

CHRZEŚCIJAŃSKA AKADEMIA TEOLOGICZNA
w WARSZAWIE

Rok LXV

Zeszyt 3

ROCZNIK TEOLOGICZNY

[E-WYDANIE]

WARSZAWA 2023

REDAGUJE KOLEGIUM

dr hab. Jakub Sławik, prof. ChAT – redaktor naczelny

dr hab. Jerzy Ostapczuk, prof. ChAT – zastępca redaktora naczelnego

prof. dr hab. Tadeusz J. Zieliński

dr hab. Borys Przedpełski, prof. ChAT

dr hab. Jerzy Sojka, prof. ChAT – sekretarz redakcji

MIĘDZYNARODOWA RADA NAUKOWA

JE metropolita prof. dr hab. Sawa (Michał Hrycuniak), ChAT

abp prof. dr hab. Jerzy Pańkowski, ChAT

bp prof. ucz. dr hab. Marcin Hintz, ChAT

prof. dr hab. Atanolij Aleksiejew, Państwowy Uniwersytet w Petersburgu

prof. dr Marcello Garzaniti, Uniwersytet we Florencji

prof. dr hab. Michael Meyer-Blanck, Uniwersytet w Bonn

prof. dr hab. Antoni Mironowicz, Uniwersytet w Białymstoku

prof. dr hab. Wiesław Przyczyna, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

prof. dr hab. Eugeniusz Sakowicz, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie

prof. dr hab. Tadeusz Stegner, Uniwersytet Gdański

prof. dr Urs von Arx, Uniwersytet w Bernie

prof. dr hab. Piotr Wilczek, Uniwersytet Warszawski

Redakcja językowa – Kalina Wojciechowska
Korekta tekstów angielskich – Karen Wasilewska
Skład komputerowy – Jerzy Sojka

BWHEBB, BWHEBL, BWTRANS [Hebrew]; BWGRKL, BWGRKN, and BWGRKI [Greek]
PostScript® Type 1 and TrueType fonts Copyright ©1994-2013 BibleWorks, LLC.
All rights reserved. These Biblical Greek and Hebrew fonts are used with permission
and are from BibleWorks (www.bibleworks.com)

eISSN: 2956-5685

Wydano nakładem
Wydawnictwa Naukowego ChAT
ul. Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa, tel. +48 22 635-68-55
Objętość ark. wyd.: 8,4. Nakład: 100 egz.
Druk: druk-24h.com.pl
ul. Zwycięstwa 10, 15-703 Białystok

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

- JERZY OSTAPCZUK, BARBARA DZIERŻANOWSKA, *Early Printed Editions of Cyrillic Liturgical Tetraevangelia. A Catalogue* 465
- КСЕНИЯ КАЗАРИНОВА, *Фрагмент Ин 20.19–31 в руськомовных учительных евангелиях: особенности списков силецкой гипергруппы* 515
- СЕРГЕЙ ТЕМЧИН, *Когда Сергей Кимбар начал управлять Супрасльским монастырем: К уточнению хронологии первых настоятелей* 531
- ВИТАЛИЙ ШУМИЛО, *Митрополит Антоний (Храповицкий) и идея государственности Украины в период правления гетмана Павла Скоропадского* 543
- MICHAŁ PŁÓCIENNIK, *Personalistyczno-historyczny charakter Objawienia Bożego w myśli Włodzimierza N. Łoskiego* 569
- TOMASZ DARIUSZ MAMES, *Inkluzyjna 'świętość': wybrane zagadnienia eklezjologii i soteriologii plockiego nurtu w mariawityzmie* 601
- Wykaz autorów 646

Contents

JERZY OSTAPCZUK, BARBARA DZIERŻANOWSKA, <i>Early Printed Editions of Cyrillic Liturgical Tetraevangelia. A Catalogue</i>	465
KSENIJA KAZARINOVA, <i>Fragment John 20:19–31 in Ruthenian didactic gospels: peculiarities of manuscripts of Siltsya's hypergroup</i>	515
SERGEJUS TEMČINAS, <i>When Sergius Kimbar began to run the Supraśl Monastery: Clarifying the chronology of the first abbots</i>	531
VITALIJ SHUMILO, <i>Metropolitan Anthony (Khrapovitsky) and the idea of Ukrainian statehood during the reign of Hetman Pavel Skoropadsky</i>	543
MICHAŁ PŁÓCIENNIK, <i>Personalist-Historical Character of God's Revelation in the Thought of Vladimir N. Lossky</i>	569
TOMASZ DARIUSZ MAMES, <i>Inclusive 'Holiness': Selected Issues of Ecclesiology and Soteriology in the Mariavite Old Catholic Church</i>	601
List of authors	646

