prawosławnego władkę przemyskiego Sylwestra Hulewicza i jego zwolenników na infamię. Biskupowi mścislawskiemu Sylwestrowi Kossowowi król zabronił wizytowania cerkwi w Połocku i Witebsku oraz odprawiania tam publicznych nabożeństw.

Działania te wywołały liczne protesty prawosławnych. Biskup łucki Atanazy Puzyna zwołał 26 września 1638 r. synod prowincjonalny,

na którym wezwano do obrony wiary ojców. Na sejmikach 1638 r., gdzie znacząca była reprezentacja prawosławnych, żądano oddania katedry łuckiej biskupowi Atanazemu Puzynie, przerwania procesów przeciw prawosławnym oraz zwrotu świątyń przyznanych im przez komisarzy królewskich. Instrukcja sejmiku łuckiego zobowiązywała posłów do niewyrażania zgody na uchwalenie jakiegokolwiek konstytucji bez uprzedniego spełnienia postulatów prawosławnych. Za podjęciem tematu uspokojenia „wiary greckiej” na sejmie przemawiała sytuacja wewnętrzna. Mnisi wierni byłemu metropolicie Izajaszowi Kopińskiemu wzywali lud ruski do wojny o wiarę. Król po otrzymaniu postulatów od posłów prawosławnych sam podjął inicjatywę rozwiązania problemów wyznaniowych.

Pod naciskiem monarchy, na wspólnym posiedzeniu posłów i senatorów 24 kwietnia 1638 r. uchwalona została konstytucja *Religia grecka*, która była potwierdzeniem konstytucji z 1635 r. Ponadto posłowie ruscy złożyli do króla w imieniu wiernych Kościoła prawosławnego skargę na prześladowania ze strony unitów, prosząc o szybką interwencję. Skargi i apele prawosławnych spowodowały wydanie przez Władysława IV wielu przywilejów dla biskupstw, cerkwi, monasterów i bractw z potwierdzeniem ich praw do beneficjów.

Uchwalenie konstytucji *Religia grecka* wywołało liczne protesty strony katolickiej. Nuncjusz 10 kwietnia 1638 r. informował papieża o możliwych zagrożeniach religii katolickiej, prosząc o instrukcje. Władysław IV, aby złagodzić nastroje wśród unitów, podjął starania organizacji nowego synodu unijnego. W liście do papieża Urbana VIII z 10 kwietnia 1638 r. prosił o wyrażenie zgody na proponowane warunki unii. Podobny list został wysłany do kardynała Barberiniego. Kongregacja Propagandy Wiary, obradująca kilkakrotnie nad tym projektem między 7 czerwca a 12 lipca, ostatecznie wysłała nuncjuszowi instrukcję, w której zobowiązywała go do niedopuszczenia do zwołania wspólnego synodu prawosławnych i unitów. Według tej instrukcji przystąpienie prawosławnych do jedności kościelnej mogłoby nastąpić tylko na zasadach ustalonych na soborze florenckim. *Breve* Urbana VIII z 14 lipca 1638 r. zdecydowanie zabraniało królowi zwołania wspólnego synodu. Taka postawa Rzymu wzmocniła

antyunijne stanowisko hierarchów prawosławnych, obawiających się, iż ich dalsze zaangażowanie się w projekt królewski wywoła powszechne niezadowolenie wśród duchowieństwa i Kozaczyzny.

Brak porozumienia unicko-prawosławnego spowodował dalsze konflikty o poszczególne obiekty sakralne. W instrukcjach sejmikowych na sejm 1639 r. znalazły się postulaty wznowienia działalności komisji rozgraniczających cerkwie, zwrotu prawosławnym świątyń w Lublinie, Krasnymstawie, Bełzie i Sokalu, ukarania unickiego biskupa chełmskiego Metodego Terleckiego. Zabiegi posłów prawosławnych na samym sejmie nie przyniosły żadnych pozytywnych rezultatów. 14 lutego 1639 r. nuncjusz Filonardi zgodnie z instrukcją zabronił biskupom unickim jakichkolwiek rozmów z prawosławnymi.

Stanowisko strony prawosławnej zostało wypracowane na zwołanym we wrześniu 1640 r. przez metropolitę Piotra Mohyłę synodzie w Kijowie, z udziałem świeckich i duchownych. Efekty tego synodu znalazły odbicie w instrukcjach poselskich na sejm 1640 r. Ujmowały one żądania skasowania dekretu skazującego władzę Hulewicza i zwrot prawosławnym trzystu cerkwi wiejskich. Zaspokojenia postulatów prawosławnych domagała się szlachta oszmiańska i trocka. Zabiegi szlachty ruskiej zaowocowały powołaniem komisji, która miała przygotować projekt konstytucji w sprawie „religii greckiej”. Przygotowany przez komisję projekt nie był rozpatrywany, albowiem dyskusję nad nim przełożono na sejm następny. W 1641 r. podczas jego obrad, wraz z projektem konstytucji, strona prawosławna przedłożyła sejmowi afirmację nadanego przez króla przywileju Akademii Kijowskiej oraz wniosek o przekazanie im biskupstwa przemyskiego. Specjalnie powołana komisja przedłożyła w tych sprawach projekt konstytucji, która została 4 października uchwalona przez sejm. Konstytucja *Religia grecka* potwierdzała uchwałę sejmową z 1635 r. oraz przywracała do godności i beneficjów biskupa Sylwestra Hulewicza. Dodatkowo Władysław IV nakazał staroście lubelskiemu przekazać bractwu cerkiew pw. Przemienienia Pańskiego.

Osiągnięcia prawne strony prawosławnej nie w pełni zostały wprowadzone w życie. Starosta lubelski nie wykonał postanowienia królewskiego. Irytację prawosławnych wywołał akapit konstytucji

sejmowej, informujący o przekazaniu unitom — po śmierci Sylwestra Hulewicza — katedry przemyskiej. Przywódcy Kościoła prawosławnego apelowali do króla o zmianę zapisu konstytucji. Zabiegi ich na dwóch kolejnych sejmach 1642 i 1643 r. zakończyły się niepowodzeniem. Ażeby nie dopuścić do uchwalenia nowych aktów, wspierających Kościół prawosławny, nuncjusz w imieniu Stolicy Apostolskiej interweniował u króla i senatorów. Król odnosił się do tych interwencji z rezerwą. Unitów oskarżał o łamanie porządku prawnego, nierespektowanie dekretów królewskich. Kler katolicki posądzał unitów o łamanie prawa kanonicznego. Łaciński biskup chełmski, Paweł Piasecki (od 1644 r. przemyski), informował Stolicę Apostolską 8 listopada 1643 r.: „Naród Grecki czy Ruski w tym rozłamie jak poprzednio tkwi obecnie. Jedno zbawienie to dokończenie unii, jeśli ma być doskonale utrwalona jeden środek powinien być przyjęty, żeby ci greccy kapłani powinni być pomocni biskupom łacińskim i od nich mieli wikariuszy greckich, i jedną jurysdykcję w jednej diecezji uznawali”. Unię uznawano za przeszkodę w szerzeniu wiary katolickiej w rycie łacińskim. Wielu księży łacińskich uważało parochów unickich za katolików niższego gatunku lub nawet ukrytych odszczepieńców. Lud ruski oskarżał hierarchię unicką o latynizację, łamanie dawnych praw i zwyczajów. Wyjazd z Warszawy oddanego unitom nuncjusza Filonardiego dodatkowo osłabiał ich pozycję polityczną. Czynniki te spowodowały ponowne podjęcie prac nad projektem nowej unii.

Pierwsze działania w tym kierunku podjął przebywający wówczas w Rzymie biskup Metody Terlecki, który namawiał papieża do wyrażenia zgody na wspólny synod unicko-prawosławny. Inni biskupi przekonywali możnowładztwo polskie, że poprawa stosunków ze Stolicą Apostolską zwiększy stamtąd pomoc w wojnie z Turcją. Nadzieje na zorganizowanie wspólnego synodu wynikały również z ugodowego stanowiska metropolity Piotra Mohyły wobec unitów. Jego oficjalna deklaracja po stronie unii, z obawy o wystąpienia kozackie, nie była możliwa, stąd też rozmowy prowadzono w tajemnicy. 3 listopada 1643 r. papież Urban VIII wysłał listy do króla, hierarchii unickiej i katolickiej, dygnitarzy świeckich, w których określał warunki przyszłej unii. W tym

samym dniu Urban VIII wysłał listy do metropolity Piotra Mohyły i kasztelana czernihowskiego Adama Kisiela. Papież zachęcał obu adresatów do zjednoczenia się z Kościołem rzymskim. Do unii z Rzymem zachęcali obu przywódców Kościoła prawosławnego król Władysław IV, niektórzy magnaci, biskupi łacińscy i unicy.

W odpowiedzi na wezwanie papieża powstał w 1644 r. anonimowy memoriał unijny, który za pośrednictwem spowiednika królewskiego, kapucyna Waleriana Magniego, przesłany został do kurii rzymskiej. Autorstwo tego memoriału przypisuje się metropolicie Piotrowi Mohyle i Adamowi Kisielowi. Twórcy memoriału ostro krytykowali unię brzeską i prezentowali własną koncepcję połączenia prawosławia z Kościołem rzymskim. Według metropolity w kwestii wiary nie ma istotnych różnic między Kościołem greckim i łacińskim. Kościoły te różnią się między sobą strukturą organizacyjną oraz obrządkiem. Obydwa są jednak równe i apostołskie. Unia brzeska w swym założeniu nie może być wzorem zjednoczenia. Brakowało w niej „czystych i świętych intencji”. Pozorna jedność zniszczyła tożsamość Kościoła wschodniego. Projekt ten odrzucał model unii brzeskiej, który doprowadził do zerwania wspólnoty cerkiewnej z patriarchatem konstantynopolińskim. Założeniem projektu unijnego było porozumienie się duchownych i świeckich z Rzymem bez zrywania więzi z Carogrodem. O zjednoczeniu więc winni zdecydować duchowni i wierni. W warunkach Rzeczypospolitej dyskusję o zjednoczeniu powinien przeprowadzić synod szlachty i duchowieństwa obydwu Kościołów ruskich, powołany przez sejm. Postanowienia tego synodu mogłyby stać się podstawą zjednoczenia. Unicy i prawosławni utworzyliby wspólny Kościół z wybieranym przez synod metropolitą, który nie byłby konsekrowany ani przez papieża, ani przez patriarchę. Metropolita następnie uznałby zwierzchnictwo papieża. Według założeń metropolity Piotra Mohyły Kościół ruski pozostawałby nadal Kościołem wschodnim o niezmienionej obrzędowości. Organizacyjnie Kościół ruski mógłby podlegać patriarchatowi konstantynopolińskiemu, a pośrednio Rzymowi.

Pierwsze reakcje Rzymu wobec memoriału były przychylne. Kongregacja Propagandy Wiary uznała go za podstawę do dalszych

negocjacji. Domagano się jedynie, by metropolita był zatwierdzany przez papieża. Na kolejnym posiedzeniu Kongregacji, 16 marca 1645 r., opracowano dla nuncjusza Jana de Torres specjalną instrukcję, w której polecono mu zbieranie opinii na temat memoriału w środowiskach kościelnych i świeckich. Zalecano mu przy tym, aby zjednoczenie prawosławnych z Rzymem nastąpiło według zasad zaproponowanych przez Stolicę Apostolską. W praktyce oznaczało to odrzucenie memoriału metropolity Piotra Mohyły i Adama Kisiela.

Wraz z pojawieniem się memoriału w środowisku królewskim powrócił projekt samodzielnego patriarchatu, podległego papieżowi, z zachowaniem niezależności obrzędowej i organizacyjnej. Ogłoszenie unii miałoby nastąpić na wspólnym synodzie unicko-prawosławnym zwołanym przez króla. Postanowienia tego synodu zostałyby potwierdzone konstytucją sejmową. Również i te propozycje w Stolicy Apostolskiej uznano za zbyt ryzykowne dla Kościoła katolickiego. Obawiano się, że wspólny synod unicko-prawosławny mógłby przynieść nieprzewidywalne konsekwencje.

W okresie rokowań nad projektami unijnymi na piętnastu sejmikach uchwalono instrukcje i postulaty „uspokojenia religii greckiej”. Postulaty strony prawosławnej znalazły się w projekcie konstytucji 1645 r., która nie została uchwalona z powodu jej odłożenia do następnego sejmiku. Władysław IV, pragnąc pozyskać ludzi „wiary greckiej”, nakazał starostom dokonywać egzekucji postanowień komisji królewskich, powołanych w celu rozgraniczenia świątyń i nadał szereg przywilejów bractwom, cerkwiom i monasterom. Przychylność króla wynikała z konieczności pozyskania Kozaków do wojny z Turcją. Monarcha tłumaczył swój pozytywny stosunek do „wiary greckiej” brakiem zgody Stolicy Apostolskiej na synod unijny i odrzuceniem memoriału w sprawach jedności kościelnej. Wykorzystując przychylną atmosferę, prawosławni posłowie wysunęli na sejmie 1646 r. żądania egzekucji postanowień komisji królewskich o przekazaniu im monasteru żydyczyńskiego i cerkwi sokalskiej. Rozpatrywanie tych postulatów przełożono na obrady następnego sejmiku. Równocześnie nuncjusz Jan de Torres informował 20 listopada 1646 r. Kongregację Propagandy Wiary o nowym uniwersalnym

projekcie unijnym, który miał objąć wszystkich Rusinów. Projekt ten miał powstać w porozumieniu z kanclerzem królewskim Jerzym Ossolińskim i arcybiskupem gnieźnieńskim Maciejem Łubieńskim. W zakończeniu pisma nuncjusz prosił o instrukcję w tej sprawie. Nowe inicjatywy unijne zbiegły się ze śmiercią metropolity Piotra Mohyły, 6 stycznia 1647 r.

Śmierć tę katolicy i unicy pragnęli wykorzystać do podporządkowania Kościoła prawosławnego swojej jurysdykcji. Dwukrotnie Kongregacja Propagandy Wiary na posiedzeniach 1 i 3 kwietnia 1647 r. dyskutowała na temat pozyskania Rusinów do unii po śmierci metropolity Piotra Mohyły. Stolica Apostolska reprezentowała pogląd, że wakujące stanowisko metropolity należy obsadzić unitą, zamknąć cerkwie prawosławne, a ich wiernych włączyć do Kościoła unickiego. Wbrew tym intencjom wiosną 1647 r. duchowieństwo i szlachta ruska dokonały wyboru metropolity. Został nim władca mściłowski Sylwester Kossow. Władysław IV, pod wpływem stanowiska Rzymu, zwlekał z jego nominacją, szukając innych rozwiązań. Zwołany przez króla do Wilna 25 kwietnia 1647 r. zjazd społeczności prawosławnej uchwalił memoriał do papieża, będący powtórzeniem memoriału metropolity Piotra Mohyły. W maju zgromadzona w Wilnie szlachta prawosławna i unicka zatwierdziła punkty nowego projektu. Prawosławni wnieśli zastrzeżenia odnośnie zawartej w nim nauki o pochodzeniu Ducha Świętego i zadeklarowali pozostanie pod jurysdykcją patriarchy konstantynopolitańskiego. Prawosławni opowiedzieli się równocześnie za pośrednim uznaniem prymatu papieża. Ustalenia wileńskie zostały przez Rzym odrzucone. Wobec braku aprobaty Stolicy Apostolskiej, Władysław IV, obawiając się powstania kozackiego, wydał władcy Sylwestrowi Kossowowi przywilej na urząd metropolity.

Po powstaniu Chmielnickiego

Względna stabilizacja wyznaniowa po 1632 r. uległa całkowitemu zachwianiu w 1648 r. po wybuchu powstania Bohdana Chmielnickiego. Po klęsce wojsk polskich Jan Kazimierz zobowiązał się w ugodzie zborowskiej (1649 r.) do zniesienia unii w Koronie i na Litwie oraz do przywrócenia prawosławnym wszystkich biskupstw z uposażeniem. W rezultacie strona prawosławna odzyskała jedynie władcyctwo przemyskie i chełmskie. To ostatnie biskupstwo król oddał ponownie unitom po zwycięstwie pod Beresteczkiem w 1651 r. Dalsze zmiany nastąpiły po rozpoczęciu wojny polsko-rosyjskiej w 1654 r. Wraz z lewobrzeżną Ukrainą odpadły wówczas od metropolii kijowskiej diecezje: smoleńska i połocka. Umowa hadziacka (1658 r.), zawarta między hetmanem kozackim Iwanem Wyhowskim a Rzeczypospolitą, na krótko wzmacniała stan posiadania Kościoła prawosławnego. Unia miała być zniesiona na terenie utworzonego Księstwa Ruskiego, a prawosławni biskupi mieli uzyskać miejsca w senacie. Sejm Rzeczypospolitej ratyfikował porozumienia hadziackie, lecz bez punktu o zniesieniu unii. Władyków prawosławnych nie dopuszczono również do senatu. Kościół prawosławny tracił ponadto poparcie polityczne podzielonej wewnętrznie Kozaczyzny i polonizującej się średniej szlachty ruskiej, która zresztą odgrywała już niewielką rolę w dobie oligarchii magnackiej. Magnateria ruska już wcześniej porzuciła prawosławie przechodząc na katolicyzm bądź unię.

Po odpadnięciu lewobrzeżnej Ukrainy z Kijowem od Rzeczypospolitej nastąpił podział w metropolii kijowskiej. Gdy metropolita Gedeon Bałaban przeniósł się w 1658 r. z Kijowa w granice Rzeczypospolitej, patriarcha moskiewski Nikon osadził tam swego administratora — biskupa mścisławskiego Maksyma-Metodego Filimonowicza, a po jego odwołaniu władzę czernihowskiego Łazarza Baranowicza. W Rzeczypospolitej po śmierci Gedeona Bałabana (1663 r.) wybrano dwóch kandydatów na metropolitę: biskupa mścisławskiego Józefa Nielubowicza Tukalskiego oraz biskupa przemyskiego Antoniego Winnickiego. Król Jan Kazimierz przyznał przywilej na metropolię biskupowi Antoniemu Winnickiemu, co nie przeszkodziło w powszechnym

uznaniu za zwierzchnika Kościoła prawosławnego jego konkurenta Tukalskiego. Do tej godności pretendował władca lwowski Atanazy Żeliborski.

Spory powstałe na tle wyboru metropolity spowodowały podziały w duchowieństwie prawosławnym. Coraz częściej o rozstrzygnięciu problemów w Kościele prawosławnym decydowali królowie polscy bądź wpływowi magnaci. Przed śmiercią metropolity Tukalskiego (zm. 1675 r.) Jan III Sobieski, ignorując prawo do tego tytułu biskupa Antoniego Winnickiego (otrzymane na mocy przywileju Michała Korybuta Wiśniowieckiego), oddał katedrę metropolitarną w administrację Atanazemu Szumlańskiemu. Winnicki odzyskał metropolię dopiero na rok przed śmiercią (1678 r.). Po jego śmierci nie wybrano w Rzeczypospolitej nowego metropolity. Fakt ten wykorzystała Rosja, oficjalnie podporządkowując w 1685 r. metropolię kijowską z jej ordynariuszem Gedeonem Czetwertyńskim patriarchatowi moskiewskiemu. W roku następnym patriarchat konstantynopoliński zrzekł się na rzecz moskiewskiego zwierzchności do metropolii kijowskiej. Artykuł IX Traktatu Grzymułtowskiego zawartego między Rosją a Rzeczpospolitą w 1686 r. przyznawał metropolii kijowskiej jurysdykcję nad Kościołem prawosławnym również w państwie polsko-litewskim. Traktat ten dał podstawę prawną metropolitom kijowskim przebywającym na terenie Rosji do ingerencji w sprawy wewnętrzne Kościoła prawosławnego w Rzeczypospolitej. Władze polskie nie dostrzegały w tym układzie niebezpieczeństwa, albowiem w końcu XVII w. zakładano całkowitą likwidację Kościoła prawosławnego w granicach państwa. Już Jan Kazimierz w 1668 r. nadał przywilej metropolii unickiej na obsadzanie wszystkich katedr biskupich obrządku wschodniego. Wobec prawosławnych sejm polski wydał kolejne akty ograniczające ich prawa. W 1676 r. Jan III Sobieski zakazał prawosławnym utrzymywania kontaktów z patriarchatem konstantynopolińskim, a w 1699 r. dostępu do urzędów miejskich. Zapis w sprawie jurysdykcyjnej przynależności metropolii kijowskiej był więc konsekwencją irracjonalnej polityki władz Rzeczypospolitej względem Kościoła prawosławnego. Decyzję taką podjęto pod wpływem aktualnej sytuacji międzynarodowej, a zwłaszcza wojny z Turcją. Obawiano

się, aby Kościół prawosławny, podległy patriarchom carogrodzkim, nie stał się narzędziem polityki chana. W istocie takie niebezpieczeństwo nie zagrażało, lecz traktat Grzymułtowskiego spowodował, że się ono faktycznie pojawiło ze strony Rosji.

Na terenie Rzeczypospolitej pozostało sześć diecezji prawosławnych: lwowska, łucka, mścisławska, przemyska oraz dwie części biskupstw: kijowskiego i czernihowskiego. Administrator metropolii Atanazy Szumlański w 1680 r. nieoficjalnie przystąpił do unii. W ślad za nim oficjalnie wszedł pod obediencję papieską w 1692 r. biskup przemyski Innocenty Winnicki, a w 1700 r. lwowski — Józef Szumlański. Ostatni władca prawosławny na ziemiach koronnych, łucki Dionizy Żabokrzycki przeszedł do Kościoła unickiego w 1702 r. Po przejściu wymienionych biskupów na unię Kościołowi prawosławnemu w Rzeczypospolitej pozostało tylko jedno władcytwa — białoruskie. Podlegały mu parafie w obrębie dawnej diecezji połockiej, a nad pozostałymi jurysdykcję sprawował rezydujący za granicą metropolita kijowski. Pomagał mu w tym jego koadiutor biskup perejasławski.

Kościół prawosławny w XVIII wieku

Sytuacja Kościoła prawosławnego uległa zmianie w czasie wojny północnej. W zajętych w 1707 r. przez wojska rosyjskie Mohyłowice Piotr Wielki osadził na tamtejszej katedrze nowo wyświęconego biskupa Sylwestra Czetwertyńskiego. Korzystając z osłabienia Rzeczypospolitej car 28 listopada 1720 r. wymógł na królu Augustie II przywilej potwierdzający prawo władcy Czetwertyńskiego do katedry mohylewskiej. W ten sposób reaktywowane zostało prawosławne biskupstwo mohylewskie (białoruskie), wakujące od 1703 r., od śmierci władcy Serapiona Polchowskiego. August II przywrócił tym aktem swobody wyznaniowe ludności prawosławnej na całym obszarze Wielkiego Księstwa Litewskiego. Ponownie Piotr Wielki wystąpił w obronie prawosławia 2 maja 1722 r., grożąc interwencją zbrojną. W odpowiedzi August II zapewnił cara, że Rzeczpospolita dotrzyma warunków traktatów międzynarodowych

i polecił hetmanowi litewskiemu Ludwikowi Konstantemu Pocijowi, ażeby dopilnował, by nigdzie nie wyrządzano krzywd ludności prawosławnej.

W pierwszej połowie XVIII w. unię przyjęły niemal wszystkie parafie prawosławne w części województwa kijowskiego i braclawskiego, które znajdowały się w granicach Rzeczypospolitej. Unia w pełni dominowała w diecezjach: przemyskiej, lwowskiej, włodzimierskiej i chełmskiej. Sprzyjały temu procesowi dwie ustawy sejmowe z 1717 i 1733 r. Pierwsza odbierała wszystkim dysydentom i prawosławnym prawo publicznego odprawiania nabożeństw oraz wznoszenia nowych świątyń. Druga zakazywała niekatolikom dostępu do sejmu, trybunału, urzędów centralnych i lokalnych. Wykorzystując wymienione akty prawne, unicy dążyli do całkowitej likwidacji Kościoła prawosławnego. Sprzyjała im postawa króla Augusta III Sasa, który odrzucał wszelkie skargi ludności prawosławnej i interwencje Rosji w tej sprawie. Największa liczba wyznawców prawosławia pozostawała na obszarze Wielkiego Księstwa Litewskiego, głównie na terenie diecezji pińskiej, połockiej mohylewskiej i północnej części władcy metropolitalnego. Przy prawosławiu pozostawało trzydzieści dziewięć monasterów skupionych w kilku grupach: litewskiej, słuńskiej, podlaskiej, poleskiej, kijowskiej, perejaśławskiej i białoruskiej.

W 1755 r, po śmierci władcy mohylewskiego Hieronima Wołczańskiego, papież zarządził od Augusta III zniesienia biskupstwa prawosławnego. Cesarzowa Elżbieta złożyła wówczas protest i wymogła na królu nominację na tę katedrę rektora Akademii Kijowskiej — Jerzego Konisskiego. Zdecydowana interwencja Rosji w sprawę Kościoła prawosławnego nastąpiła dopiero za panowania Katarzyny II. Cesarzowa, sama indyferentna religijnie, wykorzystała brak równouprawnienia ludności prawosławnej do interwencji w wewnętrzne sprawy Rzeczypospolitej. Dążenia te znalazły pełne poparcie u biskupa białoruskiego Jerzego Konisskiego, całkowicie oddanego interesom Rosji. Z powodu niewielkiej liczby szlachty wyznania prawosławnego i nikomej aktywności politycznej mieszczaństwa ruskiego, główny cel dążeń politycznych Katarzyny II było zapewnienie w Rzeczypospolitej swobód wyznaniowych i równouprawnienia

niekatolików. W tej kwestii Rosja i Prusy podjęły wspólną akcję w obronie innowierców na sejmie konwokacyjnym w 1764 r.

Naciski Rosji na władze polskie w sprawie równouprawnienia ludności prawosławnej wzmogły się po objęciu tronu przez Stanisława Augusta Poniatowskiego. Już w 1765 r. biskup Jerzy Koniski, w porozumieniu z ambasadorem rosyjskim Mikołajem Repninem, złożył rządowi polskiemu obszerny memoriał, w którym uskarżał się na prześladowanie ludności prawosławnej i domagał się jej równouprawnienia w sprawach religijnych oraz publicznych. Podjęte przez komisarzy królewskich dochodzenia zostały przerwane na wniosek samego władcy białoruskiego. Ponownie Katarzyna II zainterweniowała w sprawach Kościoła prawosławnego na sejmie warszawskim 1766 r. Ambasadorowie rosyjski i pruski zażądali wówczas zniesienia ustawy z 1733 r., która zabraniała niekatolikom pełnienia urzędów i stanowisk państwowych. Sejm odrzucił postulaty ambasadorów. Poczynił jednak drobne ustępstwa na rzecz Kościoła prawosławnego. Potwierdzono prawosławnym prawo odprawiania nabożeństw w istniejących cerkwiach i restaurowania świątyń, które budowano przed 1717 r. Sejm, pod presją biskupów łańskich i nuncjusza Eugeniusza Viscontiego, sprzeciwił się jednak politycznemu równouprawnieniu innowierców. W istocie również Rosji nie zależało na nadaniu równych praw ludności prawosławnej. Wykorzystując niechęć posłów do równouprawnienia innowierców, Rosja oraz Prusy zbrojnie poparły konfederację protestancko-prawosławną w Słucku i protestancką w Toruniu. Pod wpływem tej interwencji sterroryzowany przez wojsko rosyjskie sejm 1768 r. — w ramach ogólnej uchwały w sprawach dysydentów — podjął szereg ustępstw na rzecz prawosławnych. Uzyskali oni potwierdzenie prawa do biskupstwa białoruskiego, wolności kultu i druku, odprawiania nabożeństw i budowy nowych cerkwi. O losach cerkwi i monasterów bezprawnie odebranych prawosławnym miały zdecydować specjalne sądy mieszane, składające się z osób pochodzących z nominacji królewskiej. Prawosławni uzyskali ponadto dostęp do urzędów, godności i stanowisk. Odmienność religijna nie mogła być przeszkodą w uzyskaniu pełnych praw obywatelskich i szlachectwa. Równocześnie konstytucja sejmowa

jednoznacznie stwierdzała, że religią panującą w Rzeczypospolitej jest wiara katolicka i wszelką konwersję z niej traktowano jako przestępstwo. Względna stabilizacja wyznaniowa, powstała w 1768 r., została gwałtownie naruszona działalnością konfederacji barskiej. Konfederacja miała charakter antyrosyjski i występowała z hasłami obrony wiary katolickiej oraz ograniczenia praw innowierców. Petersburg wykorzystał ogłoszenie konfederacji barskiej jako pretekst do wywołania powstania hajdamaków. Agitowani przez duchowieństwo prawosławne hajdamacy i lud ukraiński wystąpili w obronie swej wiary. Wojsko rosyjskie początkowo biernie przyglądało się tym zdarzeniom, a nawet sprzyjało odbieraniu unitom cerkwi. Dopiero gdy Rosja uzyskała od króla deklarację ustępstw politycznych, przystąpiono do pacyfikacji wystąpień ludowych.

Pierwszy rozbiór Rzeczypospolitej (1772 r.) spowodował, że połowa ludności prawosławnej, z biskupstwem białoruskim, znalazła się w granicach Rosji. W porozbiorowym traktacie polsko-rosyjskim z 1773 r. zapewniono katolikom i unitom wolność wyznaniową na obszarach włączonych do Rosji. Petersburg zagwarantował sobie prawo przestrzegania porządku i sprawowania opieki nad ludnością prawosławną w Rzeczypospolitej. Pod presją Rosji sejm w 1775 r. uchwalił nową ustawę o dysydentach. Konstytucja ta zmodyfikowała postanowienia sejmu w tej sprawie z 1768 r. Prawosławni w świetle nowej ustawy uzyskali ograniczony dostęp do sejmu, a do rozpatrzenia sporów majątkowych z unitami powołano komisję mieszaną. Postanowienia tej komisji miały być ostateczne. Wymienione akty prawne potwierdzały dominującą rolę religii katolickiej w państwie. Zakazywały odstępowania od wiary katolickiej pod rygorem prawnym. Traktat polsko-rosyjski, aprobowany przez sejm w 1775 r., regulował sytuację prawną ludności prawosławnej, oddawał ją pod opiekę biskupów pozostających poza granicami kraju. Zawarty z Rosją traktat porozbiorowy dawał jej podstawy prawne do dalszej ingerencji w sprawy wewnętrzne kraju. Pierwsza interwencja rządu rosyjskiego nastąpiła w 1782 r. Jej oficjalną przyczyną stała się działalność „misyjna” unitów, którzy odbierali prawosławnym świątynie i obsadzali parafie swoimi duchownymi. Nieustanne skargi ludności prawosławnej

zmusiły ówczesnego ambasadora rosyjskiego, hrabiego Otta Stackelberga, do interwencji u króla i Rady Nieustającej. Ambasador w specjalnym reskrypcie domagał się zachowania stanu posiadania Kościoła prawosławnego i powstrzymania działań unitów, sprzecznych z wcześniej zawartymi w 1768 i 1775 r. porozumieniami. Dyplomata rosyjski postulował ponadto erygowanie biskupstwa prawosławnego na terenie Rzeczypospolitej. Ten ostatni postulat był często wysuwany przez społeczność prawosławną od 1772 r., albowiem po pierwszym rozbiórce cała diecezja mohylewska znalazła się w granicach Rosji. Ludność prawosławna zmuszona była zwracać się do władcyków zagranicznych: metropolity kijowskiego, biskupa perejasławskiego i mohylewskiego, a nawet do władcyków w Mołdawii i Wołoszczyźnie. Strona polska długo zwlekała z podjęciem decyzji w sprawie przywrócenia biskupstwa. Stanisław August Poniatowski zgodził się na reaktywowanie diecezji prawosławnej po 1783 r., gdy Rosja wyraziła zgodę na przywrócenie biskupiej katedry unickiej w Połocku.

Projekt biskupstwa z siedzibą w Słucku opracował władcyka Jerzy Konisski, który w liście z 5 stycznia 1784 r. do metropolity kijowskiego Samuela Mysławskiego przedstawił koncepcję ustanowienia nowej diecezji, która nie byłaby sprzeczna z postanowieniami traktatu Grzymułtowskiego z 1686 r. Biskup Konisski zaproponował, aby wszystkie cerkwie i monastery zostały oddane pod zarząd archimandryty słuckiego, który byłby wikariuszem metropolity kijowskiego z tytułem władcyki perejasławskiego i boryspolskiego.