Artykuły

Rocznik Teologiczny
LXV – z. 3/2023
s. 465-514
DOI: 10.36124/rt.2023.18

JERZY OSTAPCZUK¹

[HTTPS://ORCID.ORG/0000-0002-7659-3936](https://orcid.org/0000-0002-7659-3936)

BARBARA DZIERŻANOWSKA²

[HTTPS://ORCID.ORG/0000-0001-7103-0109](https://orcid.org/0000-0001-7103-0109)

Early Printed Editions of Cyrillic Liturgical Tetraevangelia. A Catalogue³

Edycje cyrylickich starych druków liturgicznych Ewangelii tetr. Katalog

Key words: Tetraevangelion, Cyrillic editions, early printed books, catalogue
Słowa kluczowe: Tetraewangelia, publikacje cyrylickie, stare druki, katalog

Abstract

The present work is an outcome of research on the menologia of Cyrillic early printed liturgical Tetraevangelia. The realization of the project's objectives required an inventory of all editions published in the XVI-XVIII centuries. The compilation of an up-to-date list demanded the verification of hitherto existing data on all Cyrillic liturgical Gospel editions based on available bibliographic sources and searches conducted within the framework of the project in Polish and foreign library and archival collections. The presented list is the catalogue of all editions – both those existing and described in bibliographic sources, as well as those which have not survived to our times or have been erroneously identified/dated. The aim of the catalogue is to support further research work on the heritage of early modern Cyrillic religious culture.

¹ Dr hab. Jerzy Ostapczuk, Faculty of Theology, Christian Theological Academy in Warsaw.

² Mgr Barbara Dzierżanowska, Faculty of Polish Studies, University of Warsaw.

³ This article has been written as part of a research project financed by the National Science Centre (Poland). Decision number: UMO-2020/37/B/HS1/01658.

Streszczenie

Niniejsza praca powstała jako efekt badań nad menologionami cyrylickich starych druków liturgicznych Ewangelii tetr. Realizacja założeń badawczych wymagała zewidencjonowania wszystkich wydań opublikowanych w XVI-XVIII w. Sporządzenie aktualnego wykazu wiązało się z koniecznością weryfikacji dotychczas istniejących danych na temat wszystkich starodručných edycji liturgicznych tetraewangelii w oparciu o dostępne źródła bibliograficzne oraz przeprowadzone w ramach projektu kwerendy w polskich i zagranicznych zbiorach bibliotecznych i archiwalnych. Prezentowany wykaz stanowi opracowanie katalogowe wszystkich wydań – zarówno posiadających potwierdzenie w istniejących egzemplarzach, jak również tych, które nie dotrwały do naszych czasów lub zostały błędnie zidentyfikowane/datowane. Opracowany katalog stanowić będzie wsparcie dalszych prac badawczych nad dziedzictwem wczesnonowożytnej cyrylickiej kultury religijnej.

The Cyrillic tradition of early printed editions of the Gospels undoubtedly derives from a centuries-old manuscript legacy. Modern research of Slavonic manuscripts with the text of the Good News has attested to the existence of 2565 Tetraevangelia and 514 *aparakoses*⁴ (Ostapczuk 2010b, 95). The largest number of surviving Tetras (as many as 1421) is dated to the 16th century. The period from the 11th to the 14th century accounts for about 350 Tetraevangelia and almost half (i.e., 184 of 404) of the weekday⁵ Gospel lectionaries (*le*). Similar proportions have been confirmed, e.g., by L. P. Žukovskaâ in her inventory of Gospel manuscripts dating from the same period (11th–14th centuries) (Žukovskaâ 1976, 355–366)⁶. Of the 500 manuscripts, almost half (240) are Tetraevangelia, while the rest (260) are lectionaries. Modification of the time limits by one century (11th–13th centuries) brings an even greater change in the proportion: there are 73 handwritten lectionaries for every

⁴ The terms *aparakos* and lectionary are used synonymously.

⁵ Weekday lectionaries are also sometimes called full lectionaries (полный апракос).

⁶ See also: Alekseev 1985, 11; *Evangelie ot Ioanna* 1998, 17 (1st pagination).

29 manuscripts of Tetraevangelia. Meanwhile, in the 15th century, the situation is quite the opposite: there are 112 aprakoses for 279 Tetras (Aleksiev 1999, 22). This allows us to see that the lectionaries, popular in the oldest period of Slavic tradition⁷, were supplanted by Tetraevangelia from the late 14th century-early 15th century⁸ (Temčin 2021, 49). Thus, the invention and introduction into use of the interchangeable printing type coincided with the period of dominance in the Slavic manuscript tradition of Tetraevangelia (containing liturgical rubrics) over other types of Slavic manuscripts with the text of the Good News⁹.

The earliest printed text of the Gospels in the Cyrillic alphabet dates back to 1512 from the workshop of hieromonk Makarije in Târgoviște¹⁰. 24 copies have survived to our time¹¹. In a three-hundred-year period of Cyrillic early printing, the Tetraevangelion was the most popular type of religious book: (Apostle)-Gospel Lectionaries were issued 4 times, Bibles – 18, New Testaments – 38, New Testaments with Psalms – 13

⁷ In the Greek tradition, the exact opposite took place – the lectionaries replaced the Tetraevangelia with liturgical rubrics, see: *Evangelie ot Ioanna* 1998, 13 (3rd pagination).

⁸ The 14th century or its half was generally indicated heretofore, cf. Aleksiev 1999, 22; *Evangelie ot Ioanna* 1998, 18 (1st pagination); Temčin 2000, 42.

⁹ About other types of manuscript Cyrillic Tetraevangelia, see: Ostapczuk 2010a, 92–131.

¹⁰ About this edition and the history of its research, see: Nemirovskij 2008, 433–638. Facsimile edition, see: Miklas, Godorogea, Hannick 1999.

¹¹ For a list and description of the existing copies, see: Nemirovskij 2008, 434–463. A hypothesis by Đ. Radojičić (Radojičić 1938, 133–172), that the first Cyrillic early printed Tetraevangelion appeared a few years earlier around 1496 in Đurađ Crnojevič's workshop, was proved by E. Nemirovskij to be wrong (Nemirovskij 2005, 493–504). A comparison of the text of the lost manuscript, supposedly copied from the aforementioned print, with the first extant Tetraevangelion issued in 1512 shows many similarities. However, attention is drawn to the fact that, unlike the other Gospels (e.g., A. Guseva listed 168 items among the nonpreserved Ukrainian prints, see: Guseva 1997, 118–132), even the smallest fragment of the alleged edition is unknown (Nemirovskij 2005, 493.503).

(Ostapczuk 2013, 137–153) and liturgical¹² Tetraevangelia, as evidenced by this publication¹³ – 111 times.

From the 1580s or even the 1st quarter of the 17th century, Cyrillic Bibles, New Testaments (including editions containing the Book of Psalms) and lectionaries appeared exclusively on the territories inhabited by the Eastern Slavs. Tetraevangelia were not so limited in terms of time and places of publication. As liturgical books, they held an important place in the Orthodox Church from the very beginning, always remaining in high demand.

Up to the end of the 18th century Tetraevangelia were printed in the lands of medieval Romania (in principalities of Wallachia and Transylvania), Serbia, as well as in Moscow, Vilnius, Lviv, Kyiv and Pochaiv. Three recensions of the Church Slavonic language were used: Middle-Bulgarian in 11 editions (of which 2 are declared missing), Serbian in 3 and East Slavonic in the remaining 99 editions. 16 Tetraevangelia were issued in the 16th century, 31 in the 17th century and 64 in the 18th century.

Middle-Bulgarian and Serbian Tetraevangelia were issued solely in the 16th century. Due to the historical situation no Church Slavonic Gospel book was printed in Romania, Serbia, or Montenegro starting from the year 1585. The only territories in which Tetraevangelia were issued during the following 215 years were East Slavic lands, i.e., contemporary Russia, Ukraine, Lithuania, and Belarus. Only four East Slavonic Tetraevangelia were printed in the 16th century, the remainder appeared in the 17th and 18th centuries. The vast majority of the East Slavonic Tetraevangelia came from the Moscow Printing Houses (71 editions), another significant printing centre was Kiev (10 editions) followed by Lviv (8 editions), Pochaiv (5 editions), Vilnius (4 editions) and Klintsy

¹² The Bible, as well as the New Testament (sometimes with the Book of Psalms) are not included among the liturgical books.

¹³ A preliminary list of Cyrillic early printed liturgical Tetraevangelia published in 2013 (Ostapczuk 2013, 137–148) provided data on 120 editions. It included some misidentified and lost Tetraevangelia.

(1 edition, confirmed as a reprint of the Moscow Gospel issued in 1648).¹⁴ Moscow was the only place where Tetraevangelia were printed continuously, starting from the middle of the 16th century, through the entire 17th and 18th centuries. There are 22 Moscow Tetraevangelia from the 17th century and 46 editions from the 18th century.

The text of the Good News can be found in several types of early printed books¹⁵: Tetraevangelia¹⁶, the New Testament (combined sometimes in one volume with the Psalter) and the Bible. In the history of Cyrillic printing up to the year 1800, editions containing selected Gospel pericopes are also known, sometimes even in a very limited scope (such as the Gospels of Sunday mornings or the readings of Maundy Thursday and Good Friday) or a slightly wider range (such as the Passion Week) (Ostapczuk 2013, 154–155). Gospel pericopes of the entire Passion Week, the entire Maundy Thursday and Good Friday or selected pericopes of Maundy Thursday and Good Friday have also appeared several times as “volume two” of the Tetraevangelion¹⁷. However, there are known copies that should include this addition – according to catalogue descriptions – but in fact do not have it. Four Gospel books printed together with the text of the Apostle¹⁸ and the Revelation as a single unit in two individual volumes with separate title pages constitute a characteristic

¹⁴ See Voznesenskij 1994, 31 (No 85); Emel’anova 2010, 263–265 (No 169).