Biskup mohylewski Jerzy Konisski polecił swego wychowanka, kapelana warszawskiego ihumena Wiktora Sadkowskiego, jako kandydata na katedrę słucką. Po długich negocjacjach polsko-rosyjskich Katarzyna II dopiero 27 marca 1785 r. nakazała Synodowi w Petersburgu ustanowienie biskupstwa prawosławnego w Rzeczypospolitej. Synod zgodnie z sugestiami Konisskiego polecił metropolicie kijowskiemu Samuelowi wyświęcić archimandrytę słuckiego Wiktora Sadkowskiego na biskupa perejasławskiego. Jego jurysdykcji podlegała cała ludność prawosławna w Rzeczypospolitej. Biskup Wiktor Sadkowski był więc oficjalnie wyznaczony na katedrę biskupią z woli Synodu Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego. Tenże Synod

dał mu 4 lipca 1785 r. specjalną instrukcję wraz z drukowanymi egzemplarzami traktatów i porozumień z 1768, 1773 i 1775. Biskup mohylewski dodatkowo uposażył go w akta królów polskich, dotyczące Kościoła prawosławnego. W instrukcji synodalnej określono biskupowi Wiktorowi Sadkowskiemu sposób postępowania przy kierowaniu diecezją, w tym ściśle współdziałanie z ambasadorem rosyjskim w Warszawie. Osobny reskrypt Synodu z 7 sierpnia 1786 r. polecił władcy perejaśławskiemu, by wystosował orędzie duszpasterskie w duchu pojednawczym, zwłaszcza w stosunku do dominującej religii katolickiej. Wszystkie zalecenia Synodu biskup Wiktor Sadkowski skrupulatnie realizował. Przedstawiony proces reaktywowania diecezji prawosławnej potwierdza, iż polskie sfery rządowe nie wykazywały należytego rozumienia tego problemu. Władze Rzeczypospolitej godziły się z faktem rozciągnięcia na terytorium swego kraju jurysdykcji władcyków rosyjskich, działających w myśl instrukcji św. Synodu w Petersburgu. Polityka ta musiała doprowadzić do powstania prorosyjskich nastrojów wśród społeczności prawosławnej. W ówczesnych elitach władzy traktowano prawosławnych jako element obcy, zapominając, iż stanowili oni zawsze integralną część społeczeństwa Rzeczypospolitej. Wobec mianowanego na katedrę słucką biskupa wysunięto żądanie złożenia przysięgi na wierność królowi. Od złożenia przysięgi i akceptacji warunków zawartych w *Minuta sponsionis dandae per novum episcoporum nonunitum in Polonia* uzależniano wydanie Wiktorowi Sadkowskiemu przywileju królewskiego. Złożenie przez władkę Wiktora Sadkowskiego przysięgi na wierność królowi było zupełnie nową praktyką w dziejach Kościoła prawosławnego w Rzeczypospolitej. W minionych okresach biskupi prawosławni nie składali żadnej przysięgi, gdy otrzymywali prezentę (nominację) od króla. Biskupi unicy przysięgali jedynie własnemu metropolicie, łacińscy zaś potwierdzali wierność Rzeczypospolitej jedynie wówczas, gdy obejmowali miejsca senatorskie lub inne wysokie urzędy państwowe. Ostatecznie biskup Wiktor Sadkowski złożył przysięgę 7 maja 1787 r. w Tulczynie i otrzymał przywilej królewski na katedrę słucką. Fakt ten nie zahamował działalności przeciwko niemu ze strony duchowieństwa unickiego i łacińskiego.

Kiedy w 1789 r. wybuchły rozruchy włościańskie na Wołyniu i Podolu, biskup Wiktor Sadkowski został oskarżony o ich inspirowanie i współpracę z Rosją. Na sejmowym posiedzeniu 16 kwietnia 1789 r. poseł piński, Mateusz Butrymowicz, oskarżył duchownych prawosławnych o wywołanie buntów wśród chłopów. Żądał on wydania archimandrytom prawosławnym polecenia, by ci modlili się za króla i całość Królestwa Polskiego. Książę Adam Czartoryski odpowiedzialnością za wywołanie buntów obarczył również wyższe duchowieństwo unickie, które nakazywało na miejsce „obrzędów greckich wprowadzić łacińskie”. Pod wpływem tych wypowiedzi sejm 17 kwietnia 1789 r. uchwalił konstytucję *Zabezpieczenie spokojności publiczney*, w której nakazano, aby „włóczący się zwoszczyki, filipony obce, i xięża zagraniczni nieunicy, czercy zwani, których urzędowe rapporta o podmawianie do buntów, i burzenia chłopstwa oskarżają, aby od daty publikowanego tam prawa, w niedziel dwie z granic Państwa naszego wyszli”. Dalej konstytucja stwierdzała, „że zaś w obrzędku dyzunickim był do tych czas zwyczaj, iż kapłani duchowieństwa tego, nie tylko iż na wierność naszemu bywali nie przysięgali, ale nawet w modlitwach i służbach swoich wspominali monarchów i książąt krajowi naszemu obcych [...] przeto za zgodą skonfederowanych stanów, postanawiamy: ażeby starsi i całe duchowieństwo dyzunickie teraz w kraju będące, i potom swoje beneficya obejmujące, naypierwey przysięgę na wierność Nam Królowi i Rzeczypospolitey polskiej [...] wykonano”.

Po uchwaleniu takiej konstytucji powszechnie zaczęto oskarżać biskupa Wiktora Sadkowskiego, że podległe mu duchowieństwo i on sam podburza włościan do buntu. Z nowym oskarżeniem przeciwko biskupowi prawosławnemu wystąpił 21 kwietnia 1789 r. marszałek Kazimierz Nestor Sapieha, który na forum sejmu oświadczył, iż ma pewne informacje litewskiej komisji skarbowej i osób prywatnych, że chłopci są przez księży prawosławnych i rosyjskich markietanów przygotowywani do buntu. Według marszałka Sapiehy biskup słucki rozkazał swemu duchowieństwu złożyć przysięgę na wierność cesarzowej, a ci zaprzysięgli chłopów do wystąpień przeciwko „Lachom”. Wystąpienie marszałka wpłynęło na wydanie przez sejm postanowienia o aresztowaniu biskupa

Wiktor Sadkowskiego i odesłaniu go do Warszawy. Mimo braku dowodów winy biskup prawosławny został 29 kwietnia aresztowany. Zatrzymany władcyka zmuszony był wydać 6 maja posłanie do duchowieństwa i wiernych, w którym zabraniał im pod groźbą klątwy czynienia wszelkich buntów i nakazywał modlitwy w intencji króla. Biskup polecał też duchowieństwu zachowanie wierności Rzeczypospolitej i królowi. Nie zważając na posłanie, w wielu cerkwiach i monasterach komisarze królewscy przeprowadzili rewizje. Pozostawionemu bez biskupa duchowieństwu nakazywano składanie przysięgi. Biskupowi Wiktorowi Sadkowskiemu oraz pięciu innym duchownym przywiezionym do Warszawy wytoczono proces sądowy. Najpierw sprawą biskupa Wiktor Sadkowskiego zajęła się specjalna komisja śledcza, która miała ponadto rozpatrzyć sytuację całego Kościoła prawosławnego. Komisja ta, choć nie udowodniła bezpośredniego udziału władcyki prawosławnego w przygotowaniu rozruchów, to potwierdziła bliską współpracę ordynariusza diecezji słuckiej z Rosją. Wśród społeczeństwa upowszechniono opinię, iż przeciwko Rzeczypospolitej był zawiązany wielki spisek, kierowany w imieniu Rosji przez duchowieństwo prawosławne. Sam oskarżony, biskup Wiktor Sadkowski, nie wypierał się współpracy z Rosją, albowiem był on wyznaczony na katedrę słucką przez Św. Synod w Petersburgu za wiedzą sejmu i króla. Mimo absurdalności całej sprawy komisja oskarżyła go więc o „niewierność Rzeczypospolitej, przestępstwa przeciw prawom krajowym i spokojności publicznej”.

Oskarżenie przeciw biskupowi Wiktorowi Sadkowskiemu przedstawiono na forum sejmu 29 marca 1790 r. podczas czytania sprawozdania z dochodzeń specjalnej komisji. Według jej ustaleń Petersburg, wykorzystując układy z 1768 i 1775 r., ingerował w wewnętrzne sprawy Rzeczypospolitej, głównie w sferze religijnej. Dlatego postulowano zawarcie przymierza z innymi krajami przeciwko Rosji, by zachować suwerenność i odzyskać utracone terytoria. W sprawach Kościoła prawosławnego zaproponowano zawarcie porozumienia z patriarchatem carogrodzkim, który uznałby za nieważne składane pod przymusem przysięgi ludności prawosławnej na wierność Rosji. Postulowano też wydanie uniwersału do prawosławnych, „który by zalecił ich duchownym, podług prawa ostatniego na

wierność królowi i Rzeczypospolitej przysięgłym, zgromadzić się na Litwie do miasta Słucka, na Ukrainie do miasta, które będzie najbezpieczniejsze, z powiatu pińskiego i z Podlasia do Brześcia Litewskiego” na określony termin. Wybrani na zebraniach przedstawiciele mieliby ułożyć „projekt do proponowania stanom stałego na przyszłość rządu duchownego, który by w granicach krajowych zamknięty czynił wolnymi mieszkańców kraju polskiego od potrzeby wychodzenia za granice krajowe i szukania tam prawideł, religii i ludności szkodliwych”. Władze Rzeczypospolitej miałyby wyrazić zgodę na wybór biskupów podległych patriarsze konstantynopolitańskiemu. Deputacja zaproponowała, aby każde zgromadzenie wydelegowało na takie spotkanie po dwóch przedstawicieli, ale pochodzących z „familii krajowych lub w kraju zadawnionych, przysięgą dla Rosji nieobowiązanych, oświeceniem, dobremi obyczajami i przywiązaniem do ojczyzny zalecone”. Taki projekt władz duchownych miał zyskać akceptację króla i sejmu. Postulowano również organizację seminariów dla duchowieństwa, by uniezależnić go od pobierania edukacji za granicą. Propozycje deputacji zostały pozytywnie rozpatrzone przez sejm. Jednocześnie biskupa Wiktora Sadkowskiego wraz z aresztowanymi duchownymi sejm skazał na więzienie. Przyjęto również propozycję komisji w kwestii reaktywowania hierarchii prawosławnej. Zmiana postawy sejmu wynikała z wyciągnięcia przez obóz patriotyczny wniosków z błędów popełnionych w stosunku do Kościoła prawosławnego. Poprzez ustanowienie własnej, niezależnej od Petersburga, hierarchii prawosławnej, próbowano przeciwstawić się interwencji Rosji, pretekstem do której byłyby sprawy wyznaniowe. Reaktywowanie struktury Kościoła prawosławnego stało się dla Rzeczypospolitej naturalną koniecznością.

Ustalony na sejmie program w sprawie Kościoła prawosławnego obejmował dwie zasadnicze kwestie: ponowne nawiązanie bezpośrednich stosunków z patriarchatem konstantynopolitańskim oraz stworzenie, zgodnie z kanonami Kościoła prawosławnego, własnej, niezależnej organizacji kościelnej. Za pośrednictwem Turcji już w 1790 r. patriarcha Neofita VII wystosował posłanie do duchowieństwa prawosławnego w Rzeczypospolitej, w którym zabraniał mu składania przysięgi na wierność Rosji i nakazywał posłuszeństwo

królowi polskiemu. Również w tej drugiej kwestii sejm zaakceptował zwołanie ogólnoprawosławnego zjazdu i zasady ustroju kościelnego przedstawione przez deputację. 9 października 1790 r. marszałkowie — Stanisław Małachowski i Kazimierz Sapieha — w specjalnym uniwersale polecieli prawosławnym wybrać swych przedstawicieli do specjalnej komisji, która miała rozpocząć pracę 1 grudnia w Warszawie. Członkowie komisji mieli być wyłonieni na trzech zgromadzeniach odbytych w Pińsku, Słucku i Wilnie. Zgodnie z uniwersałem marszałków komisja miała opracować projekt ustroju i zasady funkcjonowania Kościoła prawosławnego w Rzeczypospolitej. Rezultaty pracy deputacji miały być przedstawione 1 marca 1791 r. na posiedzeniu sejmu do ich zatwierdzenia. Do pracy w tej komisji król wyznaczył specjalną deputację składającą się z trzech senatorów i sześciu posłów. Po trzech miesiącach pracy komisja przedstawiła 1 marca 1791 r. raport, w którym ukazany został tragiczny stan Kościoła prawosławnego, pozbawionego władzy zwierzchniej po uwięzieniu biskupa Wiktora Sadkowskiego. Na podstawie propozycji komisji sejm 5 marca uchwalił konstytucję w sprawie „religii grecko-orientalnej”. Konstytucja uznawała potrzebę powołania stałego zarządu kościelnego dla prawosławnych i reaktywowania stałej hierarchii. Sejm polecił marszałkom wydać „listy okólne do wszystkich monasterów, archimandrii, protopopii i cerkwi parafialnych nieunickich” w Rzeczypospolitej, aby te przysłały swych przedstawicieli na kongregację generalną, która miała się odbyć w Pińsku 15 maja. Na kongregacji miano wybrać członków Najwyższego Konsystorza spośród osób „otaczających się wykształceniem, mądrością i wiernością do Rzeczypospolitej, nie skrepowanych przysięgą na wierność obcemu rządowi”. Ostatecznie termin kongregacji został na wniosek posła Michała Kochanowskiego przesunięty na 15 czerwca. Stanisław August Poniatowski wydelegował do Pińska czterech komisarzy, po dwóch z Korony i Litwy. Powołanie specjalnej komisji, a następnie rozpatrzenie przez sejm spraw Kościoła prawosławnego, zbiegło się w czasie z pracami nad Konstytucją 3 Maja. Zbieżność czasowa tych prac nie była przypadkowa. Obóz reformatorski Sejmu Wielkiego, projektując ustawę zasadniczą, pragnąc uporządkować również sprawy wyznaniowe.

Twórcy konstytucji majowej nie chcieli dopuścić do interwencji Rosji w obronie ludności prawosławnej. Tę ostatnią po raz pierwszy w drugiej połowie XVIII w. chciano pozyskać dla obrony suwerenności Rzeczypospolitej i bardziej zintegrować z państwem.

Zmiana polityki Rzeczypospolitej w stosunku do Kościoła prawosławnego została pozytywnie przyjęta przez większość jej wiernych. W Pińsku stawiło się więc stu trzech delegatów, w tym: dwudziestu pięciu przedstawicieli duchowieństwa zakonnego, dwudziestu dwóch duchowieństwa świeckiego i pięćdziesięciu sześciu od społeczności parafialnej. Z czterech komisarzy wydelegowanych przez króla w Kongregacji Pińskiej wziął udział jedynie pisarz sandomierski Michał Kochanowski. Jako obserwatorzy w Kongregacji uczestniczyli przedstawiciele duchowieństwa łacińskiego i unickiego. Po dwutygodniowych debatach, 3 lipca, Kongregacja ogłosiła swoje postanowienia.

Większość artykułów Kongregacji dotyczyła organizacji Kościoła prawosławnego w Rzeczypospolitej. W artykule I postanawia się, iż naczelną władzę Kościoła stanowi Synod Krajowy, złożony z arcybiskupa i trzech biskupów stojących na czele czterech diecezji, na które miał zostać podzielony kraj. Biskupi mieli być organizacyjnie niezależni, a w sprawach dogmatycznych hierarchicznie podlegaliby patriarsze konstantynopolitańskiemu. Artykuł II ustalał tymczasowy zarząd kościelny do chwili uchwalenia przez sejm konstytucji i wyboru biskupów. Artykuł III zawierał przepisy o kongregacjach dekanalnych i elekcji protopopów. Kongregacja dekanalna składała się z protopopa, jego zastępcy, dwóch prezbiterów oraz dwóch świeckich umiejących pisać i czytać po polsku. Artykuł IV precyzował organizację monasterów i ich życie wewnętrzne. Artykuł V dotyczył organizacji kongregacji diecezjalnych, składających się z biskupa, jego namiestników, przełożonych monasterów, protopopów, starszyny bractw cerkiewnych. Artykuł VI przedstawiał sposób wyłonienia kongregacji generalnej i określał jej główne zadania. Artykuł VII określał skład i zadania konsystorza generalnego, złożonego z trzech duchownych stanu zakonnego, trzech stanu świeckiego oraz po trzech przedstawicieli mieszczan i szlachty. Artykuł VIII i IX omawiał organizację i kompetencje konsystorzy

prowinjonalnych. Trzy ostatnie artykuły — od X do XII — określały zasady administrowania dobrami cerkiewnymi, szkołami parafialnymi, szpitalami oraz majątkami klasztorными.

Uchwały Kongregacji Pińskiej wprowadziły powszechne zasady soborowości i wybieralności w Kościele prawosławnym. Reaktywowano również władze tymczasowe Kościoła prawosławnego, które w sferze dyplomatycznej podporządkowano Carogrodowi. Podjęte decyzje zrywały z ustaleniami dotychczasowych traktatów polsko-rosyjskich. Kongregacja pińska *de facto* powoływała Autokefaliczny Kościół Prawosławny w Rzeczypospolitej. W związku z Kongregacją Pińską przeprowadzono spis duchowieństwa i wiernych prawosławnych. Ze spisu wynika, że na południowo-wschodnich krańcach Rusi koronnej istniało dziewięć monasterów męskich ze stu dwudziestoma mnichami i trzy żeńskie ze stu dwudziestu pięcioma mniszkami. W ośmiu protopopiach funkcjonowało dwieście pięćdziesiąt jeden parafii prawosławnych z dwustu osiemdziesięcioma dwoma kapłanami i stu siedemdziesięcioma tysiącami wiernych. W Wielkim Księstwie Litewskim Kościół prawosławny miał dwadzieścia cztery monastera męskie i cztery żeńskie oraz osiemdziesiąt dziewięć parafii z około osiemdziesięcioma tysiącami wiernych, skupionych głównie na Polesiu, wokół Słucka. Warto przypomnieć, że po pierwszym rozbiore do Rosji zostało przyłączone prawie całe biskupstwo mohylewskie ze stu trzydziestoma parafiami i ośmioma monasterami.

Informację o postanowieniach Kongregacji Pińskiej przyjęto niejednoznacznie. Zwolennicy reform w duchu Konstytucji 3 Maja uznali je za „wielce rozsądne i w niczem ani religii panującej ani prawom krajowym nie przeciwne”. „Gazeta Narodowa i Obca” pisała: „Gdyby była Rzeczpospolita dawniej podobnie z tym ludem postępowała sobie, gdyby zamiast prześladowania i ucisku lud ten znajdował był w rządzie i własność i obrządków swych opiekę, żyzne Ukrainy i Podola niwy nie byłyby się tylekroć krwią naszą zbroczyły, ani obca intryga nie znalazłaby tak łatwego przystępu do serc przywiązanych do swojej ojczyzny i w niej szczęśliwych”. Przy okazji ustaleń pińskich część publicystyki przypominała, potwierdzając licznymi historycznymi przykładami, że wszystkie klęski, jakie spadły na Rzeczpospolitą, zostały spowodowane

nietolerancją religijną i były karą za prześladowania „nieunitów i dysydentów”. Odmienne stanowisko zajęło duchowieństwo łacińskie i unickie. Kongregacja Propagandy Wiary w Rzymie wysłała memoriał do króla i nuncjusza, w którym uznała, że nie mogą być w kraju katolickim nadane takie same uprawnienia innym wyznaniom, jakie ma religia panująca. Prawa dane prawosławnym, według Kongregacji, szkodzą religii katolickiej i w związku z tym powinny być cofnięte. 14 września 1791 r. nuncjusz Ferdynand Saluzzo wręczył królowi pismo z protestem wobec postanowień Kongregacji. Podobne stanowisko zajęła miejscowa hierarchia łacińska i unicka. Duchowni łacińscy i unicy, podobnie jak przed kilkoma laty występowali przeciwko reaktywowaniu biskupstwa prawosławnego, w 1791 r. czynili starania, aby uchwały Pińskie nie zostały wprowadzone w życie. Unicy ułożyli specjalny memoriał, w którym uznali reaktywowanie hierarchii prawosławnej za prawnie niezasadzone, szkodliwe politycznie dla państwa i niedopuszczalne kanonicznie.

Ze względu na sprzeciw nuncjusza, duchowieństwa katolickiego i unickiego sejm przystąpił do rozpatrzenia spraw wyznania prawosławnego dopiero 10 maja 1792 r. Ostatecznie, po dyskusji, sejm 21 maja uchwalił konstytucję o „urządzeniu swej hierarchii obrządku grecko-orientalnego, nieunickiego w państwach Rzeczypospolitej Polskiej”. Konstytucja sejmowa ustanawiała hierarchię prawosławną niezależną pod względem administracyjnym i kanonicznym. Sejm aprobował wszystkie postanowienia Kongregacji Pińskiej, polecając władzy wykonawczej, „ażeby pomienione urzędnienia cerkiewne stopniami przyzwoitemi do skutku doprowadzić starała się”. W sprawach majątkowych konstytucja stwierdzała: „Co się tyczy zabezpieczenia funduszów cerkiewnych, wszelkie dobra i summy funduszowe, cerkwie i monastery aktualne w posseyi nieunitów zostające przy nich nienaruszenie pozostać mają. Te zaś dobra funduszowe i cerkiewne, które już są do jedności Kościoła przyłączone, nigdy do nieunitów wracać nie mają, a prawa obywatelskie, *quo ad ius patronatus et collationos* zabezpieczamy”. Konstytucja sejmowa nie gwarantowała jednak metropolicie prawosławnemu miejsca w senacie, choć taki przywilej posiadał metropolita unicki. Mimo

tych mankamentów i faktu uchwalenia konstytucji w momencie wypowiedzenia przez Rosję wojny Rzeczypospolitej, społeczność prawosławna przyjęła tę ustawę z wielką nadzieją. Sam fakt uchwalenia konstytucji większością stu dwudziestu trzech głosów przeciw trzynastu był miarą postępu tolerancji religijnej wobec powszechnej jeszcze w połowie XVIII w. niechęci do prawosławnych. Najwyższy Konsystorz 1 czerwca 1792 r. rozesłał uniwersał do wszystkich cerkwi i monasterów, w którym polecił odprawić uroczyste nabożeństwo dziękczynne z okazji uchwalenia konstytucji.

Tymczasem szanse wprowadzenia w życie konstytucji zostały znacznie ograniczone poprzez ogłoszenie konfederacji targowickiej i rozpoczęcie wojny polsko-rosyjskiej. Nadal pozostawał w więzieniu biskup Wiktor Sadkowski, którego sejm 31 maja 1792 r. oskarżył dodatkowo o „niewierność Rzeczypospolitej i przestępstwa przeciwko prawom krajowym”. Dopiero interwencja Katarzyny II w sprawie biskupa perejasławskiego i przystąpienie Stanisława Augusta Poniatowskiego do konfederacji targowickiej przyniosły biskupowi Wiktorowi Sadkowskiemu wolność. Biskup perejasławski, realizując politykę Św. Synodu w Petersburgu, niechętnie odniósł się do postanowień Kongregacji Pińskiej i działalności Najwyższego Konsystorza.

Powstanie Najwyższego Konsystorza w Pińsku miało istotne znaczenie dla społeczności prawosławnej. Już 8 lipca 1791 r. Konsystorz specjalnym uniwersałem poinformował duchowieństwo i wiernych o odbytej kongregacji i ukonstytuowaniu się władz Kościoła prawosławnego. W dniu następnym Konsystorz polecił duchowieństwu złożenie przysięgi na wierność królowi i Rzeczypospolitej oraz nieużywanie katechizmów przysłanych z Rosji. 9 grudnia tymczasowe władze cerkiewne nakazały przełożonym monasterów nauczanie wiernych zasad wiary prawosławnej, organizowanie dla nich szkół parafialnych, prowadzenie ksiąg metrykalnych oraz składanie ofiar na rzecz Konsystorza. W ciągu sześciu miesięcy swej działalności Konsystorz nie tylko unormował status prawny swego Kościoła, ale uporządkował jego życie wewnętrzne. Wprowadzono jednolity system organizacji życia parafialnego i zakonnego. Ważną rolę odegrał Konsystorz w rozwoju oświaty wśród społeczności parafialnej. Największe zasługi w reformowaniu

Kościół prawosławny zgodnie z postanowieniami Kongregacji Pińskiej oddał przewodniczący Najwyższego Konsystorza, ihumen bielski — Sawa Palmowski. Podjęte reformy zostały całkowicie przekreślone przez drugi rozbiór Rzeczypospolitej. Słuck, siedziba biskupa perejasławskiego, znalazł się w granicach Rosji, a przeciwko autorom Kongregacji Pińskiej podjęto działania administracyjne, mające na celu odsunięcie ich od zarządzania Kościołem prawosławnym. Nie dopuszczono do reaktywowania hierarchii cerkiewnej na mocy konstytucji z 21 maja 1792 r. Konstytucja ta została zresztą, wobec protestów duchowieństwa łacińskiego i unickiego, uchwalona zbyt późno, aby można było stworzyć niezależną strukturę cerkiewną.

Niechętny wobec Najwyższego Konsystorza pozostawał władyka Wiktor Sadkowski i Św. Synod w Petersburgu. Biskup Wiktor Sadkowski 24 lutego 1793 r. zażądał od ihumena Sawy Palmowskiego zwrotu wszystkich dokumentów Konsystorza i jego wyjazdu z diecezji. Ihumen Sawa Palmowski 25 lutego 1793 r., uznając zwierzchność biskupa, napisał do niego: „Odebrałem wiadomość przez pana Doroszkiewicza plenipotentą pańskiego, o wspaniałości duszy J. W. pana dobrodzieja, że żadnej nie chcesz uczynić krzywdy, tylko żądaniem jest pańskim, abym w diecezji jego nie znajdował się. Takowe żądanie pańskie z najwyższą satysfakcją przyjmuję i natychmiast dopełnię, jak tylko Najwyższa Opaczność w zdrowiu pokrzepić mnie raczy”. List ten potwierdza, iż władyka perejasławski pragnął wyjazdu ze swej diecezji wszystkich duchownych zaangażowanych w organizację Kongregacji Pińskiej. Biskupa Wiktora Sadkowskiego uznawała większa część duchowieństwa z terenów odebranych Rzeczypospolitej na mocy drugiego rozbioru. Ihumen piński Grzegorz Janowski pisał 13 czerwca 1793 r. do władzy perejasławskiego o krzywdach wyrządzonych mu przez Najwyższy Konsystorz, którego pracami kierował ihumen Sawa Palmowski.

W dobie powstania kościuszkowskiego podjęto jeszcze jedną próbę rozwiązania problemu statusu Kościoła prawosławnego. Działająca w Wilnie Najwyższa Rada Narodu Litewskiego, kierowana przez Jakuba Jasińskiego, 8 maja 1794 r. wydała odezwę „Do unitów i prawosławnych”, w której zapowiedziano wprowadzenie gwarancji

prawnych i wolności dla obu odłamów chrześcijaństwa wschodniego. W odezwie Rada brała pod opiekę państwową Kościół prawosławny i jej wiernych. Odezwa ta spowodowała znaczący udział społeczności prawosławnej i unickiej w powstaniu kościuszkowskim. Główny realizator ustaleń Kongregacji Pińskiej, ihumen Sawa Palmowski, przebywał wówczas w Warszawie. Jego to duchowej opiece rząd powstańczy powierzył jeńców rosyjskich. W czasie powstania na krótko odnowiono działalność Najwyższego Konsystorza. Upadek powstania kościuszkowskiego i trzeci rozbiór Rzeczypospolitej spowodował całkowite przekreślenie koncepcji stworzenia niezależnej struktury cerkiewnej na terenie Wielkiego Księstwa Litewskiego.

Dzieje Kościoła prawosławnego w XVIII w. na terenach Wielkiego Księstwa Litewskiego wskazują na brak konsekwentnej polityki Rzeczypospolitej w stosunku do innowierców. Faworyzowanie wyznania katolickiego jako religii panującej doprowadziło do działań nietolerancyjnych wobec prawosławnych i protestantów. Taka postawa władz polskich w konsekwencji przyczyniła się do objęcia opieki nad innowiercami w Wielkim Księstwie Litewskim przez Rosję i Prusy. Co więcej, Rzeczpospolita na opiekę Rosji nad ludnością prawosławną wyraziła w traktatach dwustronnych zgodę. Równocześnie przez całe XVIII stulecie dążono do całkowitej likwidacji Cerkwi greckiej na swym terenie. Wobec fiaska tej polityki, podjęte na sejmie czteroletnim próby unormowania statusu Kościoła prawosławnego okazały się spóźnione i niewystarczające. Zmiana polityki Rzeczypospolitej wobec ludności prawosławnej, której wyrazem była próba stworzenia niezależnej struktury cerkiewnej, była rezultatem zaistniałej sytuacji międzynarodowej i próbą naprawy ustroju kraju. Dostrzeżono wówczas wielowyznaniowy i wielonarodowy charakter Rzeczypospolitej, dla której lansowanie jednej religii panującej miało zgubne konsekwencje. Wnioski z tej polityki wyciągnięto jednak zbyt późno, by przyniosły one wymierne rezultaty.

Pod zaborami

Po trzecim rozbiorze (1795 r.) dawne ziemie wschodnie Rzeczypospolitej znalazły się w granicach Cesarstwa Rosyjskiego, Cesarstwa Austriackiego i Prus. Sytuacja prawna ludności prawosławnej w tych państwach była odmienna. Inna była też droga unitów do prawosławia w Cesarstwie Rosyjskim i Królestwie Polskim.

Parafie prawosławne na obszarze włączonym do Rosji zostały podporządkowane obediencji władcy rosyjskich. W 1796 r. utworzono nową eparchię mińską. Władze rosyjskie narzuciły Kościołowi prawosławnemu ustrój synodalno-konsystorski, niszcząc jego odrębność prawną i organizacyjną. Od wpływu na kierowaniem Kościołem prawosławnym zostali odsunięci świeccy. Kościół prawosławny na dawnych ziemiach Rzeczypospolitej zatracił swoją soborowość i tożsamość, stając się częścią Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego. Rosja wykorzystywała Kościół prawosławny do polityki państwowej. Na dawnych terenach Wielkiego Księstwa Litewskiego odsunięto od godności cerkiewnych miejscowych duchownych, a na ich miejsce wprowadzono duchowieństwo rosyjskie. Duchowieństwo to ujednoliciło parafie i monastery prawosławne według praw kanonicznych i prawnych obowiązujących w Rosyjskim Kościele Prawosławnym. Taka unifikacyjna polityka doprowadziła do zniszczenia miejscowej tradycji, kultury cerkiewnej i charakterystycznej dla ziem białorusko-ukraińskich obrzędowości. W końcu XVIII w. i na początku XIX w. zlikwidowano jedenaście ośrodków monastycznych. Zasługą tych monasterów było utrzymanie nielicznych skupisk ludności prawosławnej w Wielkim Księstwie Litewskim. Monastery te zastąpiono parafiami. Równocześnie z kasatami monasterów biskupi rosyjscy organizowali nowe ośrodki monastyczne w nowo powstałych diecezjach prawosławnych.

Obwód Białostocki oraz znajdujące się na jego terenie monastery: zabłudowski, bielski i drohicki po trzecim rozbiorze Rzeczypospolitej znalazły się w zaborze pruskim. Władze pruskie pragnęły zerwać wszelkie kontakty ludności prawosławnej z innymi ośrodkami znajdującymi się w granicach Rosji. Planowano utworzenie odrębnej

struktury organizacyjnej Kościoła prawosławnego w Obwodzie Białostockim. Jego zwierzchnikiem miał zostać ihumen monasteru zabłudowskiego — Sofroniusz Michalski. Projekt ten nie został zrealizowany, albowiem na mocy traktatu tylżyckiego (1807 r.) Białostoczczyzna znalazła się w granicach Rosji. Prawosławne ośrodki zakonne podporządkowane zostały arcybiskupowi w Mińsku. Miński Konsystorz Duchowny w 1808 r. polecił klasztory drohickie, bielski i zabłudowski przekształcić w ośrodki parafialne ze względu na niewielką ilość zakonników i skromny stan materialny. Realizacja decyzji Konsystorza mińskiego nastąpiła w 1824 r.

Od drugiego dziesięciolecia XIX w. rozpoczął się proces przechodzenia parafii unickich na prawosławie. Biskupi unicy przeprowadzali w latach 1818–1834 reformy, które likwidowały różnice między obrządkiem prawosławnym a unickim. Na nowo wprowadzono do cerkwi unickich ikonostasy i prawosławne księgi liturgiczne. Jeszcze przed soborem w Połocku (1839 r.) duchowni unicy stanęli przed wyborem: zostać całkowicie wchłonięci przez Kościół rzymskokatolicki, albo przyłączyć się do Kościoła prawosławnego. Pierwsze rozwiązanie oznaczało ich szybką latynizację i polonizację, a drugie dawało szansę zachowania wschodniej tradycji kościelnej. Rozdźwięk wśród unitów nastąpił zwłaszcza po powstaniu listopadowym. Jego klęska przyspieszyła proces przechodzenia unitów na prawosławie. Świadom konieczności tej decyzji był twórca synodu zjednoczeniowego Józef Siemaszko, stojący wówczas w centrum spraw Kościoła unickiego.

Józef Siemaszko urodził się 25 grudnia 1798 r. we wsi Pawłówka, powiatu lipowickiego. Jego ojciec, Tymoteusz Siemaszko, był duchownym unickim. Początki swej edukacji Siemaszko zdobywał u prawosławnego diakona Boczkowskiego, a następnie w gimnazjum niemirowskim. W 1816 r. wstąpił do Seminarium Głównego w Wilnie, gdzie po czteroletniej nauce uzyskał tytuł doktora teologii. W 1820 r. został wyświęcony przez władykę unickiego Jakuba Martusiewicza na duchownego. Z uwagi na duże zdolności organizacyjne i intelektualne Józefa Siemaszko wybrano na członka Konsystorza diecezji łuckiej. W 1822 r. został przewodniczącym tego Konsystorza i dziekanem łuckim. W tym samym roku

wyznaczono go na przedstawiciela unickiego departamentu w kolegium rzymskokatolickim w Petersburgu. Siemaszko rozpoczął starania na rzecz poprawy materialnego i prawnego położenia unitów w Cesarstwie Rosyjskim.

W Petersburgu pogłębiło się wyniesione z dzieciństwa przywiązanie Józefa Siemaszki do prawosławia. Zachwyciła go architektura sakralna, malarstwo i śpiew. Doznania artystyczne nie przysłoniły mu różnic dogmatycznych i organizacyjnych w obu Kościołach. Dążenie do ich przewyciężenia legło u podstaw przyszłej działalności duchownego unickiego. Pomogło mu w tym poznanie w Petersburgu teologii prawosławnej. Kilkanaście lat później Siemaszko napisał: „[...] dawno przekonałem się do prawosławia Cerkwi wschodniej, a to dzięki czytaniu i szczegółowym poszukiwaniom, a jednocześnie należałem do Kościoła zachodniego”. Podjęcie działalności w kierunku zjednoczenia unitów z Kościołem prawosławnym napotkało szereg trudności. Przeciwnie zjednoczeniu było duchowieństwo rzymskokatolickie i znaczna część unickiego. Niekonsekwentną politykę w stosunku do unitów prowadziła hierarchia Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego i administracja carska. Jedynie dzięki szczególnym zdolnościom organizacyjnym Józefa Siemaszki udało się zahamować latynizację obrządku unickiego i przygotować projekt zjednoczenia unitów oraz zainteresować nim swych współwyznawców oraz wpływowe osoby w Moskwie i Petersburgu. Działalność tę Siemaszko mógł podjąć po objęciu w Konsystorzu wszystkich spraw związanych z funkcjonowaniem Kościoła unickiego w Rosji. Będąc w Petersburgu Siemaszko doprowadził w latach dwudziestych XIX w. do powrotu na prawosławie dwudziestu tysięcy unitów oraz do wydania przez cara Mikołaja w 1826 r. edyktu zakazującego budowy kościołów łacińskich wśród ludności unickiej i zakazu wstępowania do klasztorów bazylikańskich osób nie należących do obrządku unickiego (1827 r.).

W 1827 r. Józef Siemaszko opracował memoriał o stanie Kościoła unickiego w Rosji, w którym przeanalizował dzieje unii i przedłożył plan zjednoczenia unitów z Kościołem prawosławnym. Projekt zyskał poparcie cara Mikołaja I. W 1828 r. nastąpiły pierwsze istotne posunięcia oddzielające unitów od katolików,

m.in. powołanie niezależnego kolegium unickiego i reorganizacja Kościoła unickiego. Z czterech diecezji unickich utworzono dwa biskupstwa: białoruskie i litewskie. W przeciwieństwie do hierarchii Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego Józef Siemaszko stopniowo wprowadzał zmiany w systemie zarządzania Kościołem, w obrzędach, tradycji i liturgii, np. zakaz wysyłania unitów do seminarium katolickiego w Wilnie, utworzenie seminarium unickiego w Żyrowicach, oparcie szkolnictwa unickiego o zasady analogiczne, jak w szkolnictwie prawosławnym, zrównanie prawne unitów z prawosławnymi w szkołach. Wprowadzone w latach 1828–1829 zmiany doprowadziły do odseparowania się hierarchii unickiej od rzymskokatolickiej, zorganizowania własnego szkolnictwa i wzrostu nastrojów proprawosławnych wśród duchowieństwa oraz wiernych Kościoła unickiego.

Znając dzieje wprowadzenia unii, Siemaszko pragnął za wszelką cenę nie dopuścić do przemocy przy jej likwidacji. Zdawał sobie doskonale sprawę, że o postawie wiernych zadecydują ich duchowni. Pisał więc: „Prosty lud stanie się prawosławnym tak szybko, jak szybko jego duchowieństwo stanie się prawosławnym”. Ocena jego zyskała potwierdzenie w historii. Parafie unickie szybko stawały się prawosławnymi, gdy przeszli na „wiarę grecką” ich proboszczowie. Tam, gdzie księża opierali się przyjęciu prawosławia, dochodziło do wystąpień i protestów. Aby proces zjednoczenia przybrał charakter łagodny, szczególną rolę w nim przypisano szkołom unickim, a zwłaszcza seminarium w Połocku i Żyrowicach. Wychowywano tam duchownych w duchu teologicznej i kulturowej jedności z Kościołem prawosławnym.

Rok 1829 przyniósł dwa istotne wydarzenia: koronację Mikołaja I na króla Polski i wyświęcenie Józefa Siemaszki na biskupa. Obaj odegrali ważną rolę w dziele zjednoczenia unitów z Kościołem prawosławnym. Prace nad przygotowaniem synodu zjednoczeniowego zostały przyspieszone wybuchem powstania listopadowego, które potępiła hierarchia Kościoła unickiego. Siemaszko wykorzystał udział duchownych unickich w powstaniu jako pretekst do rozwiązania wielu klasztorów bazylikańskich.

Doceniając lojalną postawę biskupa Józefa władze carskie wyraziły zgodę, po śmierci biskupa Jana Martusewicza w 1833 r.,

na wybór Siemaszki na ordynariusza katedry litewskiej. Objęcie jej przez Siemaszkę praktycznie oznaczało rozpoczęcie aktu zjednoczenia unitów z Kościołem prawosławnym. Istotną przeszkodę na tym polu stanowiła polityka ordynariusza nowo utworzonego biskupstwa prawosławnego w Połocku. Biskup Smaragd — narodowości rosyjskiej — nie znał specyfiki prawosławia na Białorusi, a tym bardziej unii. Jego administracyjne metody likwidacji unii wywołały liczne protesty ze strony miejscowej ludności. Wprowadzenie wielkoruskiego prawosławia, niszczącego lokalną tradycję, zostało niechętnie odebrane w diecezji połockiej przez wiernych Kościoła prawosławnego i unickiego. Ponownie odradzały się prokatolickie sympatie wśród duchowieństwa unickiego. W tej sytuacji Siemaszko złożył wniosek o podporządkowanie kolegium unickiego Św. Synodowi, a po jego odrzuceniu, 12 maja 1833 r., złożył prośbę o przyjęcie unitów do Kościoła prawosławnego. Jednocześnie biskup litewski przeprowadzał istotne reformy w Kościele unickim. Zlikwidował prawo patronatu i *ktitorstwa*, wprowadził do Kościoła unickiego prawosławne księgi liturgiczne. W cerkwiach ponownie wprowadzono ikonostasy, prawosławne utensylia i szaty liturgiczne.

Aby zmiany urzeczywistnić, Józef Siemaszko konsekrował w styczniu 1834 r. trzech biskupów pomocniczych: Bazylego Łużyńskiego, Jozafata Żarskiego i Antoniego Zubka. Sam biskup litewski przeprowadzał wizytację cerkwi unickich, badając stosunek duchowieństwa i wiernych do jego reform. Podczas wizytacji zbierał również podpisy duchownych pod aktem przyłączenia do Kościoła prawosławnego. Przeciwników zjednoczenia spotykały represje ze strony biskupa Józefa. Spowodowały one usunięcie z parafii stu trzydziestu dziekanów niechętnych reformom władzy litewskiego i zamknięcie ich w klasztorach. Reakcją na działalność Siemaszki były protesty wiernych części parafii unickich, zwłaszcza na Białostoczczyźnie, np. w 1838 r. w Kleszczelach.

Lata 1835–1836 były okresem dalszych reform w Kościele unickim. Przebudowano strukturę organizacyjną, wprowadzono prawosławne księgi liturgiczne, upodobniono wystrój wewnętrzny cerkwi unickich do prawosławnych. Mimo antyunickiej działalności biskupa połockiego Smaragda i wzmożonej agitacji kleru katolickiego

następował również wzrost świadomości podjęcia aktu zjednoczeniowego wśród duchowieństwa unickiego. Fakt ten pozwolił Józefowi Siemaszce na ponowne zwrócenie się do Synodu Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego pismem z 24 września 1836 r. o pozwolenie przejścia na prawosławie. Tym razem władze carskie zareagowały szybko. W styczniu 1837 r. został wydany ukaz carski o przekazaniu wszystkich spraw Kościoła unickiego prokuratorowi Synodu. Równocześnie biskup litewski dokonał ponownej wizytacji parafii unickich diecezji litewskiej i białoruskiej, przygotowując duchowieństwo do przejścia na prawosławie. Siemaszko z satysfakcją stwierdził, że wszystkie cerkwie w jego władztwie przypominają swym wystrojem wewnętrznym cerkwie przed 1596 r. Odmienne wyglądała sytuacja w diecezji białoruskiej, zarządzanej przez nieprzychylnie nastawionego do zjednoczenia metropolitę Jozafata Bułhaka. Dopiero jego śmierć w 1838 r. i zastąpienie go metropolitą Bazylim Łużyńskim, zwolennikiem zjednoczenia, przygotowało władztwo białoruskie do przyjęcia prawosławia.

3 marca 1838 r. Józef Siemaszko został przewodniczącym kolegium greckounickiego. Z tego czasu posiadamy szczegółowe dane o stosunku duchowieństwa unickiego do idei zjednoczenia. W diecezji litewskiej z 1857 r. za zjednoczeniem opowiedziało się siedmuset sześćdziesięciu duchownych, a w białoruskiej z sześciuset osiemdziesięciu podpisy złożyło jedynie stu osiemdziesięciu sześciu. Antyprawosławne nastawienie duchowieństwa w diecezji białoruskiej było wynikiem działalności biskupa Smaragda. Ażeby zmienić tę sytuację, Siemaszko na początku 1839 r. udaje się z biskupem brzeskim Antonim Zubko do Połocka. Przeprowadza tu szeroką agitację za zjednoczeniem.

12 lutego 1839 r., w Niedzielę Ortodoksji, zebrał się sobór, w którym wzięli udział: biskup litewski — Józef Siemaszko, połocki — Bazyli Łużyński i brzeski — Antoni Zubko, dwudziestu czterech wyższych duchownych oraz przedstawiciele społeczności świeckiej. Na soborze ogłoszony został akt zjednoczenia, który podpisali jego uczestnicy. Jednocześnie skierowano pismo do Synodu i cara Mikołaja I z prośbą o przyjęcie ich do Kościoła prawosławnego. Do pism dołączono wykaz tysiąca trzystu pięciu

osób duchownych, deklarujących się za ideą zjednoczenia.

25 marca 1839 r. Synod Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego wydał oświadczenie następującej treści: „Biskupów, duchowieństwo i wiernych do dziś greckounickiej Cerkwi zgodnie z prawami i przykładami ojców Cerkwi przyjmujemy do naszej wspólnoty prawosławno — katolickiej, wschodniej, wszechrosyjskiej Cerkwi”. Kolegium greckounickie nazwano litewsko-białoruskim i podporządkowano Synodowi. Jego zwierzchnikiem został podniesiony do godności arcybiskupa Józef Siemaszko. W ten sposób oficjalnie nastąpiło zjednoczenie Kościoła unickiego z Kościołem prawosławnym na Białorusi i Litwie. Jednakże zjednoczenie wszystkich unitów z prawosławiem trwało aż do pierwszej wojny światowej.

W odrodzeniu prawosławia na Białostocczyźnie pomogło reaktywowanie supraskiego ośrodka monastycznego jako centrum duchowego Kościoła. To wówczas świat dowiedział się o bogactwie biblioteki supraskiej, wspaniałym wystroju świątyni Zwiastowania Najświętszej Maryi Panny, licznych relikwiach świętych, cudownej ikonie Matki Bożej. Supraśl stał się głównym centrum prawosławnego życia religijnego i intelektualnego na Białostocczyźnie. W końcu XIX w. podobną rolę zaczął odgrywać żeński monaster w Różanymstoku (Krasnymstoku), który przyczynił się do rozwoju oświaty, kultury w tym regionie. W 1834 r. biskupi unicy złożyli deklarację powrotu do Kościoła prawosławnego. Oficjalnie uczyniono to na soborze połockim w 1839 r. Powrót unitów do prawosławia odbywał się w zasadzie dobrowolnie, chociaż zdarzały się przypadki ingerencji władz carskich w podejmowaniu decyzji parafian i duchownych unickich w sprawie zmiany wyznania. Powrót unitów do prawosławia w zaborze rosyjskim wielokrotnie zwiększył liczbę wiernych, duchowieństwa i parafii prawosławnych. Władze zmuszone były do przyznania corocznych funduszy na budowę nowych cerkwi celem zaspokojenia religijnych potrzeb ludności. Od 1839 r. prawosławie na tych ziemiach zaczyna przyjmować coraz więcej cech prawosławia rosyjskiego (rozwój kultu świętych rosyjskich, obrzędowości, rosyjskiej architektury sakralnej).

Odmienne przedstawiała się sytuacja w zaborze austriackim, gdzie obrządek greckokatolicki nadal się rozwijał. Podobna sytuacja wyznaniowa była w Królestwie Polskim; na jego wschodnich terenach również dominowała unia. Latynizacja obrządku unickiego była tu szczególnie silna, z całą konsekwencją wprowadzano postanowienia synodu zamojskiego z 1720 r. Latynizacja liturgii i obrzędowości odbywała się poprzez odprawianie cichych mszy, odmawianie różańca, używanie organów i dzwonków w czasie nabożeństw. Z cerkwi unickich zaczęły znikać ikonostasy, pojawiły się natomiast ołtarze boczne, konfesjonały, ławki itp. Latynizacja łączyła się przeważnie z wprowadzeniem języka polskiego w nabożeństwach, kazaniach i modlitwach. Duchowieństwo unickie często kończyło szkoły łacińskie i nierzadko wywodziło się z obrządku rzymskokatolickiego. Głównym ośrodkiem Kościoła prawosławnego, obok cerkwi wzniesionych dla potrzeb urzędników carskich, pozostawał Monaster św. Onufrego w Jabłecznej. W 1825 r. na ziemiach wchodzących w skład Królestwa Polskiego powołano Komisję Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, która miała objąć opieką nieliczną na tym terenie grupę ludności wyznania prawosławnego.

Wkrótce po kasacji unii w Cesarstwie Rosyjskim utworzono w 1840 r. prawosławne arcybiskupstwo warszawskie, które objęło swym zasięgiem terytorium Królestwa Polskiego. Do Petersburga zaproszony został ówczesny unicki biskup chełmski Filip Felicjan Szumborski (1828–1851). W trakcie pobytu w Petersburgu władyka unicki zgodził się na współpracę z administracją carską w sprawie likwidacji naleciałości łacińskich w liturgii wschodniej. Po powrocie do swej diecezji biskup Szumborski wystosował list pasterski do duchowieństwa i wiernych (1841 r.), w którym nakazywał zainstalowanie w kościołach unickich ikonostasów oraz wprowadzenie „obrzędów niektórych Wschodniego Kościoła przy odprawianiu nabożeństw”. List wywołał różnorodną reakcję wśród duchowieństwa i wiernych. W tym okresie część parafii przyjęła prawosławie (Babice, Górny Potok), inne „oczyszczały nabożeństwo z naleciałości łacińskich”. Papież Grzegorz XVI zażądał odwołania listu. Pod presją Rzymu władyka chełmski odwołał posłanie, co doprowadziło do konfliktu z administracją carską. W rezultacie car Mikołaj

I przez wiele lat uniemożliwiał obsadzanie wakujących biskupstw rzymskokatolickich podlaskiego i warszawskiego.

Następcą Szumborskiego został biskup pomocniczy diecezji chełmskiej Jan Teraszkiewicz (1851–1863). Rzym długo zwlekał z jego zatwierdzeniem obawiając się uległości wobec władz rosyjskich. Papież Pius IX zatwierdził go dopiero w roku jego śmierci. Walkę z elementami łańskimi podjął jego następca, administrator diecezji Józef Wójcicki, który zmierzał do likwidacji unii i przyłączenia unitów do prawosławia. Wójcicki zdawał sobie sprawę z niechęci duchowieństwa wobec tego typu zmian. Z tego też powodu zaczął sprowadzać duchowieństwo z Galicji, niechętne wszelkim formom latynizacji i polonizacji obrządku unickiego. Już od połowy XVIII w. rozwijał się wśród księży unickich ruch moskalofilski. Byli wśród nich przedstawiciele hierarchii unickiej, skupieni wokół katedry św. Jura we Lwowie. W sumie do diecezji chełmskiej przybyło pięćdziesięciu jeden księży i sześćdziesięciu alumnów, którzy opowiadali się za powrotem do Kościoła prawosławnego.

Józef Wójcicki wydał szereg okólników do duchowieństwa i wiernych zakazujących używania w cerkwiach unickich języka polskiego, organów, śpiewania godzinek i gorzkich żalów, odmawiania różańca. Rozporządzenia administratora diecezji nie były wykonywane przez duchowieństwo i wiernych. Władze carskie zdecydowały się wówczas na powołanie lojalnego wobec nich unickiego biskupa chełmskiego, który miałby posłuch wśród wiernych. Po uzyskaniu akceptacji papieża Piusa IX został nim oficjał archidiecezji unickiej we Lwowie ksiądz Michał Kuziemski (1868–1871). Kuziemski znany był z niechęci wobec Polaków i należał do czołowych postaci ruchu moskalofilskiego. Po konsekracji we Lwowie w 1868 r. przybył on do Chełma. Spowodowało to zwolnienie z aresztu duchownych unickich i współpracę hierarchy z administracją carską. Biskup potwierdził wszystkie zarządzenia Józefa Wójcickiego i zakazał uczestniczenia duchownym unickim w nabożeństwach łańskich. Łamanie jego zarządzeń groziło konsekwencjami służbowymi i karami pieniężnymi. Władyka chełmski zakazał wkrótce wszelkich kontaktów z duchowieństwem łańskim i polecił podległym mu proboszczom sporządzenie list unitów, którzy przyjęli obrządek

rzymskokatolicki. Biskup Kuziemski pragnął powrotu pod jego jurysdykcję wszystkich potomków unitów, a jego zarządzenia były zgodne z polityką władz rosyjskich. Jednak Kuziemski nie chciał porzucić unii i z tego powodu sam zrezygnował z godności biskupa chełmskiego w 1871 r. Postawa ordynariusza diecezji chełmskiej została potępiona przez papieża Piusa IX.

Rezygnację Kuziemskiego z katedry chełmskiej w Petersburgu przyjęto z zadowoleniem. Car Aleksander II powołał w 1872 r. Komitet Specjalny do Spraw Diecezji Chełmskiej, w skład którego wchodził przybyły z Galicji ks. Marceł Popiel. Popiel został administratorem biskupstwa chełmskiego i na polecenie Komitetu wydał *Okólnik* do duchowieństwa unickiego, w którym polecał od 1874 r. odprawianie nabożeństw zgodnie z tradycją Kościoła wschodniego, by doprowadzić do całkowitego odejścia od zmian wprowadzonych przez synod zamojski. *Okólnik*, oczyszczający nabożeństwa z naleciałości łacińskich, był wprowadzany w życie przy poparciu władz cywilnych. Działania Popiela wywołały konflikty wśród duchowieństwa i wiernych obrządku unickiego. Dochodziło do starć wiernych z policją carską i usuwania duchownych z parafii przeciwstawiających się postanowieniom *Okólnika*. Wprowadzenie w życie *Okólnika* było wstępem do przyłączenia unitów do prawosławia w 1875 r.

W lutym 1875 r. unickie duchowieństwo diecezji chełmskiej w Białej Podlaskiej zwróciło się z prośbą do Aleksandra II o pozwolenie na włączenie ich do Kościoła prawosławnego. Delegacja duchowieństwa została 25 marca przyjęta przez cara, który wyraził zgodę na likwidację unii. Równocześnie uroczyste nabożeństwa, na których ogłoszono wolę duchowieństwa unickiego, odbyły się wiosną 1875 r. w Białej, Janowie Podlaskim, Chełmie, Hrubieszowie i Zamościu. W uroczystościach uczestniczył prawosławny arcybiskup warszawski Joanicjusz. Uważał on za naturalne powrót unitów do prawosławia jako wiary ojców, lecz nie popierał stosowanych przez władze państwowe metod. Z tego też powodu likwidacja unii odbywała się bez aktywnego udziału duchowieństwa prawosławnego.

Ostateczne przyłączenie unitów z diecezji chełmskiej do prawosławia nastąpiło decyzją Synodu 11 maja 1875 r. Wiernych z obszaru

chełmskiej diecezji unickiej włączono do prawosławnej diecezji chełmsko-warszawskiej. Wikariusz arcybiskupa warszawskiego, z tytułem biskupa lubelskiego, miał na stałe rezydować w Chełmie, a seminarium greckounickie zastąpiono seminarium prawosławnym. Na biskupa w Chełmie Św. Synod mianował dotychczasowego administratora diecezji chełmskiej księdza Marcelego Popiela. Decyzja Synodu została zatwierdzona przez cara Aleksandra II. W ten sposób Kościół prawosławny na terenie Królestwa Polskiego liczący czterdzieści dwie parafie i czterdzieści jeden tysięcy wiernych powiększył się o dwieście sześćdziesiąt siedem parafii z dwustu sześćdziesięcioma tysiącami wiernych.

W latach 1863–1915 ostatecznie ukształtowała się sieć parafii prawosławnych. Wielkie zasługi w rozwoju życia duchowego na terenie diecezji chełmskiej wniósł młody wówczas biskup, późniejszy patriarcha moskiewski, Tichon. Zarządzał on diecezją chełmską w latach 1897–1898. Pewne zmiany w stosunkach wyznaniowych wprowadził ukaz tolerancyjny cara Mikołaja II z 1905 r. Część dawnych unitów, głównie z guberni siedleckiej i lubelskiej, porzuciło wówczas prawosławie i przystąpiło do Kościoła rzymskokatolickiego. Prawosławny biskup Eulogiusz, który stanął na czele reaktywowanej prawosławnej diecezji chełmskiej, podjął starania o wyłączenie Chełmszczyzny z Królestwa Polskiego i utworzenie samodzielnej gubernii włączonej do Cesarstwa Rosyjskiego. Miało to zapobiec polonizacji Rusinów i odchodzenia ich od prawosławia. Gubernia taka została utworzona w 1912 r.

Ponowna dezorganizacja społeczności prawosławnej nastąpiła podczas pierwszej wojny światowej. Większa część wiernych Kościoła prawosławnego zamieszkująca wschodnie obszary ziem polskich została ewakuowana w głąb Rosji. Wraz z wiernymi wyjechało duchowieństwo prawosławne. Pozostawione świątynie pozbawione opieki stały się obiektem licznych grabieży i napadów. „Bieżeńcy” przebywający w latach 1915–1922 na terenie Rosji byli świadkami upadku dwóch autorytetów: cara i Kościoła prawosławnego. Po powrocie do własnych domów zastali nową rzeczywistość. Władze Rzeczypospolitej traktowały prawosławie jako relikw zaborcy i z niechęcią odnosiły się do jego wyznawców. Rozpoczął się

okres rewindykacji i walki o prawa do świątyń i monasterów, czas wielkiej próby dla Kościoła prawosławnego i jego wiernych.

KOŚCIÓŁ PRAWOSŁAWNY W POLSCE W XX WIEKU

Grzegorz Kuprianowicz

Odrodzenie państwa polskiego w 1918 r. zapoczątkowało nowy rozdział w dziejach Kościoła prawosławnego w Rzeczypospolitej. W dwudziestym stuleciu stanął on przed koniecznością znalezienia miejsca dla prawosławia w państwie i społeczeństwie ukształtowanym w kręgu cywilizacji łacińskiej. Stanął też wobec potrzeby praktycznego skonstruowania modelu funkcjonowania Kościoła mniejszościowego w kraju katolickim, ale także Kościoła mniejszości etnicznych w nowoczesnym państwie narodowym. Kościół prawosławny w Polsce, jak i na całym świecie, musiał też odpowiedzieć na wszelkie wyzwania, jakie postawił przed ludzkością i Kościołami wiek dwudziesty.

Okres międzywojenny (1918–1939)

W granicach odrodzonego po pierwszej wojnie światowej niepodległego państwa polskiego znalazły się rozległe tereny zamieszkane od wieków przez ludność prawosławną. Według spisu ludności z 1931 r. w granicach Polski mieszkało 3762 tys. prawosławnych. Była to przeważnie ludność ukraińska i białoruska z terenu Wołynia, Polesia, Nowogródczyny, Grodzieńszczyzny, wschodniej Białostocczyzny i części Wileńszczyzny, gdzie stanowiła zdecydowaną większość, a także z Chełmszczyzny i Podlasia, gdzie w wyniku procesów historycznych poprzednich stuleci

często nie była już większością. Wśród wyznawców prawosławia były także mniej liczne społeczności Rosjan, Czechów, Polaków, Romów i przedstawiciele innych narodów.

U progu okresu międzywojennego struktury Kościoła prawosławnego na terenach, które weszły w skład państwa polskiego, były częścią Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego (od roku 1686, gdy metropolia kijowska podlegająca wcześniej patriarsze Konstantynopola włączona została do patriarchatu moskiewskiego). Mimo, iż większość jego wiernych na tych ziemiach stanowiła ludność białoruska i ukraińska, sam Kościół miał charakter rosyjski — językiem liturgicznym był cerkiewno-słowiański w wymowie rosyjskiej, językiem paraliturgicznym — język rosyjski, znaczący odsetek duchowieństwa i hierarchii stanowili Rosjanie, zaś ustrój Kościoła oparty był na tzw. tradycji synodalno-konsystorskiej, ukształtowanej w państwie rosyjskim od początku XVIII w. Na przełomie XIX/XX w. Rosyjski Kościół Prawosławny przeżył czas wielkiego ożywienia intelektualnego i wszedł w okres odnowy i reform, których zwieńczeniem był Sobór Lokalny tego Kościoła w Moskwie w latach 1917–1918, gdzie dokonano odrodzenia patriarchatu i wybrano pierwszego od ponad dwustu lat patriarchę moskiewskiego i całej Rosji Tichona (Bielawina). Idee odnowy i reform Kościoła w pewnym stopniu dotarły także na jego zachodnie peryferie.

Wejście w skład państwa polskiego postawiło Kościół prawosławny i jego wiernych na tych terenach w nowej sytuacji — z Kościoła państwowego, uprzywilejowanego, a jednocześnie uzależnionego od państwa, stawał się on wyznaniem mniejszościowym, często niechętnie postrzeganym przez władze państwowe i dużą część społeczeństwa, Kościołem nierzadko dyskryminowanym, a w niektórych momentach otwarcie prześladowanym. Jednocześnie wydarzenia pierwszych dekad XX w. spowodowały intensyfikację różnorodnych procesów społecznych zachodzących wśród miejscowej ludności prawosławnej, a przede wszystkim budzenie się ukraińskiej czy białoruskiej świadomości narodowej, co pociągnęło za sobą także określone postulaty w odniesieniu do życia cerkiewnego.

Zmiana uwarunkowań geopolitycznych, różnorodność etniczna i procesy narodotwórcze zachodzące wśród wiernych, a także

potrzeba reform wewnętrznych, postawiły Kościół prawosławny w II Rzeczypospolitej przed koniecznością szukania modelu funkcjonowania uwzględniającego nowe realia, a jednocześnie zgodnego z tradycją i doświadczeniami historycznymi prawosławia. Poszukiwanie tego modelu było motorem przemian, trwających w Kościele prawosławnym przez cały okres międzywojenny. Wykryształizowały się trzy takie modele-możliwości: tradycja rosyjska — synodalno-konsystorska, będąca bezpośrednią kontynuacją dotychczasowego stanu; tradycja ukraińska (oraz białoruska), odwołująca się do lokalnych tradycji prawosławia na ziemiach białoruskich i ukraińskich oraz idei soborowości, a także koncepcja państwowa — zakładająca nadanie prawosławiu polskiego oblicza (tzw. polskie prawosławie) i nawiązująca do niektórych tradycji prawosławia w dawnej Rzeczypospolitej. Przez cały okres międzywojenny te trzy modele ścierały się ze sobą, wszystkie w pewnym stopniu były wprowadzane w życie, jednak zasadniczo Kościół nadal funkcjonował według modelu pierwszego.

Powstanie państwa polskiego stworzyło nowe warunki działania Kościoła prawosławnego, a znaczący wpływ na jego sytuację miał stosunek władz i społeczeństwa polskiego oraz polityka państwa. W II Rzeczypospolitej Kościół prawosławny postrzegano często w dość uproszczony sposób, uznając go za pozostałość zaborów i rezultat polityki rusyfikacyjnej władz rosyjskich, zapominając o tradycjach poprzednich stuleci. Ważnym elementem wpływającym na politykę państwa wobec Kościoła prawosławnego było także dążenie do integracji ziem wschodnich. Mimo ewoluowania koncepcji tej integracji generalnie szły one w kierunku asymilacji ludności niepolskiej i powiększania żywiołu polskiego oraz wzmocnienia Kościoła rzymskokatolickiego.

Władze polskie przyjęły dwa zasadnicze kierunki polityki w stosunku do Kościoła prawosławnego. Z jednej strony dążono do likwidacji prawosławia, a przynajmniej do maksymalnego ograniczenia jego stanu posiadania i wpływów (tzw. tendencja likwidacyjna), z drugiej zaś — podjęto działania w kierunku uporządkowania sytuacji i organizacji Kościoła prawosławnego, aby mógł on funkcjonować w nowych warunkach, lecz, jak

stwierdza Mirosława Papierzyńska-Turek, „o obliczu i charakterze narodowym dla państwa najwygodniejszym”. Obie te tendencje, w zasadzie rozbieżne, występowały w polityce państwa równoległe, choć z różnym natężeniem.

Kierunki polityki państwa znalazły odbicie w regulacjach prawnych dotyczących Kościoła prawosławnego. Przez długi okres nie miał on w pełni unormowanej sytuacji prawnej. Ogólne zasady funkcjonowania związków wyznaniowych formułowała konstytucja marcowa, która mimo generalnej zasady równości obywateli i wyznań, zawierała także zapisy prowadzące do niejednakowego traktowania wyznań przez uprzywilejowanie Kościoła rzymskokatolickiego. Podstawowym aktem określającym sytuację prawną Kościoła prawosławnego przez całe niemal dwudziestolecie międzywojenne był pośpiesznie przygotowany akt niższego rzędu — *Tymczasowe przepisy o stosunku Rządu do Kościoła Prawosławnego w Polsce* z 30 stycznia 1922 r. Rozporządzenie to, wydane zresztą bez porozumienia z władzami Kościoła prawosławnego, zapewniało prawosławnym swobodę odprawiania nabożeństw, zakładania parafii i monasterów (za zgodą władz państwowych), nauki religii w szkołach publicznych, także częściowo uposażenie duchownych. Nie rozwiązywało jednak wielu podstawowych problemów takich jak status prawny czy kwestie majątkowe, pozwalało zaś na daleko idącą ingerencję państwa w sprawy wewnętrzne Kościoła. Rozporządzenie to miało być próbą doraźnego i tymczasowego uregulowania niektórych aspektów funkcjonowania Kościoła prawosławnego. Wielokrotnie podkreślano, że jego moc prawna jest nikła, tym bardziej, że Konstytucja dawała gwarancję ustawowego uregulowania statusu związków wyznaniowych. Pełne uregulowanie statusu prawnego Kościoła prawosławnego przeciągało się z wielu powodów, a niebagatelną rolę odgrywał tu fakt, iż *Tymczasowe przepisy*... stwarzały sytuację wygodną dla władz państwowych. Innym ważnym czynnikiem był postulat odłożenia tej kwestii do czasu ostatecznego uregulowania sytuacji prawnej Kościoła katolickiego. Wreszcie w wielu kwestiach trudno było uzyskać konsensus między władzami państwowymi a hierarchią Kościoła prawosławnego.

Poza statusem prawnym kwestią szczególnie istotną dla funkcjonowania

Kościół prawosławny, a zależną od władz państwowych, była sprawa własności świątyń i majątków cerkiewnych. Już pierwszy akt prawny państwa polskiego dotyczący Kościoła prawosławnego, którym był *Dekret w przedmiocie przymusowego zarządu państwowego*, wydany przez Naczelnika Państwa 16 grudnia 1918 r., odbierał Kościołowi prawosławnemu prawo dysponowania całym jego dotychczasowym majątkiem na terenie byłego Królestwa Polskiego. W kolejnych latach ukazały się inne analogiczne akty, dotyczące także pozostałych terenów państwa. Szczególne znaczenie miała tu ustawa z 17 grudnia 1920 r. o przejęciu na własność niektórych gruntów, w tym także cerkiewnych. Nierzadko majątek cerkiewny, często wbrew prawu państwowemu, przejmował Kościół rzymskokatolicki, przed wszystkim tzw. dobra pounickie. Spory między władzami państwowymi, Kościołem katolickim a Kościołem prawosławnym dotyczące spraw majątkowych trwały przez cały okres międzywojenny. Kościół prawosławny utracił w tym czasie znaczną część swego majątku, a sytuacja prawna nieruchomości, którymi dysponował często była nie uregulowana.

Na podstawie szeregu aktów prawnych państwo uznało się również za uprawnione do dysponowania wszystkimi świątyniami Kościoła prawosławnego, a ich otwarcie zależne było od decyzji władz państwowych. Jednocześnie roszczenia do wielu świątyń zgłosił Kościół rzymskokatolicki argumentując, że wcześniej były to świątynie katolickie (łacińskie lub unickie) lub też zostały wybudowane na miejscu świątyń katolickich. Nie uwzględniano przy tym faktu, że były one nierzadko wznoszone na miejscu wcześniejszych świątyń prawosławnych. Zdarzało się też, że Kościół rzymskokatolicki zgłaszał swe roszczenia wobec obiektów, które nigdy nie były katolickimi (np. Monaster św. Onufrego w Jabłecznej) lub wzniesione zostały jako prawosławne (Monaster Zwiastowania Najświętszej Maryi Panny w Supraślu). Kościół rzymskokatolicki podejmował również żywiołową akcję rewindykacyjną, przejmując w jej wyniku kilkaset świątyń. Mimo częstego braku podstaw prawnych tych działań, władze państwowe praktycznie tolerowały to zjawisko. Dochodziło na tym tle do konfliktów z miejscową ludnością prawosławną, która broniła swych świątyń. W połowie

lat dwudziestych szczególnie głośnie były wydarzenia w kilku miejscowościach Chełmszczyzny: Ubrodowicach, Spasie czy Stężycy. Kościołowi rzymskokatolickiemu przekazano także słynny Monaster Zwiastowania Najświętszej Maryi Panny w Supraślu, który znalazł się we władaniu zakonu salezjanów. Kolejna fala rewindykacji rozpoczęła się w 1929 r., gdy biskupi katoliccy diecezji wschodnich wystąpili do sądów z pozwami sądowymi w sprawie świątyń uważanych za pokatolickie, co związane było z wyznaczeniem przez Sąd Najwyższy dziesięcioletniego okresu przedawnienia roszczeń. Złożono wówczas wnioski o przekazanie Kościołowi rzymskokatolickiemu 614 świątyń będących we władaniu Kościoła prawosławnego, często w miejscowościach, gdzie nie było katolików.

Państwo dążyło także, jak podkreśla M. Papierzyńska-Turek, do utrzymania pewnej liczby świątyń zamkniętych, szczególnie na Chełmszczyźnie i Podlasiu. W 1928 r. nieczynnych było na tym terenie 171 cerkwi. Celem tych działań było rozrzedzenie sieci czynnych cerkwi, co miało zapobiegać „nastrojom antypaństwowym” oraz sprzyjać przejściu prawosławnych do Kościoła katolickiego. Podejmowano również decyzje o burzeniu cerkwi uznanych za zbędne. Pierwsza fala burzenia cerkwi miała miejsce w pierwszych latach po odzyskaniu niepodległości, gdy zburzono około trzydziestu cerkwi uznanych za symbole zaborów, m.in. sobory na pl. Saskim w Warszawie, na pl. Litewskim w Lublinie. Kolejna fala burzenia nastąpiła pod koniec lat dwudziestych, na Chełmszczyźnie i Podlasiu zburzono wówczas dwadzieścia trzy cerkwie. Sprawa własności cerkwi i cmentarzy pozostawała nierozwiązaną przez cały okres międzywojenny. Ponadto władze starały się nie wyrażać zgody na budowę nowych świątyń prawosławnych.

W życiu wewnętrznym Kościoła prawosławnego kwestią podstawową była konieczność odrodzenia życia cerkiewnego i odbudowy struktur. Pod koniec pierwszej wojny światowej na terenach, które niedługo później weszły w skład państwa polskiego, Kościół prawosławny jako instytucja praktycznie nie istniał, cerkwie często były zamknięte, struktury organizacyjne Kościoła zachowały się jedynie w stanie szczątkowym. Było to skutkiem tego, że w 1915 r. duża część wiernych, zdecydowana większość duchowieństwa

i hierarchii oraz wiele instytucji Kościoła prawosławnego i duża część jego majątku ruchomego zostały ewakuowane w głąb Imperium Rosyjskiego. W latach wojny władze okupacyjne (szczególnie austriackie) utrudniały zaspokajanie potrzeb religijnych ludności prawosławnej, a niejednokrotnie też wyrażały zgodę lub tolerowały zajmowanie świątyn prawosławnych przez Kościół rzymskokatolicki, szczególnie na Chełmszczyźnie i Południowym Podlasiu. Bezpośrednio po zakończeniu działań zbrojnych na początku 1918 r. rozpoczęły się powroty ludności oraz żywiołowe odradzanie życia cerkiewnego. Jednocześnie istotne dla organizacji Kościoła prawosławnego i stanu spraw cerkiewnych na tych terenach były decyzje Soboru Lokalnego w Moskwie w 1917–1918 r., zaś w odniesieniu do ziem, które weszły w skład państwa ukraińskiego, także postanowienia Wszechukraińskiego Soboru Cerkiewnego w Kijowie w styczniu–lutym 1918 r.

Po zakończeniu wojny w dalszym ciągu następowała odbudowa struktur parafialnych, ograniczana przez działania władz polskich, które nie wszędzie wyrażały zgodę na reaktywowanie parafii. Wprowadzały one także ograniczenia w osiedlaniu się powracających duchownych prawosławnych, nie zgadzały się na otwieranie zamkniętych cerkwi. Po ustabilizowaniu się sytuacji geopolitycznej i ukształtowaniu się granic, na terenie państwa polskiego było trzech biskupów prawosławnych: arcybiskup wileński i litewski Eleuteriusz (Bogojawleński), biskup białostocki Włodzimierz (Tychonicki) oraz biskup krzemieniecki Dionizy (Waledyński). Podjęli oni próby reaktywowania struktur diecezjalnych przy swych katedrach.

Działania w kierunku uporządkowania spraw cerkiewnych i mianowania nowych biskupów diecezjalnych na terenie państwa polskiego podjął patriarcha moskiewski Tichon. Jednocześnie polskie władze państwowe również uznały się za władne do mianowania na stanowiska cerkiewne i przyznawania prawa zarządzania diecezjami. Doprowadziło to do kontrowersji i rozbieżności. Początkowo organizację struktur Kościoła prawosławnego w państwie i kierowanie diecezjami warszawską i chełmską władze polskie powierzyły biskupowi białostockiemu Włodzimierzowi. Nie wszyscy biskupi skłonni byli jednak zaakceptować nową sytuację geopolityczną i działania władz. Wkrótce doszło do konfliktu także z biskupem

Włodzimierzem, który nie zawsze liczył się ze stanowiskiem władz polskich, a na początku 1921 r. bez uzgodnienia z nimi wyświęcił w Wilnie nowego biskupa białskiego Sergiusza (Korolowa), dotychczasowego namiestnika Monasteru św. Onufrego w Jabłecznej. Biskup Sergiusz otrzymał z Patriarchatu Moskiewskiego pełnomocnictwa do zarządzania diecezją chełmską, nie został jednak uznany przez władze polskie, a na początku maja 1922 r. administracyjnie wysiedlono go poza granice Polski.

W sierpniu 1921 r. przybył do Polski arcybiskup Jerzy (Jaroszewski), którego władze polskie uznały za zwierzchnika Kościoła prawosławnego w Polsce, powierzając mu także zarząd nad diecezjami warszawską i chełmską. Wkrótce również patriarcha moskiewski Tichon mianował go metropolitą warszawskim i przyznał pewne pełnomocnictwa, nadając Kościołowi prawosławnemu w Polsce szeroką autonomię. Jednocześnie dokonano zmian w strukturze diecezjalnej: zlikwidowano diecezję chełmską włączając ją do metropolitalnej diecezji warszawsko-chełmskiej, utworzono też nową diecezję pińsko-nowogrodzką, której ordynariuszem patriarcha Tichon mianował przybyłego właśnie do Polski biskupa Pantelejmona (Roźnowskiego).

Były to działania doraźne, jednak władze państwowe miały już w tym czasie wyklarowaną koncepcję unormowania sytuacji Kościoła prawosławnego w Polsce, opierała się ona na postulacie uzyskania autokefalii. Autokefalia jest podstawową zasadą ustrojową Kościoła prawosławnego, który składa się z szeregu autokefalicznych Kościołów lokalnych, posiadających pełną niezależność wewnętrzną, zachowujących przy tym jedność wiary i tradycji oraz wspólnotę eucharystyczną. Uzyskanie autokefalii jest możliwe po spełnieniu pewnych warunków (niezależność polityczna, dojrzała struktura cerkiewna, zdolna do samodzielnego funkcjonowania, pełny episkopat, składający się z co najmniej z trzech hierarchów) i zaakceptowaniu tego aktu przez inne autokefaliczne Kościoły prawosławne, a przede wszystkim Kościół-matkę, czyli Kościół, którego częścią był wcześniej nowopowstający Kościół autokefaliczny. Początkowo władze polskie podjęły starania o uzyskanie zgody na autokefalię u patriarchy moskiewskiego Tichona, zwierzchnika Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego, którego częścią od 1686 r. pozostawał Kościół prawosławny w Polsce.

Patriarcha Tichon zajął w tej kwestii stanowisko negatywne, dążąc do pozostawienia prawosławnych w Polsce w swej jurysdykcji. Wkrótce jednak — wiosną 1922 r. — doszło do aresztowania patriarchy Tichona przez władze radzieckie i pozbawienia Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego kanonicznej władzy (kierownictwo Kościoła przejęli popierani przez władze radzieckie przedstawiciele tzw. Żywej Cerkwi).

W takiej sytuacji Sobór Biskupów prawosławnych w Polsce w czerwcu 1922 r. postanowił nie uznawać powstałego w Moskwie niekanonicznego zarządu cerkiewnego i „wszystkie sprawy dotyczące Kościoła prawosławnego w Polsce załatwiać na miejscu.” Jednocześnie, na sugestię władz państwowych, podjęto uchwałę, że sobór „nic nie ma przeciwko autokefalii Kościoła prawosławnego w Polsce”. Powołano też stały organ zarządzający Kościołem — Synod Biskupów, w skład którego weszli: metropolita Jerzy, biskup Dionizy i wyświęcony wiosną 1922 r. biskup lubelski Aleksander (Inoziemcew), a później także nowo wyświęcony biskup łucki Aleksy (Gromadzki). Pozostali hierarchowie (biskupi Eleuteriusz, Włodzimierz, Pantelejmon) wystąpili przeciw autokefalii i nie widzieli możliwości porozumienia z władzami polskimi w nowych warunkach geopolitycznych. Wkrótce zostali usunięci ze stanowisk oraz internowani lub wysiedleni poza granice kraju. Sprawa autokefalii podzieliła społeczność prawosławną w Polsce. Część duchowieństwa i wiernych, szczególnie utożsamiających się z rosyjskością, przeciwna była oderwaniu od Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego. Naciski władz na hierarchów wywołały protesty także środowisk przeciwnych orientacji rosyjskiej, które działania władz traktowały jako nieuprawnione ingerowanie w wewnętrzne sprawy Kościoła prawosławnego. W atmosferze nabrzmiałego konfliktu między zwolennikami i przeciwnikami autokefalii doszło do tragedii, gdy 8 lutego 1923 r. zasuspendowany archimandryta Smaragd (Łatyszenko) zastrzelił metropolitę Jerzego. Po jego tragicznej śmierci zwierzchnikiem Kościoła prawosławnego w Polsce i ordynariuszem diecezji warszawsko-chełmskiej 27 lutego 1923 r. został metropolita Dionizy (Waledyński). Nieco wcześniej wyświęcono z tytułem „lubelskiego” nowego biskupa Antoniego (Marcenko), który został wikariuszem diecezji warszawsko-chełmskiej, wkrótce

przybył do Polski (z ZSRR) kolejny hierarcha — arcybiskup Teodozjusz (Fiodosjew).

Po powrocie do władzy w lipcu 1923 r. patriarcha Tichon nadal nie wyrażał zgody na autokefalię. W takiej sytuacji o nadanie autokefalii dla Kościoła prawosławnego w Polsce zwrócono się do ekumenicznego patriarchy Konstantynopola, będącego *primus inter pares* wśród zwierzchników Kościołów prawosławnych. W wyniku zabiegów polskiej dyplomacji 11 listopada 1924 r. Synod Patriarszy w Konstantynopolu podjął uchwałę o udzieleniu błogosławieństwa na autokefalię Kościoła prawosławnego w Polsce. Dwa dni później patriarcha konstantynopolitański Grzegorz VII wydał odpowiedni *thomos*, czyli uroczysty dokument potwierdzający tę decyzję. Stwierdzano w nim, że Kościół prawosławny w Polsce spełnia obiektywne dane do samodzielnego — autokefalicznego bytu. Zaznaczono, że prawo patriarchatu Konstantynopola do nadania autokefalii wynika z obowiązku przyjscia z pomocą Kościołowi będącemu w potrzebie oraz ze złamania przez Rosyjski Kościół Prawosławny kanonów w momencie włączenia w jego jurysdykcję metropolii kijowskiej w 1686 r. Uroczystość ogłoszenia autokefalii odbyła się niemal rok później — 17 września 1925 r. w soborze św. Marii Magdaleny w Warszawie. W kolejnych latach autokefalia Kościoła prawosławnego w Polsce została uznana przez inne autokefaliczne Kościoły prawosławne na świecie, nie zaakceptował jej jednak Rosyjski Kościół Prawosławny. Mimo to Kościół prawosławny w Polsce stał się faktycznie Kościołem autokefalicznym, co stabilizowało jego status zewnętrzny.

Wewnętrzna struktura organizacyjna Kościoła prawosławnego w Polsce ukształtowała się w pierwszej połowie lat dwudziestych i w ogólnym kształcie przetrwała do końca okresu międzywojennego. Kościół stanowił metropolię, na czele której stał metropolita warszawski, wołyński i całej Polski Dionizy, będący jednocześnie hieroarchimandrytą Ławry Poczajowskiej. Najwyższą władzą Kościoła był Sobór Biskupów, którego członkami byli wszyscy prawosławni biskupi w kraju. Metropolia dzieliła się na pięć diecezji, których ordynariuszami w 1923 r. byli:

- warszawsko-chełmska, ordynariusz — metropolita Dionizy (Waledyński);
- wołyńska, ordynariusz — metropolita Dionizy (Waledyński);
- pińsko-poleska, ordynariusz — biskup Aleksander (Inoziemcew);
- grodzieńsko-nowogródzka, ordynariusz — biskup Aleksy (Gromadzki);
- wileńsko-lidzka, ordynariusz — arcybiskup Teodozjusz (Fieodosjew).

W każdej diecezji działał konsystorz diecezjalny, kierujący jej życiem. Diecezje podzielone były na ponad 120 dekanatów, liczących ok. 1300 parafii i filii etatowych (jedyna wspólnota prawosławna w kraju nie podporządkowująca się jurysdykcji Kościoła prawosławnego w Polsce istniała do 1938 r. w Wilnie, była to tzw. gmina patriarsza, uznająca zwierzchnictwo patriarchy moskiewskiego). Utworzenie parafii uzależnione było od zgody władz państwowych, które starały się ograniczać ich liczbę. W rezultacie ilość parafii nie odpowiadała rzeczywistym potrzebom i aby temu zaradzić tworzono filie nieetatowe, nie uznawane przez państwo. Działali również duchowni-misjonarze, sprawujący opiekę duszpasterską nad wiernymi tam, gdzie nie mogły powstać parafie. Największą i najprężniejszą była diecezja wołyńska, licząca ponad pięćset parafii i filii oraz ponad milion wiernych. Istniało również prawosławne duszpasterstwo wojskowe, liczące kilkunastu duchownych, na czele którego stał w latach 1919–1936 ks. Bazyli Martysz, potem zaś ks. Szymon Fedorońko.

Niezwykle ważną rolę w życiu Kościoła prawosławnego w II Rzeczypospolitej odgrywały ośrodki monastyczne. Część z nich po wojnie administracyjnie zlikwidowano, jednak nadal istniało szesnaście monasterów prawosławnych: pięć żeńskich i jedenaście męskich oraz kilka filii (skitów). Najwięcej monasterów, bo aż dziewięć było na Wołyniu. Tam też znajdował się najważniejszy ośrodek monastyczny metropolii — Ławra pw. Zaśnięcia Bogarodzicy w Poczajowie, będąca w bezpośredniej jurysdykcji metropolity i licząca kilkadziesiąt mnichów. Znaczącą rolę odgrywały także monasterzy Zaśnięcia Bogarodzicy w Żyrowicach, Podwyższenia Krzyża św. w Dubnie, Świętego Ducha w Wilnie, Świętej Trójcy

w Dermaniu, św. Onufrego w Jabłecznej. Były one ważnymi ośrodkami pielgrzymkowymi, wierni przybywali tam oddać cześć chronionym w nich relikwiom świętych, cudotwórczym ikonom. Właśnie w monasterach odbywały się uroczystości cerkiewne, które gromadziły najliczniejsze rzesze pielgrzymów, np. w Ławrze Poczajowskiej święta św. Hioba Poczajowskiego oraz Zaśnięcia Bogarodzicy. Monastery tradycyjnie też traktowane były przez wiernych jako ostoje ortodoksji i twierdze prawosławia.

Kościół prawosławny posiadał również instytucje naukowo-dydaktyczne. Najważniejszą z nich i jedyną wyższą szkołą teologiczną było powstałe w 1925 r., przy wydatnej pomocy władz państwowych, Studium Teologii Prawosławnej na Uniwersytecie Warszawskim. Kierownikiem Studium był zwierzchnik Kościoła metropolita Dionizy, wybitny specjalista z zakresu archeologii chrześcijańskiej. Studium skupiło szereg wybitnych prawosławnych uczonych, wśród których byli Rosjanie: metropolita Dionizy, Mikołaj Arseniew, Grecy: biskup Aleksander (Zatos) i archimandryta Hilarion (Basdekas), Gruzin — archimandryta Grzegorz (Peradze). Jednak najliczniejszą grupę stanowili uczeni ukraińscy z Ukrainy Naddnieprzańskiej, m.in. Aleksander Łotocki, Bazyli Bidnow, Jan Ohijenko. W latach trzydziestych Studium miało już wykształcone własne kadry naukowe, wśród absolwentów można wymienić m.in. Aleksandra Łapińskiego, Serafina Kiryłowicza, Jana Korowickiego. Do 1939 r. Studium ukończyło z tytułem magistra teologii 249 osób, co znacznie wzmocniło intelektualnie kadry duchowieństwa prawosławnego. Prowadzono tam też prace badawcze oraz wydawano czasopismo teologiczne „Elpis” i wiele prac naukowych. Przy Studium od 1933 r. działało także Bractwo Teologów Prawosławnych w Polsce oraz studenckie Koło Naukowe Teologów (od 1925 r.). Kościół prawosławny posiadał również dwa seminaria duchowne: w Krzemieńcu na Wołyniu (będące kontynuacją Chełmskiego Seminarium Duchownego) oraz w Wilnie, a także w Dermaniu na Wołyniu średnie szkoły duchowne — męską i żeńską, pod koniec lat dwudziestych zostały one jednak zlikwidowane przez polskie władze oświatowe. W latach trzydziestych ważną rolę odegrała działająca w monasterze w Jabłecznej szkoła psalmistów (dyrygentów chórów cerkiewnych).

Kościół prawosławny w II Rzeczypospolitej miał również znaczący dorobek w działalności wydawniczej, właśnie wydawnictwa odgrywały ważną rolę w pracy duszpasterskiej. Od 1923 r. przy metropolii w Warszawie działała Drukarnia Synodalna, w której ukazywały się setki różnorodnych wydawnictw: od popularnych broszurek i ulotek poprzez modlitewniki, księgi liturgiczne, podręczniki do nauki religii po prace naukowe. Były one wydawane w kilku językach: rosyjskim, polskim, ukraińskim, białoruskim, cerkiewno-słowiańskim. Ukazywały się również liczne periodyki prawosławne, ogółem w okresie międzywojennym ukazywało się prawie czterdzieści tytułów. Oficjalnymi organami Kościoła były „Wiestnik Prawosławnoy Mitropolii w Polsce” (1923–1928) oraz „Wiadomości Metropolii Prawosławnej w Polsce” (1938–1939). Z innych czasopism warto wymienić rosyjskojęzyczny tygodnik „Woskriesnoje Cztenije” (1924–1939), ukraińskojęzyczne periodyki „Duchowna Besida”, „Duchownyj Sijacz”, białoruskojęzyczny „Prawosławnaja Biełarus”, czy polskojęzyczny „Dwutygodnik Prawosławny”.

W Kościele prawosławnym w Polsce zachowywano tradycje liturgiczne ukształtowane w poprzednich stuleciach, a więc odwołujące się do tradycji rosyjsko-synodalnej. Jednocześnie jednak następował rozwój życia liturgicznego, które wzbogacano o zapomniane i często zakazane wcześniej elementy tradycji kijowskiej, co było wyrazem kultuwowania lokalnych ukraińskich czy białoruskich zwyczajów. Rozwijał się kult miejscowych świętych, w szczególności: męczenników wileńskich św. Antoniego, Jana i Eustachego, św. Hioba Poczajowskiego, św. Gabriela Zabłudowskiego, św. Stefana Wołyńskiego, św. Atanazego Brzeskiego. Pisano nowe lub modyfikowano wcześniejsze teksty liturgiczne, w tym okresie powstały akatysty do Matki Boskiej przed Jej Ikoną Chełmską oraz przed Jej Ikoną Żyrowicką, a także do św. Atanazego Brzeskiego, których autorem był wybitny hymnograf ks. Konstanty Znosko. Jednocześnie do tradycji liturgicznej wprowadzano nowe elementy, odpowiadające aktualnej sytuacji, np. modlitwy za prześladowany Kościół prawosławny w ZSRR.

Zasadniczo Kościół koncentrował swój wysiłek duszpasterski na zapewnieniu opieki duchowej i sakramentalnej dla wyznawców

Kościoła prawosławnego, jednak podejmował również działania na rzecz poszerzenia oddziaływania prawosławia. Odbywał się proces powrotu prawosławia na tereny, z których zostało usunięte kilka stuleci wcześniej — do Galicji Wschodniej oraz na Łemkowszczyznę, gdzie już przed pierwszą wojną światową wśród części ludności greckokatolickiej występowały tendencje w kierunku powrotu do wiary ojców. W okresie międzywojennym parafie prawosławne powstały w galicyjskich powiatach sokalskim, turskim i kałuskim. Jednak największy zasięg ruch ten przybrał na Łemkowszczyźnie, gdzie zapoczątkowany został w 1926 r. we wsi Tylawa niedaleko Dukli. Do końca okresu międzywojennego na prawosławie przeszło tu ponad dwadzieścia tysięcy osób, powstało też kilkadziesiąt prawosławnych placówek duszpasterskich. Innym przejawem powiększania stanu posiadania Kościoła prawosławnego było przyłączenie w 1926 r. grupy duchownych i wiernych z Polskiego Kościoła Narodowego, na czele z ks. Andrzejem Huszną z Dąbrowy Górniczej. Przyjmowali oni dogmaty Kościoła prawosławnego, zachowując obrządek zachodni i polski język nabożeństw. Struktura ta używała nazwy Polski Narodowy Kościół Prawosławny. Po śmierci inicjatora, ks. A. Huszny, parafie tego Kościoła uległy likwidacji, ostatnia istniała w Warszawie do 1949 r.

Niezwykłe złożoną w życiu Kościoła prawosławnego w II Rzeczypospolitej była kwestia narodowa. Ukraińskie i białoruskie środowiska narodowe wysuwały postulaty nadania Kościołowi oblicza narodowego, odpowiadającego jego składowi etnicznemu. Chodziło tu o odrodzenie dawnych tradycji cerkiewnych zarzuconych w okresie rosyjskim, wprowadzanie języków narodowych, zwiększenie udziału świeckich w życiu Kościoła w duchu soborowości. Na tym tle dochodziło do konfliktów, gdyż duża część hierarchii i duchowieństwa, przeważnie orientacji rosyjskiej, przeciwstawiała się wprowadzaniu elementów białoruskich i ukraińskich do życia Kościoła. Tym niemniej część postulatów była realizowana przez władze Kościoła. 3 września 1924 r. Synod Biskupów podjął uchwałę o dopuszczeniu języków ukraińskiego, białoruskiego, polskiego i czeskiego do nabożeństw oraz wygłaszania kazań i nauczania religii w językach ojczystych wiernych. Poczyniono

również kroki w kierunku tłumaczenia na języki ukraiński i białoruski ksiąg liturgicznych, a także podjęto wydawanie prasy i innych wydawnictw cerkiewnych w tych językach.

Dążenia narodowe bardziej przejawiały się wśród prawosławnych Ukraińców, w szczególności na Wołyniu. Domagano się wprowadzenia języka ukraińskiego jako liturgicznego do nabożeństw, mianowania biskupów-Ukraińców, reform wewnętrznych Kościoła. Głównymi ośrodkami ruchu ukraińskiego w Kościele prawosławnym były Łuck, Włodzimierz Wołyński, Krzemieniec, Brześć. Ważnym przejawem tego ruchu był Ukraiński Prawosławny Zjazd Cerkiewny w Łucku w 1927 r., który odbył się bez zgody władz cerkiewnych. Część postulatów ukraińskich została zrealizowana m.in. przez wyświęcenie na biskupa Ukraińca archimandryty Polikarpa (Sikorskiego) oraz mianowanie ordynariuszem diecezji wołyńskiej arcybiskupa Aleksego (Gromadzkiego), rodem z podlaskiego Dokudowa, czy też wprowadzenie w niektórych parafiach języka ukraińskiego jako liturgicznego. Mniej rozwinięty był ruch narodowy w środowiskach białoruskich. Jednak tam również domagano się białoruskiej hierarchii cerkiewnej i duchowieństwa, czy też wprowadzenia języka białoruskiego do życia cerkiewnego oraz do wileńskiego seminarium duchownego. W 1930 r. powstał Białoruski Komitet Prawosławny koordynujący działania w tym kierunku. Głównym ośrodkiem ruchu białoruskiego było Wilno. Znaczącą rolę w obronie interesów Kościoła prawosławnego odgrywali parlamentarzyści ukraińscy i białoruscy, którzy niejednokrotnie występowali w Sejmie i Senacie w kwestiach związanych z sprawami prawosławia.

Ważnym krokiem w kierunku odrodzenia i reformy Kościoła prawosławnego w Polsce były starania o zwołanie Soboru Lokalnego, który zgodnie z tradycją prawosławia był władny podejmować najistotniejsze decyzje dotyczące kluczowych kwestii w życiu cerkiewnym. Taka inicjatywa pojawiła się już na początku lat dwudziestych. Jednak władze państwowe niezbyt chętnie odnosiły się do idei zwołania soboru obawiając się, że nie będą miały możliwości wpływania na jego decyzje. Mimo to Synod Biskupów w 1929 r. podjął decyzję o zwołaniu Soboru Lokalnego i na początku 1930 r. rozpoczęto wybory delegatów, chociaż przeciwdziałała

temu administracja państwowa (zdarzało się nawet wkraczanie policji do cerkwi w czasie wyborów). Jednak 30 maja 1930 r. prezydent RP wydał orędzie zezwalające na Sobór. Na przełomie czerwca i lipca 1930 r. odbyło się zebranie przedsoborowe, którego zadaniem było przygotowanie Soboru. Przewodniczył mu metropolita Dionizy, zaś zastępcami zostali wybrani prof. Jan Ohijenko oraz ks. Włodzimierz Józwiuk. W sześciu komisjach opracowano szereg materiałów dotyczących stanu Kościoła i koniecznych reform. Przygotowania przedsoborowe były impulsem do dyskusji i aktywizacji wiernych. Jednak czynniki rządowe nadal niechętnie były soborowi. Kolejna tura zebrania przedsoborowego przeprowadzona została dopiero w 1935 r., a sam Sobór ostatecznie nie odbył się, gdyż władze państwowe nie zgodziły się na jego przeprowadzenie.

Jednym z elementów polityki państwa wobec Kościoła prawosławnego były działania na rzecz jego polonizacji i wykorzystania go do asymilacji ludności ukraińskiej i białoruskiej. Władze państwowe uznały, że Kościół prawosławny w Polsce powinien stać się polskim nie tylko w sensie państwowym, ale także narodowym. Już od początku lat dwudziestych dążono do jak najszerszego wprowadzania języka polskiego do cerkwi, popularyzacji w życiu cerkiewnym polskich tradycji narodowych i często takie właśnie działania uznawano za kryterium lojalności wobec państwa. Wiele uwagi poświęcano też wychowaniu w polskim duchu narodowym kadr Kościoła. Polityka polonizacji życia cerkiewnego szczególnie konsekwentnie i najszerszej realizowana była na gruncie prawosławnego ordynariatu wojskowego.

Innym działaniem mającym na celu zniwelowanie odrębności kulturowej ludności prawosławnej było presja władz na wprowadzenie w Kościele prawosławnym w Polsce kalendarza gregoriańskiego w miejsce tradycyjnie obowiązującego w Kościele prawosławnym kalendarza juliańskiego (tzw. starego stylu). Praktyka innych Kościołów prawosławnych pokazywała, że wprowadzenie nowego stylu, a właściwie Nowego Kalendarza Wschodniego (opracowanego przez uczonych prawosławnych i nieco dokładniejszego od kalendarza gregoriańskiego), było możliwym. W Polsce dokonało się to jednak w warunkach presji ze strony państwa. Decyzję o wprowadzeniu

nowego stylu Sobór Biskupów Kościoła prawosławnego w Polsce podjął 12 kwietnia 1924 r., wkrótce rozporządzenie o wprowadzeniu nowego stylu wydał minister wyznań religijnych i oświecenia publicznego. Władze administracyjne i policja kontrolowały, czy duchowni podporządkowują się tej decyzji, a wiernym uniemożliwiano świętowanie świąt według starego stylu. Obligatoryjne wprowadzenie nowego stylu spotkało się ze sprzeciwem znacznej części wiernych i duchowieństwa, odbierających to jako zamach na odrębność Kościoła prawosławnego oraz przejaw dążenia do jego latynizacji i polonizacji. Na skutek protestów po kilku miesiącach Sobór Biskupów podjął uchwałę, że wprowadzenie nowego stylu nie jest obligatoryjne, a władze państwowe musiały się z tym pogodzić. Ostatecznie zdecydowana większość parafii pozostała przy starym stylu, zaś nowy przyjęły jedynie nieliczne parafie miejskie.

Szeroko zakrojoną akcją na rzecz polonizacji Kościoła prawosławnego podjęto w drugiej połowie lat trzydziestych, co wiązało się z ewoluowaniem koncepcji polityki narodowościowej państwa w kierunku asymilacji narodowej. Polonizację życia religijnego (w tym także prawosławnego) traktowano jako ważny element całego programu asymilacji narodowej mniejszości słowiańskich. Władze państwowe starały się wszechstronnie nadawać Kościołowi charakter polski poprzez wprowadzanie języka polskiego oraz organizowanie ruchu „prawosławnych Polaków”. Wywierano presję na duchownych w kierunku wykorzystywania języka polskiego jako liturgicznego oraz języka kazań i kontaktów z wiernymi. Głównymi ośrodkami tworzonego z inspiracji władz ruchu „prawosławnych Polaków” stały się Białystok oraz Grodno, gdzie działał Prawosławny Instytut Naukowo-Wydawniczy oraz Dom Polaków Prawosławnych im. St. Batorego. Zwolennikami tego ruchu byli wyświęceni w 1938 r. biskupi Tymoteusz (Szretter) i Mateusz (Siemaszko). Ważną rolę w działaniach polonizacyjnych odgrywało też duszpasterstwo wojskowe. Przymusowe wprowadzanie języka polskiego do życia cerkiewnego i działania polonizacyjne wywoływały protesty ludności, również większość hierarchii i duchowieństwa starała się przeciwdziałać przymusowej polonizacji życia cerkiewnego.

Aktywną akcją wobec Kościoła prawosławnego prowadził

także Kościół katolicki. Poza przejęciem części świątyń i majątku starał się on pozyskać wiernych wśród ludności prawosławnej. Takie działania ułatwiał fakt, że Kościołowi katolickiemu aktywnego poparcia udzielały władze państwowe. Akcja „misyjna” była prowadzona przez cały okres międzywojenny, jednak w różny sposób i z różnym natężeniem. Należy tu wskazać jej dwa główne kierunki — poprzez katolickie obrządki wschodnie, czyli akcja unijna, oraz poprzez ekspansję obrządku łacińskiego.

Akcja unijna podejmowana była wobec prawosławnych przez różne ośrodki katolickie. Już w latach I wojny światowej, a także i później, grecko-katolicki metropolita lwowski Andrzej Szeptycki podejmował próby rozwinięcia akcji unijnej na terenach b. imperium rosyjskiego, co zakończyło się niepowodzeniem, gdyż przeciwstawiły się temu władze państwowe oraz hierarchia łacińska. Odmienne założenia miała tzw. akcja neounijna, podjęta z inicjatywy hierarchów rzymskokatolickich. W celu pozyskania dla katolicyzmu prawosławnych powołany został nowy katolicki obrządek — zwany wschodniosłowiańskim lub bizantyńskosłowiańskim. Charakteryzował się on zachowaniem obrzędowości prawosławnej i innych form zewnętrznych charakterystycznych dla prawosławia rosyjskiego, jurysdykcyjnie zaś był podporządkowany lokalnym biskupom rzymskokatolickim.

Akcja neounijna rozpoczęła się w 1923 r. na Podlasiu, jednak prowadzona była we wszystkich regionach zamieszkałych przez ludność prawosławną, przede wszystkim na terenie Wołynia, Podlasia i Polesia. Przeważnie zaogniała ona sytuację wyznaniową, pogłębiając istniejące konflikty. Duchowni neounicy używali różnych metod dla pozyskania wiernych. Wsparcia tej akcji, mimo znaczących kontrowersji i dyskusji czy jest ona zgodna z polską racją stanu, udzielała przeważnie administracja państwowa. Zdarzały się przypadki, że cerkwie, których władze nie chciały przekazać prawosławnym, oddawano dla nowego obrządku, co potęgowało poczucie krzywdy u ludności prawosławnej. Szczególnie głośnymi pod koniec lat dwudziestych były wydarzenia w Kostomłotach na Podlasiu i w Żabczu na Wołyniu, gdzie miejscowe świątynie przekazano tworzonemu placówkom neounickim, mimo że większość mieszkańców pozostała wierna prawosławiu. Doszło tam do brutalnych interwencji policji,

gdy prawosławni występowali w obronie swych cerkwi. Akcja neounijna nie przyniosła jednak bardziej znaczących rezultatów. Według danych katolickich przez cały okres międzywojenny pozyskano zaledwie kilkanaście tysięcy wiernych.

Poza akcją neounijną Kościół katolicki starał się pozyskać wiernych bezpośrednio do obrządku łacińskiego i działania w tym kierunku były prowadzone przez cały okres międzywojnia. Sprzyjały im władze państwowe, które traktowały Kościół rzymskokatolicki jako najlepszą drogę do integracji społeczeństwa poprzez polonizację ludności niepolskiej. Najszerzej zakrojoną akcją w tym kierunku przeprowadziły w latach 1937–1939 administracja państwowa i wojsko przy wsparciu polskich organizacji społecznych. Była to tzw. akcja rewindykacyjno-polonizacyjna, która objęła Wołyń i Chełmszczyznę. Rozpoczęła się pod koniec 1937 r. na Wołyniu, gdzie wojsko i administracja za pomocą szantażu, zastraszania, nacisku administracyjnego i materialnego zmuszało prawosławnych do konwersji na rzymski katolicyzm. Starano się, aby konwersje miały charakter masowy. Symbolem tych wydarzeń stała się wołyńska wieś Hryńki. Ogółem na katolicyzm przeszło wówczas na Wołyniu kilka tysięcy prawosławnych (większość wkrótce powróciła do prawosławia).

Analogiczną akcją przeprowadzono w latach 1938–1939 na Chełmszczyźnie, tutaj jednak na znacznie większą skalę. Rozpoczęła się ona wiosną 1938 r., gdy zamknięto kilkanaście cerkwi i rozpoczęto usuwanie duchownych prawosławnych, a także przeprowadzono akcję zastraszania ludności prawosławnej i wywierania na nią presji w celu konwersji na katolicyzm. Jednak najbardziej dramatycznym momentem był okres od połowy maja do połowy lipca 1938 r., gdy zburzono tutaj pod osłoną wojska i policji 127 świątyń prawosławnych, uznanych przez administrację państwową za zbędne. Wierni i hierarchia cerkiewna występowała w obronie świątyń wobec najwyższych władz państwowych. Na forum sejmu sprawę tą podnosili posłowie ukraińscy. W niektórych miejscowościach doszło do czynnych wystąpień prawosławnych w obronie cerkwi, interweniowała tam policja. W związku z tragicznymi wydarzeniami na Chełmszczyźnie Sobór Biskupów Kościoła prawosławnego

w Polsce wyznaczył trzydniowy post w dniach 1–3 sierpnia 1938 r. i wydał orędzie do wiernych, skonfiskowane przez władze. Burzenie cerkwi spotkało się z protestami opinii publicznej w kraju i za granicą. Wydarzenia te negatywnie wpłynęły na obraz Polski w świecie. Drugim etapem akcji na Chełmszczyźnie było zintensyfikowanie działań na rzecz wprowadzenia do cerkwi języka polskiego, duchownych nie podporządkowujących się temu represjonowano. Kontynuowano jednocześnie akcję konwersji na katolicyzm, jej apogeum przypadło tutaj na początek 1939 r. (ogółem zmuszono wówczas do konwersji kilkanaście tysięcy prawosławnych). Wydarzenia lat 1938–1939 na Chełmszczyźnie miały miejsce w 950. rocznicę przyjęcia chrztu przez Ruś Kijowską i były najtragiczniejszymi stronicami w dziejach Kościoła prawosławnego w II Rzeczypospolitej.

Paradoksalnie, niedługo po akcji burzenia cerkwi na Chełmszczyźnie i Podlasiu swój finał znalazła sprawa statusu prawnego Kościoła prawosławnego w Polsce. Stało się to możliwe dopiero po pełnym uregulowaniu stosunków państwa z Kościołem katolickim. Na kilka miesięcy przed wybuchem wojny wydany został *Dekret Prezydenta Rzeczypospolitej z dnia 18 listopada 1938 r. o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego*. Dekret ten wraz z wydanym wkrótce potem rozporządzeniem Rady Ministrów o uznaniu statutu wewnętrznego Kościoła stały się podstawowymi aktami regulującymi sytuację prawną Kościoła prawosławnego w Polsce. Poza pewnymi zmianami potwierdzały one dotychczasowy status Kościoła, przede wszystkim jego ustrój autokefaliczny. Zapewniał też stałe dotacje państwowe dla duchowieństwa, zaś na czele prawosławnego ordynariatu wojskowego miał stać biskup wojskowy. Jednocześnie dekret gwarantował władzom państwowym szerokie możliwości ingerowania w życie cerkiewne oraz polonizacji Kościoła. Znalazło to m.in. wyraz w jego nazwie: Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny (PAKP). Także językiem urzędowym stał się wyłącznie język polski i w tym języku mogła być wydawana prasa cerkiewna. W rezultacie zlikwidowano ukraińsko- i rosyjskojęzyczne czasopisma cerkiewne, a jedynym organem Kościoła stały się wówczas polskojęzyczne „Wiadomości Metropolii

Prawosławnej w Polsce”. Wkrótce rozstrzygnięte zostały także sprawy majątkowe Kościoła prawosławnego w Polsce na mocy ustawy z 23 czerwca 1939 r. o uregulowaniu stanu prawnego majątków Kościoła prawosławnego. Zalegalizowała ona faktycznie przejęcie części majątku Kościoła prawosławnego przez państwo i Kościół katolicki, potwierdzała natomiast prawo własności prawosławnych do obiektów będących w ich niekwestionowanym władaniu w dniu 19 listopada 1938 r. Praktycznie akty prawne regulujące status Kościoła prawosławnego tylko częściowo zostały wprowadzone w życie, gdyż wkrótce wybuchła wojna.

II wojna światowa (1939–1945)

Wybuch drugiej wojny światowej znacząco wpłynął na losy Kościoła prawosławnego na ziemiach II Rzeczypospolitej. Już w pierwszych dniach wojny metropolita Dionizy wydał posłanie do wiernych wzywające do obrony kraju przed agresją. Wkrótce na emigrację udało się dwóch hierarchów prawosławnych. Biskup grodzieńsko-nowogródzki Sawa (Sowietow) w obliczu zbliżania się Armii Czerwonej udał się przez Litwę, Niemcy do Rumunii, a następnie do USA i Wielkiej Brytanii. W listopadzie 1943 r. decyzją polskiego rządu na emigracji został prawosławnym biskupem wojskowym ze stopniem generała brygady i sprawował opiekę duszpasterską nad prawosławnymi żołnierzami Polskich Sił Zbrojnych na Zachodzie. Z kolei biskup braclawski Mateusz (Siemaszko) udał się na Łotwę, a następnie do Francji i Anglii, gdzie współpracował z polskim rządem emigracyjnym (był m.in. zastępcą prawosławnego biskupa wojskowego).

Zmiany granic państwowych, które nastąpiły jesienią 1939 r. zburzyły dotychczasową strukturę Kościoła prawosławnego na terenach wchodzących do wybuchu wojny w skład państwa polskiego, przyniosły też zmianę przynależności jurysdykcyjnej poszczególnych jego części. Po 17 września 1939 r. większość terenów II Rzeczypospolitej zamieszkałych przez ludność prawosławną weszła w skład ZSRR. Znalazły się tam największe diecezje:

wołyńska, grodzieńsko-nowogródzka i pińsko-poleska, częściowo wileńsko-lidzka (druga jej część z Wilnem weszła w skład Litwy, która w 1940 r. także została włączona do ZSRR). Zaczęły tu obowiązywać radzieckie przepisy dotyczące religii. Zamykano cerkwie, stosowano represje wobec duchownych (aresztowano m.in. arcybiskupa Aleksego i biskupa Polikarpa), usunięto naukę religii ze szkół, zamknięto seminarium duchowne w Krzemieńcu, konfiskowano majątki cerkiewne, rozwinięto propagandę antyreligijną. Wkrótce miejscowe struktury cerkiewne włączone zostały w skład Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego (Patriarchatu Moskiewskiego), który znajdował się w krytycznej sytuacji po prześladowaniach lat dwudziestych i trzydziestych. W całym Związku Radzieckim katedry biskupie zajmowało wówczas zaledwie czterech hierarchów prawosławnych, istniało jedynie sto parafii i nie było żadnego czynnego monasteru, na czele prześladowanego Kościoła stał *locum tenens* patriarchy moskiewskiego metropolita Sergiusz (Starogorodski). Władzom radzieckim zależało na integracji nowoprzyłączonych ziem także na płaszczyźnie kościelnej, dlatego sprzyjały podjęciu przez Patriarchat Moskiewski działań na rzecz przejścia jurysdykcji nad Kościołem prawosławnym na tym terenie. Już jesienią 1939 r. na Wołyń udał się arcybiskup Sergiusz (Woskresieński), który rozpoczął akcję podporządkowywania tych terenów jurysdykcji patriarchatu. Latem 1940 r. egzarchą patriarchy moskiewskiego na Zachodnią Ukrainę i Białoruś został ostatecznie arcybiskup Mikołaj (Jaruszewicz) z tytułem arcybiskupa (potem metropolity) wołyńskiego i łuckiego. Po śmierci metropolity Eleuteriusza (Bogojawleńskiego), który w 1939 r. ponownie objął katedrę wileńską, w marcu 1941 r. nowym metropolitą wileńskim mianowano arcybiskupa Sergiusza (Woskresieńskiego). Wyświęcono też trzech nowych biskupów oraz dokonano reorganizacji struktury diecezjalnej. Nie wszyscy biskupi zgodzili się jednak na przyjęcie zwierzchnictwa Patriarchatu Moskiewskiego, nie uczynili tego biskup Polikarp (Sikorski) i arcybiskup Aleksander (Inoziemcew). Część duchowieństwa opuściła te tereny obawiając się prześladowań ze strony władz radzieckich. Wydarzenia te miały duże znaczenie dla Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego, gdyż parafie na terenach przyłączonych

w 1939 r. stanowiły ponad 95% wszystkich parafii prawosławnych na terenie ZSRR.

Odmienne sytuacja wyglądała na terenach, które znalazły się pod okupacją niemiecką. Władze okupacyjne dążyły do podporządkowania sobie wszystkich związków wyznaniowych, chociaż wobec prawosławia prowadziły mniej restrykcyjną politykę niż wobec innych wyznań. Kilka parafii na ziemiach wcielonych bezpośrednio do Rzeszy zostało podporządkowanych arcybiskupowi berlińskiemu i niemieckiemu Serafinowi (Lade), znajdującemu się w jurysdykcji Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego Za Granicą (z ośrodkiem w Karłowcach w Jugosławii). Natomiast większość parafii diecezji warszawsko-chełmskiej znalazła się w składzie Generalnego Gubernatorstwa ze stolicą w Krakowie. Zdecydowaną większość wiernych na tym terenie stanowili Ukraińcy. Największym skupiskiem prawosławnych w Generalnym Gubernatorstwie była Chełmszczyzna i Południowe Podlasie, gdzie już jesienią 1939 r. nastąpiło żywiołowe odradzanie życia cerkiewnego. Zaczęto otwierać cerkwie, na których przekazanie prawosławnym nie zgadzały się wcześniej władze polskie, tworzone nowe parafie. Na początku listopada powstała w Chełmie Tymczasowa Rada Cerkiewna Chełmszczyzny i Podlasia, na czele z ks. protoprezbiterem Janem Lewczukiem, którego metropolita Dionizy mianował administratorem parafii prawosławnych na Chełmszczyźnie i Podlasiu. Ukraińska społeczność prawosławna domagała się zwrotu świątyń, ukrainizacji życia cerkiewnego, reaktywowania diecezji chełmskiej. Także w Warszawie jesienią 1939 r. powstała Ukraińska Rada Cerkiewna, skupiająca ukraińskich działaczy prawosławnych, na której czele stanął prof. J. Ohijenko.

Metropolita Dionizy kierował Kościołem do listopada 1939 r., kiedy to został zmuszony do przekazania rządów arcybiskupowi Serafinowi (Lade) i osadzony w areszcie domowym w Otwocku, zaś biskup lubelski Tymoteusz (Szretter) został wysłany do monasteru w Jabłecznej. Arcybiskup Serafin, który objął kierowanie diecezją warszawsko-chełmską, dążył do przywrócenia Kościołowi tradycyjnego rosyjsko-synodalnego charakteru, zarządził wprowadzenie starego stylu, zlikwidował Konsystorz Diecezjalny, pragnął też likwidacji autokefalii. Jednocześnie trwał proces odradzania życia cerkiewnego, np. w maju 1940 r. zwrócono prawosławnym sobór na Górze

Chełmskiej. Władze okupacyjne nie miały jeszcze skryształizowanej koncepcji uporządkowania spraw Kościoła prawosławnego w Generalnym Gubernatorstwie, rozważano nawet anulowanie autokefalii i przyłączenie do diecezji berlińskiej, za czym opowiadały się środowiska rosyjskie. Środowiska ukraińskie dążyły do przywrócenia jako zwierzchnika Kościoła metropolity Dionizego i spełnienia takich postulatów jak: utworzenie nowych diecezji, wyświęcenie biskupów-Ukraińców, uwzględnienie w życiu Kościoła faktu, że zdecydowaną większość jego wiernych stanowi ludność ukraińska (np. poprzez wprowadzenie jako urzędowego języka ukraińskiego).

Zabiegi te po kilku miesiącach przyniosły pozytywny skutek i 23 września 1940 r. metropolita Dionizy został przyjęty przez gubernatora Hansa Franka, od którego otrzymał zgodę na ponowne objęcie kierowania Autokefalicznym Kościołem Prawosławnym w Generalnym Gubernatorstwie (taka była jego oficjalna nazwa). Tydzień później, 30 września, Sobór Biskupów podjął decyzję o reorganizacji Kościoła i jego podziale na trzy diecezje: warszawsko-radomską, chełmsko-podlaską i krakowsko-łemkowską. Zdecydowano wówczas także o wyświęceniu na nowych biskupów prof. J. Ohijenki oraz archimandryty Paladiusza (Wydybidy-Rudenki).

Po przyjęciu przez J. Ohijenkę postrzyżyn mniszych z imieniem Hilarion (Hilarion) oraz święceń kapłańskich w monasterze św. Onufrego w Jabłecznej, 19–20 października 1940 r. odbyła się w Chełmie jego chirotonia na biskupa. Następnie objął on diecezję chełmsko-podlaską, w której wikariuszem z siedzibą w Jabłecznej został biskup Tymoteusz. Rozpoczął się nowy etap odrodzenia życia cerkiewnego na terenie Chełmszczyzny i Południowego Podlasia, przede wszystkim trwał proces odzyskiwania cerkwi (do 1941 r. zwrócono 50) i reaktywowania parafii. Chirotonia biskupa Paladiusza odbyła się w lutym 1941 r. w Warszawie. Arcybiskup Paladiusz pozostał w Warszawie, gdyż władze niemieckie nie wydały zgody na jego zamieszkanie w stolicy Generalnego Gubernatorstwa — Krakowie. Z tego powodu diecezją krakowsko-łemkowską zarządzał z Krakowa ks. Michał Wołkow. Diecezja ta, obejmująca placówki prawosławne głównie na terenie Łemkowszczyzny, liczyła 25 parafii. Kierowana przez metropolitę diecezja warszawska była

najmniejszą i obejmowała zaledwie 10 parafii w Generalnym Gubernatorstwie (w tym jedną obrządku zachodniego) oraz parafię ukraińską w Berlinie.

Zmianę sytuacji Kościoła prawosławnego przyniósł wybuch wojny niemiecko-radzieckiej w czerwcu 1941 r. Po odejściu władzy radzieckiej na terenach, które w latach 1939–1941 wchodziły do ZSRR, nastąpiło żywiołowe odrodzenie życia cerkiewnego. Wkrótce jednak władze niemieckie wprowadziły brutalny system okupacyjny, a represje uderzyły także w Kościół prawosławny. Na skutek złożoności sytuacji geopolitycznej na tych terenach doszło do podziału Kościoła prawosławnego na kilka jurysdykcji.

W Komisariacie Rzeszy Ukraina, w skład którego weszło m.in. Polesie i Wołyń, doszło do podziału Kościoła prawosławnego na dwie części. Część pozostała w jurysdykcji Patriarchatu Moskiewskiego tworząc Autonomiczny Kościół Prawosławny na Ukrainie na czele z metropolitą Aleksym (Gromadzkiem), po jego tragicznej śmierci (1943) kierował nim arcybiskup Damaskin (Maluta). Druga część z arcybiskupem Polikarpem (Sikorskim) i arcybiskupem Aleksandrem (Inozimcewem) pozostała w jurysdykcji metropolity Dionizego. Jednak władze niemieckie nie wyrażały zgody na bezpośrednie kierowanie przez metropolitę Kościołem poza granicami Generalnego Gubernatorstwa. W związku z tym w grudniu 1941 r. metropolita Dionizy utworzył Tymczasową Administraturę Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego na wyzwolonych ziemiach ukraińskich, a Tymczasowym Administratorem mianował arcybiskupa Polikarpa. W lutym 1942 r. odbył się w Pińsku na Polesiu sobór biskupów, na którym ustalono, że w związku z brakiem możliwości przybycia metropolity Dionizego najwyższą władzą jest Sobór Biskupów, z arcybiskupem Aleksandrem jako najwyższym godnością na czele, zaś wszystkie decyzje Soboru będą przedstawiane metropolicie Dionizemu do zatwierdzenia. Wyświęcono też trzech nowych biskupów, wśród nich biskupa brzeskiego Jerzego (Korenistowa). Decyzje Soboru zatwierdził metropolita Dionizy. Podjęto w ten sposób próbę stworzenia niezależnej od Patriarchatu Moskiewskiego struktury cerkiewnej na Ukrainie. Podstawą do tych działań był fakt, że patriarszy *thomos* z 1924 r. o przyznaniu autokefalii dla

Kościół prawosławny w Polsce uznawał go za kontynuatora tradycji metropolii kijowskiej. Wprowadzono język ukraiński jako urzędowy i liturgiczny, Kościół ten zaczął też używać nazwy Ukraiński Autokefaliczny Kościół Prawosławny (UAKP), a jego struktury powstały również we wschodniej i centralnej Ukrainie. Władze niemieckie tolerowały istnienie dwóch równoległych jurysdykcji, brutalnie ingerując w życie cerkiewne i znacząco je ograniczając. Ze względu na obowiązek pracy zabraniano np. odprawiania nabożeństw w święta, a nawet w niedziele, zakazano tworzenia struktur cerkiewnych wykraczających poza jednostki administracji okupacyjnej (generalne komisariaty). Represje okupanta uderzały w oba Kościoły. Jednocześnie dochodziło do konfliktów między obiema orientacjami, co pogłębiała złożona sytuacja wojenna i represje okupanta, ale także działalność zbrojnego podziemia. Wielokrotnie podejmowane próby pojednania i zjednoczenia zakończyły się niepowodzeniem.

Odmienna sytuacja ukształtowała się na Grodzieńszczyźnie i Nowogródzczyźnie, wchodzących w skład Komisariatu Rzeszy Wschód, oraz w Okręgu Białostockim włączonym do Rzeszy. Po wybuchu wojny niemiecko-radzieckiej Patriarchat Moskiewski mianował egzarchą Białorusi arcybiskupa Pantelejmona (Roznowskiego). Jednocześnie także metropolita Dionizy uważał, iż tereny te nadal podlegają jego jurysdykcji. Wkrótce Białoruska Rada Cerkiewna, powołana we wrześniu 1941 r. w Warszawie, w porozumieniu z metropolitą Dionizym wysunęła propozycję wyświęcenia biskupów-Białorusinów. W kolejnych miesiącach wyświęceni zostali biskup Filoteusz (Narko) oraz biskup Atanazy (Martos), wcześniej mnich monasteru w Jabłecznej i spowiednik monasteru w Turkowicach. Pod naciskiem białoruskich działaczy narodowych kierownictwo Kościoła przekazano arcybiskupowi mohilowskiemu i mścisławskiemu Filoteuszowi (Narko). Podjęto też działania w kierunku nadania Kościołowi Prawosławnemu na tych terenach białoruskiego charakteru narodowego i uzyskania dla niego statusu Kościoła autokefalicznego, a w sierpniu 1942 r. proklamowano powstanie Białoruskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego. Jednak nie doszło tu do otwartego rozłamu.

Po zajęciu przez wojska niemieckie Galicji ze Lwowem i włączeniu jej do Generalnego Gubernatorstwa, teren dystryktu Galicja wszedł w skład diecezji arcybiskupa Palladiusza. Zmieniono wówczas jej nazwę na „krakowsko-łemkowsko-lwowska”. Liczyła ona 38 parafii i 62 duchownych. Wybuch wojny radziecko-niemieckiej w niewielkim stopniu zmienił sytuację Kościoła prawosławnego w Generalnym Gubernatorstwie. Jedynie część duchowieństwa, które w 1939 r. schroniło się tu przed represjami radzieckimi, powróciła do siebie. W styczniu 1943 r. władze okupacyjne zatwierdziły statut Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego w Generalnym Gubernatorstwie, a niedługo później rozpoczęto wydawanie nowego organu Kościoła w języku ukraińskim pt. „Cerkowni Widomosti”. W 1943 r. powstało też seminarium duchowne w Warszawie, wkrótce uczyło się w nim już siedemdziesięciu seminarzystów.

Największą pozostawała diecezja chełmsko-podlaska, kierowana przez arcybiskupa (od marca 1944 r. metropolitę) Ilariona. Mimo trudnych warunków okupacyjnych następował tu rozwój życia cerkiewnego. W 1942 r. istniało już 175 parafii podzielonych na siedemnaście dekanatów oraz dwa monastery — w Jabłecznej i w Turkowicach, było ponad dwustu duchownych. Bieżącym życiem diecezji kierował Chełmsko-Podlaski Konsystorz Diecezjalny. W 1943 r. powstało w Chełmie Seminarium Duchowne (wcześniej władze niemieckie nie wyrażały zgody na jego zorganizowanie), wydawano tu dwa czasopisma diecezjalne: „Ukrajins'kyj Prawosławnyj Wisnyk” i „Zwidomlennia z Chołms'ko-Pidlas'koji Jeparchii” oraz rocznik „Chołms'kyj Ukrajins'kyj Prawosławnyj Kałendar”, powstało też wydawnictwo diecezjalne. W życiu cerkiewnym rozpoczął się proces powrotu do ukraińskich tradycji. Językami liturgicznymi w diecezji stały się język cerkiewno-słowiański w wymowie ukraińskiej i język ukraiński. Przeprowadzono też reformy w kierunku zwiększenia roli świeckich w życiu Kościoła — w październiku 1941 r. odbył się w Chełmie Sobór Diecezjalny z udziałem duchowieństwa i laikatu.

Proces odrodzenia życia cerkiewnego na terenie Chełmszczyzny i Południowego Podlasia odbywał się w warunkach wojny. Wszelkie tego konsekwencje uderzały także w Kościół prawosławny i jego

wiernych. Oznaczało to ograniczenia działalności Kościoła w wielu sferach, np. władze niemieckie nie zgodziły się na powstanie w Chełmie Akademii Duchownej czy diecezjalnej organizacji charytatywnej, utrudniano też działalność wydawniczą, zaś duchowieństwo zobowiązane zostało do dostarczania kontyngentów. Represje okupanta dotknęły również prawosławnych, np. w sierpniu 1942 r. żołnierze niemieccy napadli na monaster w Jabłecznej, spalili zabudowania i zabili jednego z mnichów, z kolei w Dratowie zginął ks. Stefan Malesza.

Niezwykle złożone były stosunki polsko-ukraińskie na tym terenie. Po niedawnych doświadczeniach akcji rewindykacyjno-polonizacyjnej końca lat trzydziestych były one szczególnie napięte, poza tym już sam fakt odrodzenia ukraińskiego życia cerkiewnego i narodowego na Chełmszczyźnie i Południowym Podlasiu odbierany był negatywnie przez część społeczeństwa polskiego. W rezultacie doszło do konfliktu polsko-ukraińskiego. Zabójstwa ukraińskich prawosławnych działaczy i duchowieństwa rozpoczęły się już w 1942 r. Bratobójcze walki polsko-ukraińskie nasiliły się w ciągu 1943 r. i w pierwszych miesiącach 1944 r. Płonęły całe wsie, zginęło wówczas kilka tysięcy prawosławnej ludności ukraińskiej. Symbolami tych wydarzeń są miejscowości Sahryń, Modryń, Bereść. Męczeńską śmiercią zginęło wtedy kilkunastu duchownych prawosławnych, m.in.: ks. Aleksander Kahan z Lipin (pow. biłgorajski), ks. Aleksy Marcinkiewicz z Szewni (pow. zamojski), ks. Paweł Sz wajko z Grabowca (pow. zamojski), ks. Lew Korobczuk z Łaskowa (pow. hrubieszowski).

Kościół prawosławny poniósł ofiary także na innych terenach. Np. w Warszawie w pierwszych dniach powstania warszawskiego zamordowani zostali przez żołnierzy niemieckich: archimandryta Teofan (Protasiewicz), wikariusz parafii prawosławnej na Woli ks. Antoni Kaliszewicz z rodziną oraz dzieci z prawosławnego sierocińca. Symbolem męczeństwa lat okupacji stała się postać archimandryty Grzegorza (Peradze), wybitnego gruzińskiego uczonego, wieloletniego profesora Studium Teologii Prawosławnej Uniwersytetu Warszawskiego, który osadzony został w obozie koncentracyjnym w Oświęcimiu i w 1942 r. zginął tam męczeńską śmiercią oddając

życie za innego człowieka. W wyniku działań wojennych zniszczono lub uszkodzono też wiele świątyń. Jedną z największych strat było wysadzenie w powietrze w 1944 r. przez wycofujące się wojska niemieckie cerkwi Zwiastowania Najświętszej Maryi Panny w Ławrze Supraskiej.

Gdy w 1944 r. zbliżał się front i Armia Czerwona, władze niemieckie zarządziły ewakuację. Część duchowieństwa i wiernych, którzy mogli spodziewać się represji ze strony władz radzieckich, zdecydowała się ewakuować na zachód. Także większość hierarchów prawosławnych z okupowanych ziem białoruskich i ukraińskich, niezależnie od jurysdykcji, została ewakuowana, już jesienią 1943 r. zaczęli oni przybywać do Warszawy. Wiosną 1944 r. odbyły się w Warszawie sobory biskupów zarówno Autonomicznego Kościoła Prawosławnego Ukrainy, jak też Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego na wyzwolonych ziemiach ukraińskich (używającego też nazwy UAKP). W lipcu 1944 r. hierarchowie ci zostali ewakuowani na zachód, ostatecznie większość z nich trafiła do Niemiec, a po zakończeniu wojny do innych krajów świata zachodniego. W lipcu 1944 r. także prawosławni hierarchowie z Generalnego Gubernatorstwa: metropolici Dionizy i Ilarion oraz arcybiskup Palladiusz, zostali ewakuowani na zachód i na początku 1945 r. znaleźli się w Austrii. Ostatecznie metropolita Dionizy został przewieziony przez organy radzieckie do Warszawy, natomiast metropolita Ilarion i arcybiskup Palladiusz trafili do Szwajcarii i Niemiec.

W Polsce Ludowej i III Rzeczypospolitej (1945–1999)

Po zakończeniu drugiej wojny światowej Kościół prawosławny w Polsce znalazł się w zupełnie nowej sytuacji, która wynikała zarówno ze zmian terytorialnych, jak i geopolitycznych — nowy ustrój i znalezienie się Polski w radzieckiej strefie wpływów. Na skutek przesunięcia granic państwa polskiego zmniejszył się stan posiadania Kościoła prawosławnego w Polsce. Struktury cerkiewne na terenach, które znalazły się w granicach ZSRR,

automatycznie włączane były do Patriarchatu Moskiewskiego, na czele którego stał wybrany we wrześniu 1943 r. patriarcha Sergiusz (Starogorodski), a po jego śmierci (1944) od lutego 1945 r. patriarcha Aleksy (Simański). Chociaż władze radzieckie w większym stopniu niż przed wojną tolerowały działalność Kościoła prawosławnego, to jednak wielu duchownych przebywających na terenach okupowanych, szczególnie z UAKP, zostało aresztowanych. W nowych granicach państwa polskiego pozostały jedynie diecezje: warszawska, chełmsko-podlaska i krakowsko-łemkowska oraz część diecezji grodzieńskiej, a także parafie na terenach należących do Rzeszy, podległe w czasie wojny arcybiskupowi Serafinowi.

Powojenna destabilizacja życia Kościoła

Po wyparciu wojsk niemieckich na terenach wyzwolonych w 1944 r. przebywał jedynie biskup lubelski Tymoteusz, wikariusz diecezji chełmsko-podlaskiej. Przejął on duchową opiekę nad wiernymi swej diecezji, w innych zaś powołano administratorów: w diecezji warszawskiej — ks. Jana Kowalenko, w diecezji krakowsko-łemkowskiej — ks. Michała Wołkowa, zaś dla parafii na Łemkowszczyźnie — ks. Piotra Taranowskiego (potem ks. Witaliusza Sahajdakowskiego). 10 sierpnia 1944 r. biskup Tymoteusz uzyskał od PKWN zgodę na objęcie swą jurysdykcją diecezji chełmsko-podlaskiej, a dwa miesiące później także parafii prawosławnych w Okręgu Białostockim. Na tym ostatnim terenie powstała dwuwładza (tzw. schizma białostocka), gdyż arcybiskup miński i białoruski Bazyli (Rotmirow), należący do Patriarchatu Moskiewskiego, również uważał te tereny za podległe swej jurysdykcji. Ustanowił on nawet w 1944 r. Białostocki Diecezjalny Zarząd Prawosławny w Bielsku Podlaskim, na czele z ks. Mikołajem Wincukiewiczem. Rozbieżności wystąpiły także wśród duchowieństwa i wiernych. Kwestia ta została rozwiązana przy ingerencji władz polskich dopiero wiosną 1946 r., gdy ostatecznie ustanowiono tu jurysdykcję biskupa Tymoteusza, zaś duchownych przeciwstawiających się temu usunięto.

Poważne skutki dla sytuacji Kościoła prawosławnego miały powojenne przesiedlenia ludności. W latach 1944–1946 ze wschodnich terenów RP na mocy układów PKWN z „rządami” Ukraińskiej SRR i Białoruskiej SRR dokonano, w ramach wymiany ludności przesiedlenia, na teren ZSRR ludności prawosławnej, głównie ukraińskiej, a w mniejszym stopniu białoruskiej. Przesiedlenia te, formalnie dobrowolne, z czasem w stosunku do ludności ukraińskiej nabrały charakteru przymusowych. Ogółem wysiedlono wówczas ponad dwieście tysięcy prawosławnej ludności ukraińskiej oraz ponad czterdzieści tysięcy ludności białoruskiej. Nie zakończyło to jednak przemieszczeń ludności, gdyż latem 1947 r. przeprowadzono akcję „Wisła”, w wyniku której na tzw. Ziemi Odzyskane deportowano kilkadziesiąt tysięcy prawosławnej ludności ukraińskiej, głównie z Chełmszczyzny i Południowego Podlasia, niemal całkowicie oczyszczając środkowo- i południowo-wschodnie obszary państwa z wyznawców prawosławia. Kilku duchownych prawosławnych trafiło wówczas do obozu koncentracyjnego w Jaworznie, gdzie więziono inteligencję i działaczy ukraińskich. Zauważalnym zjawiskiem stał się prozelityzm — trudna do określenia liczba osób przeszła wówczas na katolicyzm, co miało na celu uniknięcie prześladowań i wysiedlenia. Większość z nich nie powróciła już do prawosławia. Jednocześnie zlikwidowano niemal wszystkie struktury Kościoła prawosławnego na tych terenach. Na terenie województwa lubelskiego pozostawiono jedynie dziesięć parafii i monaster w Jabłecznej, natomiast na Podkarpaciu zlikwidowano wszystkie parafie prawosławne. Na podstawie ustaw o dobrach martwej ręki oraz o majątkach osób przesiedlonych do ZSRR państwo przejęło też majątek i świątynie Kościoła prawosławnego na tym terenie.

Kościół utracił również wiele istniejących wcześniej instytucji. Przestało funkcjonować szkolnictwo: nie reaktywowano przedwojennego Prawosławnego Liceum Teologicznego, władze nie wyraziły też zgody na wznowienie działalności Studium Teologii Prawosławnej Uniwersytetu Warszawskiego, zlikwidowano działające w latach okupacji seminaria duchowne w Warszawie i Chełmie. Przestały działać wszystkie instytucje diecezjalne w Chełmie. Zlikwidowano także prawosławne duszpasterstwo wojskowe oraz wydawnictwo

synodalne. W latach 1947–1948 wydawano jedynie organ Kościoła „Wiadomości Metropolii Prawosławnej w Polsce”. W całym Kościele pozostał tylko jeden monaster — w Jabłecznej.

W nowych warunkach kwestiami podstawowymi dla Kościoła prawosławnego w Polsce było odrodzenie i uporządkowanie struktur wewnętrznych — dostosowanie ich do realiów, ułożenie stosunków z nowymi władzami państwowymi oraz uregulowanie kwestii zewnętrznych stosunków kościelnych (sprawa autokefalii).

Organem kierującym Kościołem stał się po zakończeniu wojny Sobór Biskupów, składający się z zaledwie dwóch hierarchów: metropolity Dionizego (przewiezionego do Warszawy w kwietniu 1945 r.) oraz biskupa Tymoteusza. Na terenie Polski przebywał także biskup Jerzy (Korenistow), który nie należał jednak do episkopatu Kościoła prawosławnego w Polsce (w latach wojny był biskupem Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego na wyzwolonych ziemiach ukraińskich). Już w lipcu 1946 r. dokonano zmian struktury diecezjalnej. Decyzją Soboru Biskupów zlikwidowano diecezje chełmsko-podlaską i krakowsko-łemkowską, włączając je w skład diecezji warszawskiej, powołano natomiast dwie nowe: diecezję białostocko-bielską, którą objął biskup Tymoteusz, oraz diecezję Ziemi Odzyskanych, zarządzaną tymczasowo przez metropolitę.

Już od 1945 r. rozpoczęto tworzenie struktur Kościoła na Ziemiach Odzyskanych, gdzie trafiła pewna ilość ludności prawosławnej. Stało się to szczególnie ważne po akcji „Wisła”, gdy pojawiła się konieczność zapewnienia opieki duszpasterskiej wysiedlonej prawosławnej ludności ukraińskiej. Placówki duszpasterskie powstawały tu żywiołowo, nierzadko ich istnieniu przeciwdziałały władze państwowe. W całym Kościele nie było monasteru żeńskiego. W związku z tym w 1947 r. powołano nowy żeński monaster na św. Górze Grabarce, niedaleko Siemiatycz. Zamieszkały tam prawosławne mniszki, które znalazły się na terenie Polski, a pierwszą przełożoną i główną organizatorką monasteru była siostra Maria (Komstadius).

W wyniku powojennych przemian terytorialno-ustrojowych zmieniła się sytuacja formalno-prawna Kościoła. Teoretycznie nadal obowiązywał dekret z 1938 r., jednak niektóre jego postanowienia

stały się anachroniczne, wprowadzono też szereg nowych przepisów, idących w kierunku oddzielenia Kościołów od państwa. W praktyce działania władz często nie miały oparcia w aktach prawnych i były uznaniowe. Władze państwowe, chociaż początkowo uznawały metropolitę Dionizego za zwierzchnika Kościoła, jednocześnie zarzucały mu podjęcie w czasie wojny działań sprzecznych z polską racją stanu (nie bez znaczenia były tu również antyradzieckie wystąpienia metropolity) i były do niego ustosunkowane negatywnie. Podjęły wkrótce kroki w celu zmuszenia go do ustąpienia ze stanowiska. Aktualności nabrała w nowych warunkach sprawa autokefalii Kościoła prawosławnego w Polsce, podważanej przez Patriarchat Moskiewski. Polskie władze komunistyczne, mimo negatywnego stosunku do metropolity, stały na stanowisku, że Kościół prawosławny w Polsce powinien pozostać autokefalicznym. Sam metropolita podjął rokowania z patriarchą moskiewskim Aleksym w celu uzyskania jego błogosławieństwa na autokefalię Kościoła prawosławnego w Polsce, nadaną przez Konstantynopol. Patriarcha stał jednak na stanowisku, że autokefalia ta jest nie ważna.

Od 1948 r. nastąpiło zaostrzenie polityki wyznaniowej państwa, co było jednym z elementów ewoluowania Polski w kierunku państwa totalitarnego. Nasiliła się propaganda antyreligijna, dążono do zawężenia aktywności religijnej wyłącznie do sprawowania kultu i ograniczano działania Kościołów na innych płaszczyznach. Kościół prawosławny, podobnie jak i inne Kościoły mniejszościowe, miał o wiele mniejsze możliwości obrony przed ingerencją i działaniami władz niż dominujący Kościół rzymskokatolicki. W okresie stalinowskim dążono do pełnej kontroli życia wewnętrznego Kościoła, ingerowano w sprawy personalne, usuwając osoby uznane za niewygodne. W przypadku oporu stosowano represje i przymus, starano się też instrumentalnie wykorzystywać duchowieństwo w akcjach podejmowanych przez państwo. Ograniczano także kontakty Kościoła z zagranicznymi ośrodkami cerkiewnymi, w szczególności za „żelazną kurtyną”, a istniejące poddano ścisłej kontroli.

Władze dążyły jednocześnie do ograniczenia stanu posiadania Kościoła. Pozbawiono wówczas Kościół prawosławny znacznej

części majątku, i tak już uszczuplonego w okresie międzywojennym, utracił on większą część gruntów rolnych na Białostocczyźnie (na podstawie ustawy o przejęciu dóbr martwej ręki z 1950 r.) oraz cały majątek (budynki, świątynie, grunty) parafii zlikwidowanych na Chełmszczyźnie i Południowym Podlasiu po wysiedleniach do ZSRR i akcji „Wisła” (na podstawie dekretów z lat 1947 i 1949 oraz ustawy z 1958 r.). Wiele kolejnych świątyń prawosławnych na tym terenie znalazło się wówczas we władaniu Kościoła katolickiego. Jednocześnie Kościół prawosławny uzyskał pewną liczbę przeważnie poewangelickich obiektów sakralnych na Ziemiach Odzyskanych.

Przejawem zaostżenia polityki wyznaniowej były działania podjęte wobec metropolity Dionizego. W lutym 1948 r. został on osadzony w areszcie domowym, a w kwietniu cofnięto mu uznanie ze strony państwa jako zwierzchnikowi Kościoła prawosławnego w Polsce. Do kierowania Kościołem władze państwowe wbrew przepisom prawa państwowego i kanonicznego powołały organ komisaryczny — Tymczasowe Kolegium Zarządzające PAKP, w skład którego weszli: arcybiskup Tymoteusz (przewodniczący), biskup Jerzy (Korenistow), przyjęty wówczas do składu episkopatu Kościoła prawosławnego w Polsce, oraz czterech duchownych i jedna osoba świecka.

Jednym z pierwszych działań tego organu było wizyta w Moskwie delegacji Kościoła prawosławnego w Polsce w czerwcu 1948 r. Na audiencji u patriarchy moskiewskiego Aleksego dokonano wówczas formalnego zrzeczenia się przez Kościół prawosławny w Polsce autokefalii przyznanej w 1924 r. przez patriarchat Konstantynopola. Jednocześnie Synod Biskupów Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego 22 czerwca 1948 r. podjął decyzję o „ponownym złączeniu Polskiego Kościoła Prawosławnego z Rosyjskim Kościołem Prawosławnym i nadaniu mu autokefalii”. Decyzja o nadaniu autokefalii przez Patriarchat Moskiewski uprawomocniła się 22 listopada 1948 r., po podpisaniu jej przez wszystkich biskupów RKP. Podczas pobytu w Moskwie odbyła się również chirotonia biskupia jednego z członków delegacji ks. Michała Kiedrowa. W ten sposób w składzie episkopatu Kościoła prawosławnego

w Polsce było trzech czynnych biskupów. W grudniu 1948 r. decyzją Soboru Biskupów uległa zmianie struktura diecezjalna, powstały trzy diecezje: warszawsko-bielska, białostocko-gdańska i łódzko-wrocławska.

Nie rozwiązaniem pozostawał problem zwierzchnika Kościoła, gdyż władze państwowe nie zgadzały się na przywrócenie tej godności dla metropolity Dionizego, uważając jednocześnie, że wśród prawosławnych hierarchów w Polsce nie ma odpowiedniego kandydata. Kościołem kierował tymczasowo jako zastępca metropolity arcybiskup Tymoteusz. Wiosną 1951 r. Sobór Biskupów Kościoła prawosławnego w Polsce zwrócił się do patriarchy moskiewskiego o oddelegowanie kandydata odpowiedniego na stanowisko metropolity. Tak też się stało i w lipcu 1951 r. przybył do Polski arcybiskup Makary (Oksijuk), urodzony we wsi Łukowisko na Południowym Podlasiu; przed rewolucją był on profesorem Kijowskiej Akademii Duchownej, a w latach 1945–1951 arcybiskupem lwowskim i tarnopolskim. Wkrótce został wybrany przez Sobór Biskupów na zwierzchnika Kościoła prawosławnego w Polsce — metropolitę warszawskiego i całej Polski (władze nie zgodziły się na zwołanie, zgodnie ze Statutem PAKP, Soboru Elekcyjnego). Anulowanie autokefalii z 1924 r., przyznanie nowej oraz objęcie obowiązków zwierzchnika przez nowego metropolitę, oddelegowanego przez Patriarchat Moskiewski, spotkało się z protestami patriarchy Konstantynopola oraz polskiego rządu emigracyjnego w Londynie. Były one oczywiście bezskuteczne.

Odrębną sprawą były losy biskupów prawosławnych, którzy po wojnie znaleźli się na Zachodzie. Arcybiskup Sawa i biskup Mateusz, którzy emigrowali już we wrześniu 1939 r., nadal związani byli z polskim rządem emigracyjnym. Arcybiskup Sawa zmarł w 1951 r., zaś biskup Mateusz osiedlił się w Londynie i z tytułem biskupa Aspendos stanął na czele Polskiego Kościoła Prawosławnego w Wielkiej Brytanii w jurysdykcji patriarchy Konstantynopola (zmarł w 1985 r.). Metropolita Iłarion w 1947 r. wyemigrował do Kanady i w 1951 r. został metropolitą Winnipegu i całej Kanady oraz zwierzchnikiem Ukraińskiego Kościoła Grecko-Prawosławnego w Kanadzie, wiele przyczyniając się do jego

rozwoju (zmarł w 1972 r.). Arcybiskup Palladiusz wyemigrował zaś do USA, gdzie stanął na czele Ukraińskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego na emigracji w jurysdykcji patriarchy Konstantynopola (zmarł w 1971 r.).

Po okresie powojennej destabilizacji pojawienie się nowego zwierzchnika, choć wywołało wiele kontrowersji, wpłynęło na ustabilizowanie życia Kościoła prawosławnego w Polsce. Było to tym bardziej istotne, że nadal funkcjonował on w warunkach walczącego z religią reżimu totalitarnego. Wkrótce po wyborze, jesienią 1951 r., nowy metropolita dokonał kolejnej zmiany struktury diecezjalnej — powołano jedną nową i zmieniono granice dotychczasowych diecezji. Obejmowały one następujące obszary: warszawsko-bielska — woj. warszawskie i lubelskie oraz pow. Bielsk Podlaski z woj. białostockiego (z wyjątkiem trzech wsi zanarwiańskich, które włączone zostały do tej diecezji w 1958 r.); białostocko-gdańska — woj. białostockie (bez pow. Bielsk Podlaski), gdańskie i olsztyńskie; łódzko-poznańska — woj. poznańskie, łódzkie, bydgoskie, kieleckie, katowickie, krakowskie, opolskie i rzeszowskie (w 1958 r. włączone do diecezji warszawsko-bielskiej) oraz diecezja wrocławsko-szczecińska — woj. koszalińskie, szczecińskie, wrocławskie i zielonogórskie. Podział ten, z dwiema małymi zmianami w 1958 r., utrzymał się przez kolejnych trzydzieści lat. Episkopat składał się z czterech hierarchów: metropolity Makarego, arcybiskupa białostockiego i gdańskiego Tymoteusza, biskupa łódzkiego i poznańskiego Jerzego oraz biskupa wrocławskiego i szczecińskiego Michała, po jego śmierci (1951) wyświęcono w 1953 r. nowego ordynariusza dla tej diecezji — biskupa Stefana (Rudyka), pochodzącego spod Lwowa, w okresie międzywojennym kapelana wojskowego.

W 1951 r. Kościół posiadał 132 parafie podzielone na piętnaście dekanatów, 160 duchownych oraz około 200 świątyń. Na początku lat pięćdziesiątych podjęto próbę reaktywowania parafii prawosławnych na Chełmszczyźnie i Południowym Podlasiu, co zbiegło się z rozpoczętą w 1953 r. falą powrotów ludności ukraińskiej na te tereny. Mimo przeciwdziałania Kościoła rzymskokatolickiego i niechęci władz przyniosło to efekty, gdyż po kilku latach liczba tutejszych parafii podwoiła się. Kontynuowano również tworzenie struktur

parafialnych na Ziemiach Odzyskanych. Ważnym wydarzeniem było też powstanie w 1951 r. Prawosławnego Seminarium Duchownego w Warszawie (początkowo było to Prawosławne Liceum Teologiczne) — jego pierwszym rektorem został ks. Serafin Żeleźniakowicz. Dzięki zabiegom metropolity w 1954 r. rozpoczęto wydawanie oficjalnego organu Kościoła pt. „Cerkownyj Wiestnik”. Jednocześnie jednak konsekwentna polityka antyreligijna uderzała w podstawowe formy funkcjonowania Kościoła, np. w latach 1953–1954 przeprowadzono akcję administracyjnego usuwania nauki religii prawosławnej ze szkół w woj. białostockim.

Stabilizacja życia cerkiewnego

Zmianę polityki wyznaniowej PRL, a więc także sytuacji prawosławia, przyniosły przemiany społeczno-polityczne 1956 r. Nastąpiło wówczas poszerzenie sfer życia religijnego. Pozwolono na zwiększanie liczby placówek oraz tworzenie ich tam, gdzie do tego czasu było to niemożliwe. Ograniczono również bezpośrednią ingerencję w życie Kościoła, chociaż nadal uciekano się do takich działań. Władze starały się też mieć dokładny wgląd i nadzór nad życiem cerkiewnym, zarówno przy wykorzystaniu kanałów oficjalnych, jak też inwigilacyjnych. Administracja, szczególnie lokalna, starała się ograniczać odradzanie prawosławia na terenie Chełmszczyzny, Południowego Podlasia i Podkarpacia, zaś na terenie woj. białostockiego dążyła do zmniejszenia wpływów Kościoła prawosławnego. W okresie tym pozwolono na szersze kontakty z ośrodkami prawosławnymi na świecie, szczególnie w krajach „demokracji ludowej”. Ważnym czynnikiem wpływającym na politykę państwa wobec prawosławia była kwestia narodowościowa, a także polityka wobec Kościoła rzymskokatolickiego. Nadal ograniczano budownictwo cerkiewne, chociaż w latach siedemdziesiątych nastąpiło w tej dziedzinie złagodzenie rygorów. Władze starały się także wykorzystywać Kościół do różnych akcji, mających świadczyć o poparciu społeczeństwa dla „władzy ludowej”. Interweniowały natomiast u władz cerkiewnych w przypadku wszelkich działań

uznanych za niezgodne z interesem państwa. Polityka państwa w okresie popaździernikowym ulegała licznym ewolucjom, które zależały od ogólnych uwarunkowań politycznych, jednak w zasadniczych założeniach przetrwała do końca lat siedemdziesiątych, a w pewnych elementach nawet do lat osiemdziesiątych.

Duże znaczenie dla funkcjonowania Kościoła miała hierarchia. Metropolita Makary od 1956 r. nie był w stanie, ze względu na stan zdrowia, kierować Kościołem. W 1959 r. formalnie przekazał obowiązki metropolity arcybiskupowi Tymoteuszowi, który powtórnie został zastępcą metropolity. W celu uzupełnienia składu episkopatu w 1960 r. na biskupa bielskiego wyświęcono dynamicznego czterdziestosześcioletniego duchownego o. Bazylego (Doroszkiewicza), pochodzącego ze wsi Cisy (pow. hajnowski). Wystąpił on z programem naprawy stosunków w Kościele, szczególnie akcentując potrzebę szerszego uwzględnienia postulatów narodowych wiernych Kościoła (sam był Białorusinem), był dość niechętnie postrzegany przez władze. W 1961 r. objął on diecezję wrocławsko-szczecińską.

W 1960 r. metropolita Makary wyjechał do ZSRR i rok później zmarł w Odessie. Aktualnym stał się znowu problem zwierzchnika Kościoła. W maju 1961 r. nowym metropolitą został arcybiskup Tymoteusz. Jednak dokonało się to pod naciskiem władz i wywołało kontrowersje wśród części hierarchii, duchowieństwa i wiernych. Pełnił on swe obowiązki niedługo, gdyż zmarł już w 1962 r. Przez kilka kolejnych lat utrzymywał się *vacat* na stanowisku zwierzchnika Kościoła, co spowodowane było działaniami władz. Obowiązki zwierzchnika pełnił wówczas zastępca metropolity arcybiskup Jerzy. W 1964 r. wyświęcono nowego biskupa Nikanora (Niesłuchowskiego), który rok później został biskupem białostocko-gdańskim. Nowego metropolitę wybrano wreszcie w 1965 r. Został nim, mimo niechętnego stosunku czynników państwowych, arcybiskup Stefan (Rudyk). On również sprawował tę funkcję dosyć krótko, gdyż w marcu 1969 r. zmarł. Sprawa wyboru nowego zwierzchnika znów przeciągnęła się. Dopiero na początku 1970 r. wyświęcono nowego biskupa Aleksego (Jaroszuka), zaś nowym metropolitą został, nie bez kontrowersji, biskup Bazyli. Trwał on na tym stanowisku przez kolejnych dwadzieścia osiem

lat i w historii Kościoła prawosławnego w Polsce sprawował tę funkcję najdłużej. Rok 1970 przyniósł także uregulowanie statusu wewnętrznego Kościoła poprzez przyjęcie Statutu Wewnętrznego PAKP oraz Statutu Parafialnego. Dokumenty te formalnie regulowały funkcjonowanie Kościoła przez kolejne dziesięciolecia, choć praktyka często odbiegała od zapisów zawartych w tych aktach.

Bazą Kościoła przez cały okres powojenny pozostawała wschodnia część województwa białostockiego zamieszkiwana przez autochtoniczną ludność prawosławną, posługującą się gwarami języka białoruskiego lub ukraińskiego. W 1958 r. działało na tym terenie siedemdziesiąt pięć parafii. Był to jedyny region, gdzie zwarcie zamieszkiwała ludność prawosławna. Stał się on zapleczem kadrowym (stąd wywodzi się gros duchowieństwa i hierarchii) i finansowym Kościoła. Rangę głównego sanktuarium prawosławnego w Polsce zaczęła uzyskiwać św. Góra Grabarka z istniejącym tam od 1947 r. monasterem, mająca wcześniej znaczenie lokalne. W kolejnych latach pielgrzymowała tu coraz większa liczba wiernych, a tradycją stało się, że na święto Przemienienia Pańskiego (18/19 sierpnia) przybywali tu wszyscy prawosławni hierarchowie z kraju. Władze państwowe starały się jednak ograniczyć obecność Kościoła prawosławnego na Białostocczyźnie. Przejawiało się to np. niewyrażaniem zgody na powstawanie nowych parafii czy budowanie świątyń. Sytuacja uległa pewnej poprawie w latach siedemdziesiątych, wówczas podjęto budowę kilku nowych cerkwi, w tym monumentalnego Soboru Świętej Trójcy w Hajnówce (1973), którego inicjatorem był miejscowy proboszcz ks. Antoni Dziewiatowski.

Do połowy lat pięćdziesiątych ukształtowała się prawosławna sieć parafialna na Ziemiach Odzyskanych, gdzie większość wiernych stanowiła ludność ukraińska przesiedlona na skutek akcji „Wisła”, ale byli wśród nich także imigranci z innych regionów. Zauważalnym zjawiskiem był powrót do prawosławia części ludności greckokatolickiej przesiedlonej tu z Łemkowszczyzny i Nadsania. Pod koniec lat pięćdziesiątych Kościół prawosławny posiadał już na Ziemiach Odzyskanych czterdzieści sześć placówek na terenie diecezji wrocławsko-szczecińskiej i dziewiętnaście na terenie diecezji białostocko-

-gdańskiej (woj. gdańskie i olsztyńskie). Mimo że warunki ich funkcjonowania były bardzo trudne, przede wszystkim ze względu na brak bazy materialnej oraz rozproszenie i zastraszenie ludności, w wielu miejscowościach rozwinęło się normalne życie parafialne. Najmniej prawosławnych było w centralnej Polsce — na terenie diecezji łódzko-poznańskiej i dekanatu warszawskiego diecezji metropolitalnej. Tutaj też najsłabiej rozwiniętą pozostała sieć parafialna.

Pod koniec lat pięćdziesiątych ustabilizowała się sieć parafialna na Chełmszczyźnie i Południowym Podlasiu, liczyła ona już około dwudziestu placówek. Wielkie zasługi dla utrzymania struktur Kościoła prawosławnego na tym terenie oraz zachowania majątku cerkiewnego miał ks. Aleksy Baranow, dziekan lubelski. Poważnym problemem zarówno w funkcjonowaniu, jak i rozwoju sieci parafialnej był tutaj wrogi stosunek lokalnej administracji i Kościoła katolickiego. Uważnie obserwowano wszelkie przejawy aktywności prawosławnych, a szczególnie pojawianie się elementów ukraińskich. Wraz ze zwiększeniem się liczby prawosławnych na tym terenie i ustabilizowaniem życia cerkiewnego wzrosło znaczenie Monasteru św. Onufrego w Jabłecznej. Od połowy lat pięćdziesiątych znowu stał się on ponownie ważnym ośrodkiem pielgrzymkowym, a na święto patrona św. Onufrego Wielkiego (24/25 czerwca) przybywały tu tysiące wiernych. Podobnie większego znaczenia nabrało święto Chełmskiej Ikony Bogarodzicy (21 września) obchodzone tradycyjnie w Chełmie. Jednocześnie prawosławna ludność ukraińska, zarówno ci, którzy uniknęli akcji „Wisła”, jak i ci, którzy powrócili — nierzadko bała się ujawniać swe wyznanie i pochodzenie etniczne. Poważnym zjawiskiem był tu prozelityzm i akcja „misyjna” Kościoła katolickiego wśród prawosławnych.

Wraz z możliwością powrotów ludności ukraińskiej, po 1956 r. rozpoczęto tworzenie placówek duszpasterskich na terenie Podkarpacia, głównie na Łemkowszczyźnie. Takie próby podejmowane wcześniej zakończyły się niepowodzeniem na skutek przeciwdziałania władz administracyjnych. W latach 1958–1959 powstało tu czternaście placówek, w 1958 r. zorganizowano Metropolitalny Komitet Misyjny, a w 1959 r. powołano dekanat rzeszowski w ramach diecezji metropolitalnej. Dalszy rozwój sieci duszpasterskiej nastąpił w latach

sześdziesiątych i siedemdziesiątych, gdy powstało kolejnych osiemnaście parafii i filii. Nastąpił tutaj powrót do wiary przodków części ludności grekokatolickiej. Wierni, w tym także niedawni grekokatolicy, zwracali się do metropolity o otwarciu parafii prawosławnych. Czasem wpływ na takie decyzje miał zakaz, a potem ograniczenie działalności Kościoła grekokatolickiego. Nowopowstającym lub reaktywowanym parafiom prawosławnym przekazywano wówczas opuszczone i często zniszczone świątynie grekokatolickie, które były wielkim wysiłkiem remontowane. Lokalnym ośrodkiem pielgrzymkowym stała się na tym terenie św. Góra Jawor. Władze państwowe, choć zgadzały się na tworzenie placówek prawosławnych, często utrudniały ich powstawanie i funkcjonowanie, obawiając się, iż staną się ośrodkami ukraińskiego życia narodowego. Dochodziło też do konfliktów z Kościołem katolickim, zarówno „o dusze”, jak też o obiekty sakralne. Najbardziej głośnym był konflikt w Polanach, gdzie ludność przeszła na prawosławie i przeprowadziła remont niemal zburzonej cerkwi. Po zakończeniu remontu świątynia została siłą zajęta przez stronę rzymskokatolicką. Konflikt ten trwał wiele lat. Warto zaznaczyć, że hierarcha rzymskokatolicka, licząc na pełne zasymilowanie się grekokatolickiej ludności ukraińskiej w parafiach rzymskokatolickich, niechętna była reaktywowaniu grekokatolickiej działalności duszpasterskiej, nierzadko wyrażała jednak na nią zgodę po pojawieniu się parafii prawosławnych.

Poważnym problemem dla Kościoła był brak duchowieństwa oraz trudności w zapewnieniu mu utrzymania na terenach, gdzie prawosławni byli w diasporze. Duchowni obsługiwali często po kilka placówek i żyli wraz z rodzinami w niezwykle trudnych warunkach. Życie parafialne przeważnie ograniczone było do życia liturgicznego oraz kwestii ekonomiczno-socjalnych związanych z utrzymaniem świątyni i duchownego. Prowadzono też nauczanie religii — odbywało się ono na podobnych zasadach, jak w innych związkach wyznaniowych: od 1957 r. religia stała się przedmiotem nadobowiązkowym, a po usunięciu nauki religii ze szkół w 1961 r. nauczanie prowadzone było w działających przy parafiach punktach katechetycznych, finansowanych przez państwo. Punkty katechetyczne istniały przy większości parafii, chociaż zakres ich oddziaływania

był różny — większy na terenach, gdzie ludność prawosławna zamieszkiwała w skupiskach. Podejmowanie innych form aktywności było utrudnione i inwigilowane przez władze administracyjne i służbę bezpieczeństwa. Mimo to bardziej aktywni duchowni prowadzili szerszą działalność, przeważnie z młodzieżą, np. w Białymstoku, Hajnówce, Drohiczynie. Także w Warszawie zaczęły się odbywać spotkania młodzieży prawosławnej, organizowano wspólne wyjazdy, pielgrzymki do monasteru w Jabłecznej.

Niezwykle trudną była sytuacja materialna Kościoła, co wynikało przede wszystkim z utraty większości majątku. Często kwestie majątkowe nie były uregulowane, dotyczyło to nawet wielu świątyń, które były we władaniu Kościoła. Kościół nie posiadał stałych i dostatecznych dochodów, a podstawowym ich źródłem były ofiary wiernych. Sytuację pogłębiał fakt, iż w związku z rozproszeniem prawosławnych (poza woj. białostockim) miejscowi wierni często nie byli w stanie utrzymać istniejących tam placówek duszpasterskich. Kościół otrzymywał pewne dotacje z Funduszu Kościelnego, utworzonego w celu zrekompensowania związkom wyznaniowym utraty majątku. Jednak były to środki uznaniowe, stanowiły też element nacisku władz na Kościół. Jednocześnie państwo obciążało jednostki cerkiewne podatkami, nierzadko przekraczającymi ich możliwości. Kościół prawosławny, jak zaznacza Kazimierz Urban, był jednym z nielicznych w kraju związków wyznaniowych nie mogących liczyć na pomoc materialną z zagranicy. Wszystko to powodowało, że możliwości działania Kościoła były ograniczone.

Ważną rolę w życiu Kościoła odgrywało, działające od 1951 r., Prawosławne Seminarium Duchowne w Warszawie, które miało status średniej szkoły teologicznej. Od końca lat pięćdziesiątych seminarium dawało także ogólne wykształcenie średnie. W 1956 r. wprowadzono do programu języki białoruski i ukraiński, jednak w 1970 r. ich nauczanie zlikwidowano, chociaż były językami ojczystymi większości wiernych Kościoła. Przeprowadzono też wówczas kolejną reformę Seminarium wprowadzając sześcioletni kurs nauczania. W 1974 r. dwie ostatnie klasy seminarium zostały przeniesione do monasteru w Jabłecznej, gdzie powstało Wyższe Prawosławne Seminarium Duchowne, a jego pierwszym rektorem

został archimandryta Sawa (Hrycuniak). Seminarium było zasadniczym zapleczem kadrowym dla Kościoła, jego absolwentami była większość duchownych.

Wielkim problemem był brak własnej wyższej szkoły teologicznej po faktycznej likwidacji Studium Teologii Prawosławnej Uniwersytetu Warszawskiego. Dopiero w 1957 r. powołano Sekcję Prawosławną w działającej od 1954 r. Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej (ChAT), która była państwową szkołą teologiczną dla Kościołów mniejszościowych. Działalność naukowo-dydaktyczną Sekcji Prawosławnej ChAT utrudniał poważnie brak kadry naukowej. Pracę naukowo-dydaktyczną podjęło na ChAT kilku absolwentów Studium Teologii Prawosławnej UW: Aleksander Łapiński, ks. Aleksy Znosko, ks. Atanazy Semeniuk, ks. Mikołaj Lenczewski, Piotr Domańczuk. Po dziesięciu latach na Sekcji Prawosławnej ChAT pracowało dziewięciu pracowników naukowych, w tym dwóch docentów, zaś studiowały dwadzieścia dwie osoby. W latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych na ChAT ukształtowała się już nowa kadra naukowa: wybitny teolog prawosławny ks. Jerzy Klinger, ks. Rościśław Kozłowski, archimandryta Sawa (Hrycuniak), Jan Anchimiuk, Marian Bendza. Po 1956 r. zaistniała także możliwość kierowania studentów na naukę w prawosławnych szkołach teologicznych za granicą: w ZSRR, ale także w Jugosławii.

Niezwykle słabo rozwiniętą w tym okresie była działalność wydawnicza Kościoła prawosławnego w Polsce. Wynikało to przede wszystkim z polityki państwa ograniczającej tego rodzaju działania wszystkich wyznań i mniejszości narodowych, ale także z trudności materialnych i ogólnego kryzysu w Kościele. Nieprzerwanie ukazywał się jedynie doroczny „Kalendarz Prawosławny” („Prawosławnyj Kaliendar”), od 1954 r. wydawano miesięcznik „Cerkownyj Wiestnik”, zaś w 1970 r. zaczął ukazywać się nowy organ Kościoła — polskojęzyczny kwartalnik „Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego”. W latach 1961, 1968–1977 wydawany był też w języku ukraińskim rocznik „Cerkownyj Kalendar”. Niezwykle skromnie wyglądały wydawnictwa nieperiodyczne. Jednak nawet te nieliczne wydawnictwa odgrywały znaczącą rolę w kształtowaniu świadomości religijnej wiernych, chociaż ich funkcja była ograniczona ze względu na skromny nakład,

małą objętość, a wreszcie język wydawnictw, który w niewielkim stopniu odpowiadał strukturze etnicznej Kościoła.

Skład etniczny wiernych powodował, że ważnym zagadnieniem w życiu Kościoła pozostawała kwestia narodowa. Wyznawcami prawosławia pozostawała w zdecydowanej większości ludność etnicznie ukraińska i białoruska, chociaż przeważnie bez wykrystalizowanej świadomości narodowej, jednak z silnym poczuciem odrębności wobec polskiej i katolickiej większości, a głównym elementem tej odrębności było właśnie prawosławie.

Mimo takiego składu etnicznego Kościół prawosławny w Polsce w okresie powojennym zachowywał charakter rosyjski, językiem paraliturgicznym (np. kazań) w większości parafii pozostawał rosyjski, językiem liturgicznym był język cerkiewno-słowiański w wymowie rosyjskiej, tradycje liturgiczne nawiązywały do tzw. obrządku synodalnego. Wszystko to było efektem dziewiętnastowiecznej spuścizny i konserwatyizmu, a w niewielkim stopniu wynikało z obecności kilkunastotysięcznej grupy Rosjan. Wyjątkiem był teren Podkarpacia i parafie na Ziemiach Odzyskanych skupiające osoby pochodzące stamtąd, gdzie Kościół prawosławny zachowywał lokalne tradycje: życie liturgiczne w tradycji kijowskiej (z pewnymi naleciałościami łacińskimi, stopniowo eliminowanymi), ukraińska wymowa tekstów cerkiewno-słowiańskich, język ukraiński — literacki lub jego dialekty jako język paraliturgiczny (język kazań, kontaktów duchownych z wiernymi). Częściowo język ukraiński pozostawał także językiem kazań w parafiach na Chełmszczyźnie i Południowym Podlasiu oraz na Ziemiach Odzyskanych, rzadziej na innych terenach. W niewielkim stopniu językiem kazań był język białoruski.

Ukraińskie i białoruskie środowiska narodowe podejmowały próby wprowadzenia lub przynajmniej zachowania elementów narodowych w życiu Kościoła prawosławnego. Efekty były różne i zależały od wielu czynników. Działania takie podejmowano na różnych płaszczyznach: postulowano wprowadzenie języków narodowych do kazań czy też wymowy ukraińskiej tekstów liturgicznych w poszczególnych parafiach, starano się zachowywać lokalne tradycje cerkiewne, dążono do szerszego wprowadzenia

języków narodowych do życia Kościoła także na szczeblu ponadlokalnym (np. w wydawnictwach). Sukcesem środowisk ukraińskich było wydawanie almanachu prawosławnego w języku ukraińskim „Cerkownyj Kałendar”. Mniejszą skalę miał ruch białoruski. Na początku lat sześćdziesiątych promotorem tego ruchu w łonie Kościoła był nowo wyświęcony biskup Bazyli.

Kwestie narodowe wywoływały kontrowersje w łonie samego Kościoła ze względu na zróżnicowany skład etniczny poszczególnych parafii i odmienne orientacje wśród wiernych. Wprowadzanie elementów narodowych spotykało się też z negatywnym stosunkiem części duchowieństwa. Jednoznacznie negatywnie do wszelkich przejawów unaradawiania Kościoła prawosławnego odnosiły się władze państwowe. Uważnie śledzono takie procesy i przeciwdziałano im, administrację państwową szczególnie niepokoiło wprowadzanie języka ukraińskiego, co mogło być potraktowane jako przejaw „ukraińskiego nacjonalizmu”.

Władze państwowe miały własną wizję stosunków narodowościowych w Kościele wynikającą z polityki narodowościowej państwa. Generalnie dążono do polonizacji ludności białoruskiej i ukraińskiej, stąd też tendencja do nadania polskiego charakteru prawosławiu i w tym zakresie władze komunistyczne kontynuowały politykę przedwojenną, wywierając presję na hierarchię i duchowieństwo. Jednocześnie w samym Kościele prawosławnym pojawiły się środowiska dostrzegające w koncepcji polskiego prawosławia możliwość zatrzymania przy Kościele prawosławnym osób spolonizowanych oraz misji wśród ludności polskiej. Efektem tych działań było powołanie w 1961 r. polskiej parafii prawosławnej w Warszawie, która jednak nie utrzymała się z powodu braku wiernych. Natomiast skutecznym było powołanie przez metropolitę Bazylego polskojęzycznej parafii pw. świętych Cyryla i Metodego we Wrocławiu w 1970 r.

Należy zaznaczyć, iż wśród wyznawców prawosławia w Polsce powojennej byli również przedstawiciele innych narodów — Cyganie, Macedończycy i Grecy — uchodźcy polityczni z Grecji, którzy wyemigrowali do Polski w latach dyktatury pułkowników. W kilkudziesięciotysięcznej grupie emigrantów byli także duchowni, jednak władze państwowe nie zezwoliły na stworzenie stałej sieci duszpasterskiej.

Od połowy lat pięćdziesiątych nastąpiło ożywienie kontaktów z innymi Kościołami prawosławnymi. Początkowo rozszerzono je z Rosyjskim Kościołem Prawosławnym, następnie nawiązano kontakty z innymi Kościołami prawosławnymi w państwach bloku komunistycznego. Kontakty z patriarchatami wschodnimi rozwinęły się dopiero w latach sześćdziesiątych, gdyż wcześniej wystąpił kryzys we wzajemnych stosunkach na tle osoby metropolity Makarego i sprawy autokefalii. Jednak ze względu na ograniczenia ze strony państwa szersza współpraca nie mogła nastąpić i były to raczej kontakty kurtuazyjne. Kościół prawosławny w Polsce uczestniczył również w pracach przygotowawczych do Soboru Panprawosławnego, które rozpoczęły się w latach sześćdziesiątych.

Prawosławni włączyli się także w ruch ekumeniczny. Biskup Tymoteusz był w 1945 r. jednym z założycieli Chrześcijańskiej Rady Ekumenicznej (przekształconej następnie w Polską Radę Ekumeniczną). Jednak szerzej Kościół prawosławny w Polsce zaangażował się w ruch ekumeniczny na początku lat sześćdziesiątych, gdy stał się członkiem Światowej Rady Kościołów (1961) i Polskiej Rady Ekumenicznej (1962), uczestniczył również w pracach Konferencji Kościołów Europejskich. Przez wiele lat kolejni zwierzchnicy Kościoła prawosławnego w Polsce byli wiceprezesami Polskiej Rady Ekumenicznej. Kościół prawosławny angażował się także w Tygodnie Modlitw o Jedność Chrześcijan, które były również obchodzone w poszczególnych parafiach.

Odrodzenie w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych

Mimo trudnej sytuacji wewnętrznej Kościoła oraz pewnej stagnacji w okresie poprzednim, na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych. pojawiły się symptomy ożywienia i odrodzenia w życiu Kościoła prawosławnego w Polsce. Wiązały się one zarówno z wewnętrznymi procesami w Kościele, jak pojawienie się nowego pokolenia hierarchów i duchownych, aktywność młodzieży, ale także z procesami zachodzącymi w kraju i całym społeczeństwie: zwiększenie aktywności społecznej, przewartościowanie oficjalnej ideologii, radykalizacja postaw społecznych, a wreszcie znaczące poszerzenie sfery wolności w okresie rewolucji „Solidarności”, z czego skorzystały także środowiska prawosławne. Powstanie „Solidarności” wywołało jednak u dużej części prawosławnych, szczególnie na terenie Białostocczyzny, poczucie zagrożenia, ze względu na manifestowany katolicyzm i polskość tego ruchu, a także zauważalny na poziomie lokalnym niechętny stosunek wobec prawosławia.

W 1979 r., po śmierci arcybiskupa Jerzego, wyświęcono na biskupów dwóch młodych duchownych, którzy byli pierwszymi biskupami ukształtowanymi w okresie powojennym: namiestnika monasteru w Jabłecznej archimandrytę Sawę (Hrycuniaka), pochodzącego ze wsi Śniatycze na Zamojszczyźnie, absolwenta Belgradzkiego Fakultetu Teologicznego i docenta ChAT, oraz ihumena Szymona (Romańczuka), urodzonego we wsi Huszczewina koło Narewki w pow. hajnowskim, dyrektora Kancelarii Metropolity. Biskup Sawa został wówczas ordynariuszem diecezji łódzko-poznańskiej, zaś biskup lubelski Szymon biskupem pomocniczym metropolity.

Na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych nastąpiło ożywienie w kręgach młodzieży prawosławnej poszukującej swej tożsamości religijnej i narodowej. Zaczął szerzej rozwijać się oddolny ruch młodzieżowy, inicjowany przez niektórych duchownych i pracowników ChAT, a w szczególności Jana Anchimiuka. W 1980 r. ruch ten przybrał ramy organizacyjne wraz z powstaniem Koła Teologów Prawosławnych Sekcji Prawosławnej ChAT, którego przewodniczącym został Jan Plewa. Niebawem odbyła się pierwsza

pielgrzymka młodzieży prawosławnej na Świętą Górę Grabarkę. Podjęto też starania o nadanie tej działalności szerszego charakteru i powołanie organizacji młodzieżowej — Bractwa Młodzieży Prawosławnej. Na jej powstanie nie wyraziły zgody władze państwowe, zezwalając jedynie na poszerzenie działalności koła naukowego na ChAT, w wyniku czego stworzono Koło Teologów Prawosławnych Szkół Teologicznych, Świeckich i Młodzieży Laickiej (KTPSzTŚiML), które mimo to półoficjalnie stało się wkrótce ogólnokrajową organizacją młodzieży prawosławnej. Pierwszym przewodniczącym KTPSzTŚiML został Eugeniusz Czykwin, zaś ojcem duchownym ks. Leoncjusz Tofiluk.

W krótkim czasie Bractwo (takiej nieoficjalnej nazwy powszechnie używano) rozwinęło szeroką działalność. Ważnym wydarzeniem było nawiązanie kontaktów z młodzieżą prawosławną „za żelaznej kurtyny” (początkowo szczególnie z Fińskiego Kościoła Prawosławnego), zaś symbolicznym zwieńczeniem tego było przyjęcie KTPSzTŚiML do Światowego Bractwa Młodzieży Prawosławnej „Syndesmos” jako pierwszej organizacji z bloku wschodniego. W kolejnych latach powstawały struktury diecezjalne, parafialne, najbardziej rozwinięte w diecezji białostocko-gdańskiej, ale także w warszawsko-bielskiej i wrocławsko-szczecińskiej. Podstawowymi formami działalności były spotkania młodzieży, obozy, pielgrzymki. Najważniejszymi i największymi wydarzeniami były doroczne majowe Paschalne Pielgrzymki Młodzieży Prawosławnej na Świętą Górę Grabarkę z udziałem tysięcy uczestników. Rozwinięto też szeroką działalność wydawniczą, od 1983 r. ukazywał się np. ogólnokrajowy periodyk pt. „Biuletyn Informacyjny Koła Teologów Prawosławnych”. Działalność wydawnicza Bractwa w dużym stopniu wypełniła lukę spowodowaną brakiem innych wydawnictw cerkiewnych. Działalność Bractwa, szczególnie w pierwszym okresie, spotkała się z przeciwdziałaniem władz oraz inwigilacją ze strony organów bezpieczeństwa.

Bractwo było nie tylko pierwszą prawosławną organizacją młodzieżową w bloku komunistycznym, ale w ogóle pierwszym masowym prawosławnym ruchem świeckim „za żelazną kurtyną”, który, odwołując się do tradycji bractw cerkiewnych, głęboko zaangażował w życie Kościoła szerokie rzesze młodzieży i sprzyjał

pogłębianiu tożsamości religijnej prawosławnych. Bractwo wprowadziło też w życie Kościoła prawosławnego w Polsce nowe jakościowo elementy i zapoczątkowało proces aktywizacji środowisk prawosławnych, który znacznie wykraczał poza działalność młodzieżową.

W 1981 r. nastąpiły zmiany na katedrze białostockiej — po odejściu na emeryturę arcybiskupa Nikanora nowym ordynariuszem diecezji został biskup Sawa (biskupem łódzko-poznańskim został wówczas biskup Szymon). Objęcie przez biskupa Sawę rządów w jednej z największych diecezji zapoczątkowało dynamiczny rozwój Kościoła prawosławnego na tym terenie. W krótkim czasie powołał on szereg nowych parafii, podjęto budowę nowych cerkwi. W samym Białymstoku, który był największym miejskim skupiskiem prawosławnych w kraju, do tego czasu istniały zaledwie trzy parafie prawosławne, zaś pod koniec lat osiemdziesiątych było już ich dwukrotnie więcej. W 1982 r. rozpoczęto tu budowę największej w kraju świątyni prawosławnej — Soboru Świętego Ducha. Wiele uwagi biskup Sawa poświęcił odrodzeniu życia monastycznego. W 1984 r. reaktywowano Monaster Zwiastowania Najświętszej Maryi Panny w Supraślu, jeden z najbardziej znanych ośrodków monastycznych w I Rzeczypospolitej, jego przełożonym został archimandryta Miron (Chodakowski). Podjęto odbudowę głównej świątyni monasteru Soboru Zwiastowania Najświętszej Maryi Panny. W tym okresie nastąpił znaczący wzrost powołań mniszych, a monaster suprański stał się wkrótce najliczniejszym w kraju.

Lata osiemdziesiąte przyniosły ożywienie działalności także w innych diecezjach. Na szerszą skalę rozwinęło się budownictwo nowych cerkwi, w ciągu kilku lat wzniesiono ich kilkanaście. W niektórych parafiach podejmowano inicjatywy ożywienia życia cerkiewnego. W Hajnówce z inicjatywy ks. Michała Niegierewicza od 1981 r. zaczęły odbywać się lokalne Przeglądy Muzyki Cerkiewnej z udziałem chórów z okolicznych parafii prawosławnych. Z czasem przekształciły się one w jedną z najważniejszych i prestiżowych imprez kulturalnych w kraju — Międzynarodowy Festiwal Muzyki Cerkiewnej, w którym biorą udział chóry z wielu krajów świata. Szereg interesujących inicjatyw podjęto także z inicjatywy ks. Leoncjusza

Tofiluka w parafii św. Michała Archanioła w Bielsku Podlaskim, gdzie powstał m.in. ośrodek ikonograficzny, zaś od 1987 r. rozpoczęto wydawanie czasopisma dla dzieci pt. „Lampada”. Ważnym wydarzeniem w życiu Kościoła prawosławnego w Polsce stał się jubileusz 1000-lecia chrztu Rusi w 1988 r. Był on uroczyście obchodzony we wszystkich diecezjach. W wielu parafiach wzniesiono z tej okazji pamiątkowe krzyże lub wmurowano tablice, odbyły się też milenijne koncerty i konferencje. Obchody jubileuszu miały duże znaczenie dla kształtowania świadomości historycznej i eklezjalnej wiernych.

Na aktywizacji życia Kościoła smutnym cieniem położyły się tragiczne wydarzenia lat osiemdziesiątych, gdy doszło do szeregu pożarów świątyń prawosławnych na Białostocczyźnie. Spłonęło wówczas kilkanaście świątyń. Najbardziej bolesnym był pożar cerkwi Przemienienia Pańskiego na Świętej Górze Grabarce w lipcu 1990 r. Z kolei w 1982 r. w niejasnych okolicznościach zginął ks. Piotr Popławski, proboszcz parafii prawosławnej w Narwi.

Początek lat osiemdziesiątych przyniósł znaczące zmiany w hierarchii i strukturze diecezjalnej Kościoła. Pod koniec 1982 r. zmarł arcybiskup wrocławski i szczeciński Aleksy. Na początku 1983 r. wyświęcono dwóch nowych biskupów, którymi zostali: wieloletni proboszcz parafii w Sanoku ks. Aleksander Dubec (biskup Adam) oraz pracownik naukowy ChAT doc. Jan Anchimiuk (biskup Jeremiasz). Biskup Jeremiasz został ordynariuszem diecezji wrocławsko-szczecińskiej, natomiast biskup Adam stanął na czele nowopowstałej diecezji przemysko-nowosądeckiej. Reaktywowanie po długich zabiegach jednej z najstarszych diecezji prawosławnych — diecezji przemyskiej, która została odrodzona po niemal dwustu latach, było dla Kościoła prawosławnego wydarzeniem epokowym. Diecezja ta objęła tereny Łemkowszczyzny, Bojkowszczyzny i Przemyskiego, gdzie Kościół prawosławny posiadał już trzydzieści parafii i filii. Jej głównym ośrodkiem i siedzibą biskupa stał się Sanok. Utworzenie diecezji przyniosło umocnienie prawosławia na tym terenie. Niedługo przed reaktywowaniem diecezji prawosławni uzyskali świątynię w samym Przemyśle, gdzie powstała parafia prawosławna, a w kolejnych latach wybudowano w diecezji kilka nowych cerkwi. Powstanie

diecezji przemyskiej oraz działalność biskupa Adama stanowiły także znaczące wzmocnienie tendencji ukraińskich w całym Kościele. Diecezja podjęła też działalność wydawniczą, wznawiając w 1985 r. wydawanie rocznika „Cerkownyj Kałendar”, który przez kolejne dziesięć lat był jedynym prawosławnym wydawnictwem cerkiewnym w Polsce w języku ukraińskim. Dzięki istnieniu przy diecezji ośrodka poligraficznego wydano również inne publikacje w języku ukraińskim.

W połowie lat osiemdziesiątych zaangażowanie grupy działaczy prawosławnych w Unii Chrześcijańsko-Społecznej (UChS), jednej z oficjalnych chrześcijańskich organizacji społeczno-politycznych, pozwoliło środowiskom prawosławnym po raz pierwszy zaistnieć w oficjalnym koncesjonowanym życiu politycznym. W 1985 r. posłem do Sejmu PRL VIII kadencji został Eugeniusz Czykwin i był on pierwszym w powojennej historii przedstawicielem społeczności prawosławnej w parlamencie.

W wyniku zmian zachodzących w kraju na początku lat osiemdziesiątych Kościół prawosławny, podobnie jak inne związki wyznaniowe, uzyskał dostęp do państwowych mass-mediów. Od 1981 r. raz w miesiącu w IV programie Polskiego Radia rozpoczęto nadawanie retransmisji nabożeństw prawosławnych. Kolejnym krokiem w kierunku poszerzania obecności prawosławia w mediach było powstanie w 1985 r. pierwszej po wojnie gazety prawosławnej — pt. „Tygodnik Podlaski”, który ukazywał się jako comiesięczna wkładka do organu UChS „Tygodnik Polski”. Redakcja mieściła się w Białymstoku, a jej redaktorem naczelnym został Eugeniusz Czykwin. Gazeta stała się płaszczyzną porozumienia prawosławnej inteligencji, a dla szerokich mas wiernych, wśród których szybko zdobyła dużą popularność, była źródłem informacji o Kościele prawosławnym, jego nauce, aktualnych wydarzeniach.

Następował również rozwój kontaktów międzynarodowych Kościoła. Ważnym wydarzeniem była, pierwsza od niemal czterystu lat, wizyta w Rzeczypospolitej honorowego przywódcy prawosławia — patriarchy Konstantynopola Dymitriososa w listopadzie 1987 r. Zmiany polityczne zachodzące w ZSRR w latach *perestrojki* pozwoliły także na nawiązanie szerszych kontaktów z Kościołem prawosławnym

w tym kraju. Pod koniec lat osiemdziesiątych nastąpiło poszerzenie jurysdykcji Kościoła prawosławnego w Polsce poza granice RP. W 1988 r. przyjął on w swą jurysdykcję diecezję Aquilei we Włoszech, na czele której stał biskup Claudio (Vettorazzo), po jego śmierci w 1995 r. została ona przekształcona w dekanat.

Zmiana systemu społeczno-politycznego w Polsce w 1989 r. diametralnie zmieniła sytuację wszystkich związków wyznaniowych, w tym także Kościoła prawosławnego. Ustrój demokratyczny stworzył nieporównywalnie szersze możliwości pełnienia przez Kościół prawosławny swej misji. Uwalniał go od bezpośredniego nadzoru państwa i otwartej ingerencji w życie wewnętrzne. Pozwolił na prowadzenie znacznie szerszej działalności, bez konieczności uzyskiwania zgody władz na wszelkie inicjatywy. W nowych warunkach uwidoczniła się także aktywność świeckich środowisk prawosławnych, które podjęły realizację szeregu różnorodnych inicjatyw. Zmiana ustroju przyniosła jednak także problemy, związane przede wszystkim ze zwiększeniem roli Kościoła katolickiego, co nierzadko odbierane jest jako naruszenie równouprawnienia wyznań i powoduje poczucie zagrożenia także wśród wiernych Kościoła prawosławnego, tym bardziej, że pojawiły się nowe konflikty prawosławno-katolickie. Także ze strony państwa nie zawsze konsekwentnie przestrzegano zasady równouprawnienia wyznań.

Już same wybory „kontraktowe” 4 czerwca 1989 r. umożliwiły środowiskom prawosławnym zaistnienie w otwartym życiu politycznym. W wyborach tych posłem do Sejmu z listy należącej do obozu rządzącego Unii Chrześcijańsko-Społecznej został powtórnie E. Czykwin. W województwie białostockim o mandaty do Senatu oraz Sejmu, wyłanianych w demokratycznych wyborach, ubiegali się kandydaci prawosławni — ukraińscy i białoruscy, jednak bezskutecznie. Jednocześnie teolog prawosławny Michał Klinger udzielił poparcia dla listy „Solidarności”, co nie spotkało się z szerszym odzewem wśród prawosławnych. W kolejnych wyborach parlamentarnych w 1991 r. środowiska prawosławne w woj. białostockim wystąpiły z własną listą Komitetu Wyborczego Prawosławnych, w skład którego weszli przedstawiciele lokalnych środowisk ukraińskich

i części białoruskich. Posłem został ponownie E. Czykwin. Prowadził on aktywną działalność parlamentarną w Sejmie IX i I kadencji, występując w wielu sprawach dotyczących Kościoła prawosławnego. W kolejnych wyborach środowiska prawosławne (białoruskie i ukraińskie), mimo podejmowanych prób, nie uzyskały z własnych list przedstawicielstwa w parlamencie. Prawosławni byli również aktywni w wyborach samorządowych w woj. białostockim, choć w tym przypadku podstawowym wyróżnikiem była przynależność narodowa.

Jeszcze w okresie kształtowania się nowej sytuacji politycznej, wiosną 1989 r., po wieloletnich zabiegach powołano kolejną diecezję — lubelsko-chełmską. Reaktywowano w ten sposób dawną diecezję chełmską, a jej ordynariuszem został trzydziestoletni biskup Abel (Popławski). Początkowo siedziba biskupa mieściła się w monasterze w Jabłecznej, wkrótce została przeniesiona do Lublina. Rozpoczęła się dynamiczna praca na rzecz odrodzenia prawosławia na Chełmszczyźnie i Południowym Podlasiu. Powstały nowe parafie, podjęto budowę świątyń tam, gdzie na skutek wydarzeń poprzednich pięćdziesięciu lat prawosławni zostali ich pozbawieni. Jednocześnie Kościół prawosławny odzyskał na tym terenie część majątku, kilka świątyń i ponad dwieście cmentarzy. W Lublinie wzniesiono Dom Opieki Społecznej. Przywrócono także szereg dawnych tradycji cerkiewnych, jak np. kult Turkowickiej i Leśniańskiej ikony Bogarodzicy, poszerzyła się również obecność języka i tradycji ukraińskich w życiu cerkiewnym na tym terenie. Jednocześnie na tradycyjne święta cerkiewne zaczęli tu przybywać z Ukrainy dawni mieszkańcy tych ziem — Ukraińcy z Chełmszczyzny i Podlasia wysiedleni w latach czterdziestych. Rozwinięto też w diecezji działalność naukową oraz wydawniczą, w ciągu dziesięciu lat istnienia diecezji wydano około dwudziestu książek. Podjęto również organizację imprez prezentujących prawosławie — od 1994 r. odbywały się w Lublinie i w Holi „Spotkania z Prawosławiem”, zaś w Terespolu od 1996 r. organizowany jest prawosławny Przegląd Chórów Kolędniczych. Diecezja nawiązała również liczne kontakty międzynarodowe.

Przemiany ustrojowe pozwoliły na całościowe uregulowanie sytuacji prawnej Kościoła prawosławnego w Polsce. Po wielu

dyskusjach 4 lipca 1991 r. Sejm RP przyjął ustawę o stosunku Państwa do Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego. Było to w znacznym stopniu rezultatem zabiegów posła E. Czykwina. Ustawa wprowadzała szereg nowych elementów, które dawały Kościoła prawosławnemu szersze niż dotychczas uprawnienia. Z ważniejszych postanowień należy wymienić: potwierdzenie pełnej wewnętrznej autonomii (np. państwo nie może negocjować obsady stanowisk cerkiewnych), usankcjonowanie prawa do posługiwania się w życiu wewnętrznym językiem cerkiewno-słowiańskim i językami ojczystymi wyznawców, rozstrzygnięcie kwestii spornych między państwem a Kościołem przez wspólne zespoły mieszane, prawo powoływania różnorodnych osób prawnych Kościoła oraz organizacji cerkiewnych, uzyskanie przez wyznawców prawosławia prawa do bezpłatnych urlopów w dni świąt swego Kościoła (wg kalendarza juliańskiego), powołanie prawosławnego ordynariatu wojskowego oraz duszpasterstwa więziennego, prawo do emisji w państwowych mass-mediach programów prawosławnych.

Ustawa regulowała także kwestie majątkowe, pozwoliła m.in. na podjęcie starań o zwrot świątyń i majątku utraconego przez Kościół prawosławny w poprzednich dziesięcioleciach, a także uznawała prawo własności Kościoła prawosławnego do większości obiektów będących aktualnie w jego władaniu (analogicznie jak inne ustawy wyznaniowe). Wprowadzała tu jednak wyjątek na niekorzyść Kościoła prawosławnego, gdyż nie regulowała kwestii własności cerkwi w diecezji przemysko-nowosądeckiej, które wcześniej należały do Kościoła grecko-katolickiego, a po wojnie zostały przekazane prawosławnym. Stało się tak mimo wcześniejszych ustaleń między hierarchią katolicką i prawosławną, że Kościół prawosławny przy uchwalaniu ustawy regulującej stan prawny Kościoła katolickiego nie będzie wysuwał roszczeń wobec będących we władaniu katolików dawnych cerkwi prawosławnych na Chełmszczyźnie i Podlasiu, natomiast Kościół katolicki zgodzi się na uznanie praw własności prawosławnych wobec cerkwi na Podkarpaciu. Spór ten zaostrzył stosunki między Kościołami i przez kolejne lata pozostał nie rozstrzygnięty. Generalnie ustawa poszerzała prawa Kościoła prawosławnego, jednak dawała mu mniejsze uprawnienia niż

uzyskane przez Kościół katolicki w analogicznej ustawie z 1989 r.

Po przyjęciu ustawy Kościół prawosławny podjął intensywne działania w celu uregulowania kwestii majątkowych i częściowego odzyskania majątków cerkiewnych, świątyń, cmentarzy. Realizacja zapisów ustawowych napotykała niekiedy na pewne trudności zarówno ze strony administracji państwowej, jak i Kościoła katolickiego. Dochodziło nawet do konfliktów, np. o Ławrę Supraską, którą chciała przejąć strona katolicka; także na terenie diecezji lubelsko-chełmskiej toczyły się spory z Kościołem katolickim o cmentarze prawosławne, najgłośniejsze w Jabłecznej i Dobratyczach.

Status prawny Kościoła prawosławnego został zrównany ze statusem innych związków wyznaniowych dopiero po ratyfikowaniu konkordatu między RP a Watykanem — ustawą z 26 czerwca 1997 r. Przede wszystkim przewidywała ona powołanie kościelno-rządowej Komisji Regulacyjnej, w której gestii znalazły się decyzje dotyczące zwrotu majątku cerkiewnego (wcześniej decyzje w tej sprawie należały do administracji państwowej). W tejże ustawie znalazł się również zapis o uznaniu małżeństw prawosławnych za równoważne cywilnym, a także określenie korzystniejszych zasad uzyskiwania dni wolnych w święta prawosławne. Innym przejawem porządkowania spraw Kościoła było przyjęcie w 1995 r. nowego Statutu Wewnętrznego, zmieniającego niektóre postanowienia poprzedniego z 1970 r.

Nowe warunki, które powstały w latach dziewięćdziesiątych sprzyjały rozbudowie struktur Kościoła prawosławnego. Powstały liczne nowe świątynie, parafie, powołano nowe dekanaty. Nastąpił znaczący rozwój życia monastycznego. Powstały dwa nowe monasterie żeńskie — w 1993 r. Narodzenia Bogarodzicy w Dojlidach (Białystok), a w 1994 r. Opieki Matki Bożej w Wojnowie na Mazurach. W 1994 r. w jurysdykcję Kościoła prawosławnego przyjęto męski monaster pw. św. Cyryla i Metodego w Ujkowicach koło Przemyśla. Wcześniej, bo w 1990 r., w jurysdykcję Kościoła prawosławnego w Polsce przyjęto metropolię prawosławną w Portugalii, składającą się z pięciu diecezji i posiadającą placówki w Hiszpanii i Brazylii, na jej czele stał metropolita Gabriel. W jurysdykcję metropolity Warszawskiego i całej Polski przyjęta została również parafia

prawosławna w Hamburgu (Niemcy).

Na początku lat dziewięćdziesiątych pojawiła się inicjatywa zwołania Soboru Lokalnego, pierwszego w dziejach Kościoła prawosławnego w Polsce. W 1991 r. decyzję o jego przeprowadzeniu w październiku 1992 r. podjął Sobór Biskupów. W ciągu 1992 r. przeprowadzono wybory delegatów w parafiach i dekanatach. Powołano też komisje przedsoborowe, które opracowały dokumenty zawierające ocenę stanu Kościoła i propozycję reform. Mimo zaawansowania prac przygotowawczych Sobór Lokalny ostatecznie jednak nie został przez metropolitę Bazylego zwołany.

Kościół prawosławny skorzystał także z możliwości rozwinięcia działalności na nowych płaszczyznach. Na mocy ustawy z 1991 r. pod koniec 1993 r. powołano do życia Prawosławny Ordynariat Wojska Polskiego, jego zwierzchnikiem został arcybiskup Sawa, który nominację generalską otrzymał jednak dopiero po dwóch latach — w 1995 r. Powstały dziekanaty poszczególnych rodzajów wojsk i okręgów, powołano kilka parafii wojskowych, zaczęło się ukazywać się czasopismo „Polski Żołnierz Prawosławny”. Poza wojskiem opieką duszpasterską objęto Straż Graniczną oraz Nadwiślańskie Jednostki MSW, powstały także duszpasterstwa specjalne: więzienne, szpitalne, w domach opieki.

Podobnie jak w przypadku innych wyznań, od 1990 r. nauczanie religii prawosławnej wprowadzono do szkół, co sprzyjało podniesieniu poziomu nauczania i objęciu nauką religii szerszych rzesz dzieci i młodzieży. Dotyczyło to jednak jedynie terenów, gdzie prawosławni stanowią większy odsetek mieszkańców, czyli głównie we wschodniej części województwa białostockiego. Natomiast na innych terenach wywoływało to czasem obawy o dyskryminację dzieci prawosławnych. Rozwinęła się też działalność charytatywna Kościoła. Powstały domy opieki społecznej w diecezji warszawsko-bielskiej — w Hajnówce i w Koźminie (pow. bielski) oraz w diecezji wrocławsko-szczecińskiej w Cieplicach koło Jeleniej Góry. W Białymstoku w 1996 r. powołano diecezjalny Prawosławny Ośrodek Miłosierdzia „Eleus”.

Nastąpił rozwój działalności wydawniczej Kościoła, dwie diecezje rozpoczęły regularne wydawanie swych czasopism: „Wiadomości Prawosławnej Diecezji Białostocko-Gdańskiej” (od 1994 r.) oraz

w diecezji przemysko-nowosądeckiej kwartalnik w języku ukraińskim (i częściowo polskim) „Antyfon” (od 1996 r.). Kościół uzyskał także nowe audycje radiowe i telewizyjne. Początkowo w 1989 r. audycję radiową w Radiu Białystok, od 1995 r. także comiesięczną ogólnokrajową audycję telewizyjną, zaś od 1997 r. cotygodniową audycję w Telewizji Białystok. W znaczący sposób do stałej obecności Kościoła prawosławnego w mediach przyczynił się ks. Anatol Szydłowski z Warszawy, zaś w ośrodku białostockim ks. Grzegorz Misijuk.

Dokonano reform szkolnictwa cerkiewnego. Od 1991 r. do programu nauczania seminarium duchownego przywrócono języki białoruski i ukraiński, także w programie studiów na ChAT szerzej uwzględniono problematykę kultur narodowych wiernych Kościoła. W 1992 r. przeprowadzono reformę seminarium duchownego — zamiast dwóch seminariów w Jabłecznej i Warszawie powstało jedno trzyletnie Wyższe Prawosławne Seminarium Duchowne w Warszawie. W 1997 r. uzyskało ono status zawodowej szkoły wyższej z prawem przyznawania stopnia licencjata. W 1993 r. na ChAT powstało studium katechetyczne, kursy przygotowujące katechetów prowadzone były także w Białymstoku. Powołano też nowe placówki edukacyjne. W 1991 r. przy parafii św. Michała w Bielsku powstała jedyna w kraju szkoła ikonograficzna, zaś w 1996 r. w Hajnówce Prawosławne Studium Psalmistów. Na Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej wzrósł potencjał naukowy Sekcji Prawosławnej. W 1996 r. po raz pierwszy rektorem ChAT został uczony prawosławny — wybitny biblista arcybiskup Jeremiasz. Także w innych ośrodkach naukowych pojawili się prawosławni badacze, zajmujący się dziejami i kulturą prawosławia (Aleksander E. Naumow, Rościśław Żerelik, Antoni Mironowicz). Jednocześnie liczni studenci z Polski podjęli studia w prawosławnych szkołach teologicznych za granicą — w Grecji, USA, Francji, Słowacji, Rosji.

W 1994 r. po raz pierwszy w dziejach autokefalicznego Kościoła prawosławnego w Polsce dokonano kanonizacji świętego. 7 czerwca 1994 r. Sobór Biskupów ogłosił świętym ks. Maksyma Sandowicza, męczennika za wiarę prawosławną, zabitego przez wojska austriackie w Gorlicach w 1914 r. (dzień pamięci świętego w kalendarzu

liturgicznym wyznaczono na 6 września/24 sierpnia). Uroczystości kanonizacyjne św. Maksyma Gorlickiego odbyły się 11 września 1994 r. w Gorlicach, jego relikwie spoczywają we wsi Żdynia. W latach dziewięćdziesiątych także inne Kościoły prawosławne dokonały kanonizacji świętych związanych z Kościołem prawosławnym w Polsce: Gruziński Kościół Prawosławny w 1995 r. — św. Grzegorza (Peradze), męczennika z Oświęcimia; Ukraiński Kościół Prawosławny w 1996 r. — św. Piotra (Mohyły), metropolity kijowskiego w latach 1633–1647, oraz w 1992 r. św. Onufrego (Hahaluka), urodzonego na terenie diecezji lubelsko-chełmskiej, arcybiskupa kurskiego, rozstrzelanego przez bolszewików w 1938 r.; Rosyjski Kościół Prawosławny w 1990 r. — św. Tichona, prześladowanego przez bolszewików patriarchę moskiewskiego, a w latach 1897–1898 biskupa lubelskiego. Trwa także proces kanonizacyjny archimandryty Leoncjusza (Stasiewicza), urodzonego w Tarnogrodzie, który był prześladowany przez bolszewików i zasłynął jako starzec w diecezji iwanowskiej (Rosja).

Na dużą skalę rozwinął się w latach dziewięćdziesiątych ruch pielgrzymkowy. Najważniejszym ośrodkiem pozostała Święta Góra Grabarka, na którą w święto Przemienienia Pańskiego przybywa po kilkadziesiąt tysięcy wiernych, udaje się tam również kilkutysięczna piesza pielgrzymka z Białegostoku (oraz mniej liczne z innych miejscowości). Ważnym ośrodkiem pozostał monaster w Jabłecznej, zaś w latach dziewięćdziesiątych większego znaczenia nabrały także Supraśl, Zabłudów, Białystok. Rozwinął się kult lokalnych świętych. W 1992 r. sprowadzono do Białegostoku relikwie św. Gabriela Zabłudowskiego, a coroczne uroczystości w Białymstoku i Zwierkach koło Zabłudowa gromadzą licznych wiernych. W diecezji lubelsko-chełmskiej szczególną czcią otaczany jest męczennik za prawosławie z okresu wprowadzania unii brzeskiej św. Atanazy Brzeski, część relikwii którego uroczystość sprowadzono do Białej Podlaskiej w 1996 r. Z kolei w diecezji przemysko-nowosądeckiej w 1997 r. dokonano aktu uroczystego uczczenia (ukr. *prostawałennia*) Sanockiej cudotwórczej ikony Bogurodzicy. Otwarcie granic pozwoliło na rozwój ruchu pielgrzymkowego do innych krajów — głównie do tradycyjnie odwiedzanych sanktuariów prawosławnych na

Ukrainie i Białorusi, ale także dalej — w Rosji, Ziemi Świętej, Grecji. Jednocześnie wierni z Ukrainy i Białorusi częściej zaczęli przybywać do prawosławnych sanktuariów na terenie RP.

Nastąpiła aktywizacja prawosławnych środowisk świeckich. Znacząca rola przypadła „Tygodnikowi Podlaskiemu”, który w 1991 r. zmienił swą nazwę na „Przegląd Prawosławny”. Stał się on popularnym miesięcznikiem prawosławnym, jedną z najlepszych tego typu gazet w Europie Wschodniej. Od 1991 r. zamieszczone są w nim strony w językach białoruskim, ukraińskim, a incydentalnie także rosyjskim. W 1990 r. redakcja ustanowiła nagrodę im. księcia Konstantego Ostrońskiego przyznawaną za zasługi dla rozwoju kultury prawosławnej. Od 1992 r. wydawcą „Przeglądu Prawosławnego” jest firma poligraficzno-wydawnicza „Orthdruk”, która wydaje również publikacje książkowe z zakresu teologii, historii, kultury prawosławia. Liczne popularne publikacje religijne wydaje także działające w Hajnówce wydawnictwo „Bratczyk”, współpracujące z mnichami ze Świętej Góry Athos.

Na mocy ustawy o stosunku państwa do Kościoła prawosławnego zmienił się status organizacji młodzieżowej, która formalnie uzyskała wreszcie używaną powszechnie nazwę „Bractwo Młodzieży Prawosławnej w Polsce” (BMP). Bractwo stało się integralną częścią struktury Kościoła, rozwinęło szeroką i różnorodną działalność, jego struktury powstały we wszystkich diecezjach. Jedną z ważnych sfer aktywności BMP pozostała działalność wydawnicza, oficjalnym pismem organizacji są od 1992 r. „Wiadomości Bractwa”, od 1996 r. wydawane pod tytułem „Arche”. Ukazywało się także szereg innych lokalnych periodyków i wydawnictw, w tym w języku białoruskim kwartalnik „Fos” (od 1990 r.). Uznanie roli BMP w Polsce w światowym ruchu młodzieży prawosławnej było wybranie w 1995 r. na sekretarza generalnego Światowego Bractwa Młodzieży Prawosławnej „Syndesmos” działacza BMP Włodzimierza Misijuka oraz przeniesienie sekretariatu generalnego tej organizacji do Białegostoku.

Szerszą działalność rozwinęły także bractwa cerkiewne, których istnienie również usankcjonowała ustawa z 1991 r., oraz inne organizacje świeckich. Najaktywniejszymi stały się bractwa białostockie: świętych Cyryla i Metodego (istniejące od 1991 r.), diecezjalne

bractwo św. Mikołaja (od 1994 r.) oraz Świętych Hierarchów (od 1998 r.). Bractwa istnieją także w innych diecezjach, np. w diecezji lubelsko-chełmskiej bractwo św. Atanazego Brzeskiego.

Zmiana sytuacji politycznej pozwoliła również na ożywienie życia narodowego wśród społeczności prawosławnych. Nastąpił znaczący rozwój działalności kulturalnej, wydawniczej, a także politycznej wśród prawosławnej ludności ukraińskiej i białoruskiej. Na zachodniej Łemkowszczyźnie wyraźnie zaznaczył się podział na poczuwających się do przynależności do narodu ukraińskiego oraz zwolenników idei odrębnego narodu łemkowskiego (czy karpatoruskiego). Także na Północnym Podlasiu wśród ludności prawosławnej wyraźnie obecne są trzy orientacje narodowe: białoruska, polska i ukraińska. Zwiększyło się znaczenie kwestii narodowej w życiu Kościoła prawosławnego. Częściej niż dotychczas wysuwano postulaty szerszego wprowadzenia języków narodowych i lokalnych tradycji do życia Kościoła. W rezultacie pojawiło się więcej parafii, w których język ukraiński (sporadycznie białoruski) stał się językiem kazań, a nawet językiem liturgicznym.

Z drugiej jednak strony coraz szerzej obecny w życiu Kościoła i organizacji cerkiewnych staje się język polski. Dominuje on również w cerkiewnych wydawnictwach oraz programach radiowych i telewizyjnych. Jednocześnie znacznemu przyspieszeniu ulega proces polonizacji ukraińskiej i białoruskiej ludności prawosławnej, zwłaszcza młodego pokolenia, które coraz częściej kształtuje się już w kręgu języka i kultury polskiej. Dokonuje się w ten sposób zmiana oblicza etnicznego Kościoła.

Zakończeniem pewnej epoki w życiu Kościoła prawosławnego w Polsce stała się śmierć niemal osiemdziesięcioletniego metropolity Bazylego. Zmarł on po długiej chorobie 11 lutego 1998 r. w Warszawie. Strażnikiem Tronu Metropolitalnego (*locum tenens*) został wówczas najwyższy godnością hierarcha — arcybiskup Sawa, który przejął obowiązki zwierzchnika Kościoła.

Dzień dzisiejszy

Po śmierci metropolity Bazylego zaistniała konieczność uzupełnienia składu episkopatu Kościoła. Sobór Biskupów 26 marca 1998 r. podjął decyzję o wyświęceniu trzech nowych biskupów spośród mnichów Ławry Supraskiej. W dniach 10–12 maja 1998 r. w warszawskim soborze pw. św. Marii Magdaleny odbyły się chirotonie nowych hierarchów: biskupa hajnowskiego Mirona (Chodakowskiego), biskupa supraskiego Jakuba (Kostiuczuka) oraz biskupa bielskiego Grzegorza (Charkiewicza), którzy zostali biskupami pomocniczymi diecezji warszawsko-bielskiej i białostocko-gdańskiej. 12 maja 1998 r. Sobór Biskupów w uzupełnionym składzie wybrał nowego zwierzchnika Kościoła prawosławnego w Polsce — metropolitą warszawskim i całej Polski został arcybiskup Sawa. Jednocześnie powierzono mu dalsze tymczasowe zarządzanie diecezją białostocko-gdańską. Intronizacja nowego metropolity z udziałem przedstawicieli prawie wszystkich Kościołów prawosławnych odbyła się 31 maja 1998 r. w Warszawie.

Historycznym wydarzeniem, rozpoczynającym rządy nowego zwierzchnika stała się wizyta w Polsce honorowego przywódcy prawosławia — patriarchy Konstantynopola Bartholomeosa w październiku 1998 r. Patriarcha ekumeniczny odwiedził Oświęcim, Jasną Górę w Częstochowie, Kraków, otrzymał też doktorat *honoris causa* Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej. Szczególny wymiar miała pierwsza w historii wizyta patriarchy Nowego Rzymu na Północnym Podlasiu, gdzie nawiedził największe skupiska prawosławnych w kraju, był m.in. w Siemiatyczach, Hajnówce, Bielsku Podlaskim i na Świętej Górze Grabarce. W trakcie pobytu w diecezji białostocko-gdańskiej patriarcha dokonał m.in. poświęcenia białostockiej cerkwi Hagia Sophia — Mądrości Bożej, będącej miniaturą głównej świątyni Konstantynopola.

Wkrótce po objęciu obowiązków zwierzchnika Kościoła metropolita Sawa podjął szereg działań w celu uporządkowania i uzdrowienia życia cerkiewnego, w szczególności w diecezji warszawsko-bielskiej, gdzie powołał kilka nowych parafii. Jeszcze w 1998 r. uchwalony został nowy Statut Parafialny, bardziej dostosowany do faktycznego

funkcjonowania parafii, dokonano też reformy wydawnictw cerkiewnych Metropolii. W połowie 1998 r. powstała również strona prawosławna Diecezji Białostoko-Gdańskiej w internecie, także inne jednostki Kościoła podjęły działania w kierunku zaistnienia w sieci. W marcu 1999 r. na Uniwersytecie w Białymstoku powstała pierwsza w kraju uniwersytecka Katedra Teologii Prawosławnej, której kierownikiem został metropolita Sawa. Podobne zabiegi podjęto również w innych ośrodkach akademickich.

Po wyborze nowego zwierzchnika w Kościele prawosławnym w Polsce miało miejsce także szereg innych znaczących wydarzeń, jak: wyświęcenie odbudowanej cerkwi Przemienienia Pańskiego na Świętej Górze Grabarce (16 maja 1998 r.), obchody jubileuszu 500-lecia monasteru św. Onufrego w Jabłecznej (24–25 czerwca 1998 r.), inauguracja jubileuszu 500-lecia Ławry Supraskiej (sierpień 1998 r.), otwarcie Centrum Kultury Prawosławnej w Białymstoku (16 lutego 1999 r.), wyświęcenie największej w kraju świątyni prawosławnej — białostockiego soboru Świętego Ducha (16 maja 1999 r.), czy obchody jubileuszu 10-lecia restytuowania diecezji lubelsko-chełmskiej (wiosna-jesień 1999 r.).

Zakończeniem procesu przemian po śmierci metropolity Bazylego było mianowanie nowych ordynariuszy. Nowym prawosławnym ordynariuszem Wojska Polskiego został w październiku 1998 r. biskup hajnowski Miron, który otrzymał również stopień generała brygady. Natomiast nowym biskupem białostockim i gdańskim został dotychczasowy biskup supraski Jakub, którego uroczysty ingres do białostockiej katedry św. Mikołaja odbył się 22 maja 1999 r.

Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny (taka jest nadal jego oficjalna nazwa) jest jednym z piętnastu autokefalicznych Kościołów prawosławnych (istnieje także szereg Kościołów prawosławnych nie będących w pełnej jedności ze światem prawosławnym), zajmuje trzynaste miejsce w dyptychu (wykazie) Kościołów autokefalicznych. Zwierzchnikiem Kościoła jest arcybiskup warszawski i metropolita całej Polski Sawa. Kościół podzielony jest na terenie kraju na sześć diecezji, posiada również jedną diecezję wojskową, jego episkopat liczy ośmiu hierarchów. Kościół prawosławny w Polsce

ma dwadzieścia pięć dekanatów, 247 parafii i filii, sześć monasterów (trzy męskie i trzy żeńskie), posiada ponad czterysta świątyń i ponad dwustupięćdziesięciu duchownych. Liczba prawosławnych w Polsce określana jest na 400–500 tysięcy osób. Poza granicami kraju w jurysdykcji Kościoła prawosławnego w Polsce znajdują się: dekanat we Włoszech oraz metropolia prawosławna w Portugalii, mająca ośmiu biskupów, ok. pięćdziesiąt tysięcy wiernych, posiadająca sześć diecezji, cztery monastery, a także parafie misyjne w Hiszpanii i Brazylii, jej zwierzchnikiem jest arcybiskup Lizbony i metropolita całej Portugalii Jan.

Kościół prawosławny w Polsce posiada dwie wyższe szkoły teologiczne: Wyższe Prawosławne Seminarium Duchowne w Warszawie oraz Sekcję Prawosławną Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej. Istnieją również Policealne Studium Ikonograficzne w Bielsku Podlaskim i Prawosławne Studium Psalmistów w Hajnówce, a także Katedra Teologii Prawosławnej na Uniwersytecie w Białymstoku. Ukazuje się kilka wydawnictw periodycznych Kościoła. Funkcjonują cztery prawosławne domy opieki: w Hajnówce, Koźynie (pow. bielski), Cieplicach oraz Stanisławowie koło Warszawy. W ramach Kościoła działają organizacje laikatu: Bractwo Młodzieży Prawosławnej oraz bractwa cerkiewne w poszczególnych diecezjach i parafiach.

Podobnie jak w okresie I Rzeczypospolitej prawosławie było stale obecne także w dwudziestowiecznych dziejach Polski. Losy Kościoła prawosławnego w Polsce w ostatnim stuleciu były niezwykle złożone. Pozostawał on Kościołem mniejszościowym w kraju o ugruntowanej tradycji katolickiej, co stawiało go w specyficznej sytuacji. Różnorakie uwarunkowania polityczne, historyczne i społeczne powodowały, że Kościół prawosławny napotykał na różne ograniczenia, a nawet okresy prześladowań. Wiek XX był też okresem ciągłego odbudowywania struktur Kościoła, który zdołał zachować istnienie, mimo drastycznych nierzadko prób jego likwidacji w poszczególnych regionach. Choć uniknął losu męczeńskiego Kościoła prawosławnego na Ukrainie, w Rosji i na Białorusi, także Kościół prawosławny w Polsce zetknął się z dwoma totalitaryzmami — nazistowskim w latach wojny i komunistycznym w okresie powojennym, co wyraźnie wpłynęło na jego stan i możliwości działania.

Kościół prawosławny w Polsce rozwijał się i szukał swego miejsca w złożonej i ciągle zmieniającej się dwudziestowiecznej rzeczywistości. Właśnie w XX w. Kościół prawosławny w Polsce, zachowując jedność wiary ze światem prawosławnym, uzyskał niezależność eklezjalną, czyli status Kościoła autokefalicznego. Był to też okres poszukiwania sposobu zaspokojenia potrzeb duchowych wielonarodowościowej owczarni, pragnącej zachować swą tożsamość religijną, etniczną i kulturową, przy jednoczesnej potrzebie dawania świadectwa prawosławia dla społeczeństwa polskiego. Mimo trudności i dramatycznych momentów Kościół prawosławny w Polsce zdołał zachować ciągłość oraz jedność w różnorodności.

U progu nowego tysiąclecia Kościół prawosławny w Polsce wkracza w kolejny okres swych dziejów. Musi odpowiedzieć na liczne wyzwania niesione przez współczesną cywilizację, a w szczególności laicyzację społeczeństwa, dominację kultury masowej, globalizację w dobie internetu i mediów satelitarnych, zagrożenie środowiska naturalnego człowieka. Musi też dawać odpowiedzi na pytania natury etyczno-moralnej, stawiane w obliczu postępu technicznego

i cywilizacyjnego, który poszerza możliwości człowieka, ale jednocześnie obciąża go wielką odpowiedzialnością. Jako Kościół wielonarodowościowy w kraju dość jednorodnym narodowościowo staje również wobec konieczności poszukiwania dróg zachowania tożsamości kulturowej. W swej misji Kościół prawosławny w Polsce opiera się na bogatej Tradycji Kościoła Wschodniego, szuka zarazem nowych sposobów głoszenia Dobrej Nowiny i posługiwania, czerpiąc je ze skarbnicy i doświadczenia całego prawosławia.

NOTA BIBLIOGRAFICZNA

Poniżej podajemy oryginalny tytuł i miejsce publikacji tekstów, które nie zostały napisane specjalnie do niniejszej książki:

- George S. Bebis, *Święta Tradycja (Tradition in the Orthodox Church)*, w: *A Companion to the Greek Orthodox Church. Essays and References*, red. Fotios K. Litsas, Department of Communication. Greek Orthodox Archdiocese of North and South America, New York 1984, s. 53–63.
- Bp Maximos (Aghiorgoussis), *Wiara Kościoła (The Dogmatic Tradition of the Orthodox Church)*, w: *A Companion to the Greek Orthodox Church*, s. 148–168.
- Ks. Alciviadis C. Calivas, *Oddawanie czci Bogu (Orthodox Worship)*, w: *A Companion to the Greek Orthodox Church*, s. 64–77.
- Lewis Patsavos, *Kalendarz liturgiczny (The Calendar of the Orthodox Church)*, w: *A Companion to the Greek Orthodox Church*, s. 78–83.
- Bp Dionizy (Łukin), *Wielki Post (Bogosłużenija Welikogo Posta kak put' duszy christianskoj czerez golgofu k woskreseniju)*, *Żurnal Moskowskoj Patriarchii* 4(1967), s. 51–62.
- George S. Bebis, *Święci Kościoła (The Saints of the Orthodox Church)*, w: *A Companion to the Greek Orthodox Church*, s. 84–90.
- Bp Maximos (Aghiorgoussis), *Monastycyzm (Monasticism in the Orthodox Church)*, w: *A Companion to the Greek Orthodox Church*, s. 128–136.
- Arcybiskup Jeremiasz (Anchimiuk), *Praca i modlitwa „Rocznik Teologiczny” ChAT XL — z. 1–2/1998*, s. 45–53.
- Ks. Alciviadis C. Calivas, *Życie sakramentalne (The Sacramental Life of the Orthodox Church)*, w: *A Companion to the Greek Orthodox Church*, s. 31–52, 277–286.
- Ks. Stanley Harakas, *Kościół prawosławny wobec kwestii moralnych (The Stand of the Orthodox Church on Controversial Issues)*, w: *A Companion to the Greek Orthodox Church*, s. 217–237.
- Elizabeth Theokritoff, *Prawosławie a ochrona środowiska naturalnego (The Orthodox Church and the Environmental Movement)*, w: *Orthodoxy and Ecology. Resource Book*, red. Alexander Belopopsky i Dimitri Oikonomou, Syndesmos — The World Fellowship of Orthodox Youth, Białystok 1996, s. 17–30.
- Kurt Weitzmann, *Pochodzenie i znaczenie ikon (The Origins and Significance of Icons)*, w: *The Icon. The Byzantine Tradition in Europe, Russia, and the Near East through Seven Major Epochs*, Dorset Press, New York 1982, s. 3–10.
- John Yiannias, *Sztuka i architektura prawosławna (Orthodox Art and Architecture)*, w: *A Companion to the Greek Orthodox Church*, s. 91–104.

Tłumaczenia tekstów obcojęzycznych: Jadwiga Leśniewska i Krzysztof Leśniewski.

W publikacji wykorzystano istniejące tłumaczenia niektórych tekstów patrystycznych na język polski:

- s. 16 — Św. Klemens Aleksandryjski, *List do Kościoła w Koryncie* 42, w: *Ojcowie apostołscy, Pisma Starochrześcijańskich pisarzy*, t. XLV, Warszawa 1990, przeł. A. Świderkówna, s. 43–44;
- s. 17 — Św. Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostołskiej* 98, przeł. W. Myszor, Kraków 1997, s. 98;
- s. 17 — Św. Atanazy Wielki, *List do Serapiona* 28, w: *Starożytne teksty chrześcijańskie*, Lublin 1976, przeł. L. Gładyszewski, s. 267;
- s. 19 — Św. Bazyli Wielki, *O Duchu Świętym* XV, 36, przeł. A. Brzóstkowska, Warszawa 1999, s. 132;
- s. 84 — Św. Andrzej z Krety, *Oda pierwsza 2–3 Wielkiego Kanonu*, przeł. M. Bednarz, w: Andrzej Bober, *Światła ekumeny. Antologia patrystyczna*, Kraków 1966, s. 536;
- s. 109–115 — Św. Jan z Damaszku, *Kanon na Dzień Pański Zmartwychwstania*, przeł. M. Bednarz, w: Andrzej Bober, *Światła ekumeny. Antologia patrystyczna*, Kraków 1966, s. 544–549;
- s. 116–117 — Św. Jan Chryzostom (?), *Homilia Paschalna*, przeł. J. Klinger, w: J. Klinger, *O istocie prawosławia. Wybór pism*, Warszawa 1983, s. 122–123;
- s. 216–217 — Św. Ignacy Antiocheński, *Do Kościoła w Efezie* 5, w: *Ojcowie apostołscy, Pisma Starochrześcijańskich pisarzy*, t. XLV, Warszawa 1990, przeł. A. Świderkówna, s. 68;
- s. 217 — Św. Ignacy Antiocheński, *Do Kościoła w Smyrnie* 8,1–2, w: *Ojcowie apostołscy, Pisma Starochrześcijańskich pisarzy*, t. XLV, przeł. A. Świderkówna, s. 90;
- s. 218 — *Didache* 9,4, w: *Ojcowie apostołscy, Pisma Starochrześcijańskich pisarzy*, t. XLV, przeł. A. Świderkówna, s. 61.

Ponadto wykorzystano:

- s. 104 — s. Maria (Jurczuk), *Ziemia Święta, cud ognia i chwała obłoków*, Hajnówka 1997, s. 35;
- s. 311 — *Powieść minionych lat* 38, w: *Kroniki staroruskie*, przeł. F. Sielicki, Warszawa 1987, s. 70.

Cytaty biblijne pochodzą z Biblii Poznańskiej (Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami, opr. Zespół pod red. ks. M. Petera i ks. M. Wolniewiczza, wyd. II poprawione, t. 1–3, Poznań 1982–1987).

WYBRANA LITERATURA POLSKOJĘZYZNA

- J. Assfalg, P. Krüger, *Słownik chrześcijaństwa wschodniego*, przeł. A. Bator, M. M. Dziekan, Katowice 1998.
- A. S. Atiya, *Historia Kościołów wschodnich*, Warszawa 1978.
- M. Bendza, *Prawosławna Diecezja Przemyska w latach 1596–1681*, Warszawa 1982.
- , *Tradycje unijne względem Cerkwi prawosławnej w Rzeczypospolitej w latach 1674–1686*, Warszawa 1987.
- Abp Antoni Bloom, *Odwaga modlitwy*, tłum. E. Wolicka, Poznań 1987.
- Św. Cyryl Turowski (XII w.), *Homilie paschalne*, przekład z języka cerkiewnosłowiańskiego i komentarz — W. Hryniewicz, Opole 1992.
- P. Evdokimov, *Kobieta i zbawienie świata*, tłum. E. Wolicka, Poznań 1991.
- , *Poznanie Boga w tradycji wschodniej*, przeł. A. Liduchowska, Kraków 1996.
- , *Prawosławie*, przeł. J. Klinger, Warszawa 1986².
- , *Sztuka ikony. Teologia piękna*, przeł. M. Żurowska, Warszawa 1999.
- , *Wieki życia duchowego. Od Ojców pustyni do naszych czasów*, przeł. M. Tarnowska, Kraków 1996.
- P. Florenski, *Ikonostas i inne szkice*, przeł. Z. Podgórzec, Białystok 1997.
- L. Górka, *Dziedzictwo Ojców. Ekumeniczny charakter tradycji welehradzkiej*, Warszawa 1995.
- Abp Sawa Hrycuniak, *Prawosławne pojmowanie małżeństwa*, Białystok 1994.
- W. Hryniewicz, *Chrystus zmartwychwstał. Motywy paschalne w pismach metropolity Ilariona (XI w.)*, Warszawa 1995.
- , *Kościoły siostrzane. Dialog katolicko-prawosławny 1980–1991*, Warszawa 1993.
- , *Przeszłość zostawić Bogu. Unia i uniatyzm w perspektywie ekumenicznej*, Opole 1995.
- , *Staroruska teologia paschalna w świetle pism św. Cyryla Turowskiego*, Warszawa 1993.
- Kanony Kościoła prawosławnego w przekładzie polskim*, tom I, przeł. A. Znosko, Warszawa 1978.
- S. Kuryłowicz, *Z dziejów prawosławia w II Rzeczypospolitej Polskiej. Niektóre problemy na tle polityki wyznaniowej państwa 1918–1939*, Warszawa 1985.
- J. Klinger, *Geneza sporu o epiklezę. Eschatologiczny a memorialny aspekt Eucharystii w kanonie pierwszych wieków*, Warszawa 1969.
- , *O istocie prawosławia. Wybór pism*, Warszawa 1983.

- Kroniki staroruskie*, red. F. Sielicki, przeł. E. Goranin, F. Sielicki, H. Suszko, Warszawa 1987.
- G. Krug, *Myśli o ikonie*, przeł. R. Mazurkiewicz, Białystok 1991.
- M. P. Laroche, *Mały Kościół. Mistyczna przygoda małżeństwa*, tłum. J. Grzegorzczak, Poznań 1989.
- J-Y. Leloup, *Hezychazm. Zapomniana tradycja modlitewna*, przeł. H. Sobieraj, Kraków 1996.
- , *Słowa z Góry Athos*, przeł. G. Kosowska, Warszawa 1986.
- K. Leśniewski, *Ekumenizm w czasie. Prawosławna wizja jedności w ujęciu Georges'a Florovsky'ego*, Lublin 1995.
- A. Łapiński, *Zygmunt Stary a Kościół prawosławny*, Warszawa 1937.
- W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, przeł. M. Sczaniecka, Warszawa 1989.
- G. I. Mantzaridis, *Przebóstwienie człowieka. Nauka świętego Grzegorza Palamasa w świetle Tradycji prawosławnej*, przeł. I. Czaczkowska, Lublin 1997.
- J. Meyendorff, *Małżeństwo w prawosławiu. Liturgia, teologia, życie*, przeł. K. Leśniewski, Lublin 1995.
- , *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1984.
- A. Mień, *Sakrament, słowo, obrzęd. Prawosławna służba Boża*, przeł. Z. Podgórzec, Łuków 1992.
- A. Mironowicz, *Prawosławie i unia za Jana Kazimierza*, Warszawa 1996.
- Mnich Kościoła Wschodniego, *Modlitwa Jezusowa*, przeł. K. Górski, Kraków 1993.
- A. Naumow, *Wiara i historia. Z dziejów literatury cerkiewnosłowiańskiej na ziemiach polsko-litewskich*, Kraków 1996.
- M. Papierzyńska-Turek, *Między tradycją a rzeczywistością. Państwo wobec prawosławia 1918–1939*, Warszawa 1989.
- S. Runciman, *Ostatni renesans bizantyński*, przeł. J. Marzęcki, Warszawa 1973.
- , *Schizma wschodnia*, przeł. J. Gawroński, Warszawa 1963.
- , *Teokracja bizantyjska*, przeł. M. Radożycka, Warszawa 1982.
- , *Upadek Konstantynopola 1453*, przeł. A. Dębnicki, Warszawa 1995.
- , *Wielki Kościół w niewoli*, przeł. J. S. Łoś, Warszawa 1973.
- A. Schmemmann, *Wielki Post*, przeł. A. Kempfi, Białystok 1990.
- , *Za życie świata*, przeł. A. Kempfi, Warszawa 1988.
- J. Serr, O. Clément, *Modlitwa serca*, przeł. R. Szmydki, Lublin 1993.
- T. Špidlík, I. Gargano, *Duchowość Ojców greckich i wschodnich*, przeł. J. Dembska, Kraków 1997.
- Szczere opowieści pielgrzyma przedstawione jego ojcu duchownemu*, przeł. A. Wojnowski, Poznań 1988.
- Teologia i kultura duchowa starej Rusi*, red. W. Hryniewicz, J. S. Gajek, Lublin 1993.
- K. Urban, *Kościół prawosławny w Polsce 1945–1970 (rys historyczny)*, Kraków 1996.
- L. Uspienski, *Teologia ikony*, tłum. M. Żurowska, Poznań 1993.
- J. Woliński, *Polska i Kościół prawosławny. Zarys historyczny*, Lwów 1936.
- N. Zernov, *Wschodnie chrześcijaństwo*, przeł. J. S. Łoś, Warszawa 1967.

- Żywoty Świętych. Księga pierwsza. Wrzesień*, red. K. Leśniewski [Opracował Zespół: A. Jemeljaniuk, K. Leśniewski, M. Łukaszuk-Piekara], Lublin 1996.
- Żywoty Świętych. Księga druga. Październik*, red. K. Leśniewski [Opracował Zespół: A. Jemeljaniuk, K. Leśniewski, M. Łukaszuk, A. Mańko], Lublin 1997.
- Żywoty Świętych. Księga trzecia. Listopad. Część I*, red. K. Leśniewski [Opracowali: K. Leśniewski i M. Łukaszuk], Lublin 1998.