¹⁵ The following terms have been used in literature (i.e., catalogues and codicological descriptions) to identify early printed books that may contain the text of the Good News: altar Gospels (Евангелие на престольное), Tetraevangelion (Четвероевангелие), Gospels for Maundy Thursday and Good Friday, New Testament, Psalter and New Testament, the Bible.

¹⁶ There is no clear distinction between Tetraevangelia and Evangelistaries in catalogues and scholarly publications. Tetraevangelia are very often described as Evangelistaries. The term ‘lectionary’ in catalogue descriptions is introduced very rarely, see: Żurawińska, Jaroszewicz-Pieresławcew 2004, 11.45–46 (No. 33). Cf. also: Kostieczuk et al. 2016, 50.

¹⁷ Cf. Zernova, Kameneva 1968, No. 835, 946, 1003, 1115, 1176 and 1252.

¹⁸ Apostle is a liturgical book containing the text of Acts of the Apostles and the Apostolic Letters. Cf. Kostieczuk et al. 2016, 50.

type of edition¹⁹. The existence of title page in each volume indicated a different type of publication, treated separately and not as an edition of the entire New Testament. “Integral” publications also functioned and were characterized by a single title page that clearly indicated that it was an edition of the New Testament²⁰.

The vast majority of the Tetraevangelia were printed *in folio* (2°): out of 111 editions published in the 16th-18th centuries, 36 had a different format. The basic size was dominant in the 16th century. Only at the end of the first half of the 17th century (1648) did the first book printed *in quarto* (4°) appear. By the end of the 17th century, the book of the Good News was issued two more times in a smaller format (1668, 1685). Moreover, the Tetraevangelion would be printed *in plano* (1°) once (in 1689) as well as twice (in 1681 and 1698) in the so-called large *folio* (2°). All the aforementioned editions which differ from the standard were published in Moscow. In the first half of the 18th century an exception to the usual 2° format occurs six times: the large *folio* editions were published six times in Moscow (1703, 1717, 1735 {November}, 1744 and 1748), while the only early printed Tetraevangelion *in sedecimo* (16°) was printed in Kiev in 1737.

In the second half of the 18th century twenty-four editions differing

¹⁹ The Kiev edition of 1737 is such an example. The title page of the Tetraevangelion states as follows: [...] бл҃гѣвеніе^м же ст҃ѣ^нш: прѣ^с свнода, напеча^та са книга сіа сіѣнное еѵ^алїе, во ст҃ѣ^н кїевопечерскои лаврѣ въ ставропигїи тогѡжде ст҃ѣ^нш свнода, при архїмандрїтѣ тоажде ст҃ѣ^н лавры иларїонѣ, въ лѣто ѿ сотворенїа мира ꙗзѣ, ѿ ржѣтва же хрїтова, ꙗѵѣлз, while the title page of the Apostle together with the Book of Revelation includes the following: [...] бл҃гословенїемъ же ст҃ѣ^ншагѡ правительствѣющаго свнода, напеча^та са книга сіа дѣланїи и посланїи ст҃ѣ^нх аплз во ст҃ѣ^н кїевопечерскои лаврѣ въ ставропигїи тогѡжде ст҃ѣ^ншаго свнода, при архїмандрїтѣ тоажде ст҃ѣ^н: лавры иларїонѣ, въ лѣто ѿ сотворѣ: мира ꙗзѣ, ѿ ржѣтва же хрїсова, ꙗѵѣлз.

²⁰ The Kiev edition of 1741 is such an example. The title page states as follows: [...] бл҃гословенїемъ же ст҃ѣ^ншагѡ правительствѣющаго свнода, напеча^та са бѣодоухновеннаа книга сіа новагѡ завѣта, во ст҃ѣ^н кїевопечерскои лаврѣ въ ставропигїи тогѡжде ст҃ѣ^ншагѡ свнода, при архїмандрїтѣ тоажде ст҃ѣ^н лавры тїмоден, въ лѣто ѿ сотворенїа мира ꙗзѣ, ѿ волощенїа же бг҃а слова ꙗѵѣлз.

from the common *folio* had been printed. Six Tetraevangelia were published *in octavo* (8°): Kiev 1752, 1759 and 1784, Pochaiv 1768 as well as Moscow 1783 and 1797. The remaining were the large-format editions printed in Moscow (thirteen *in folio* {1753, 1758, 1763, 1766, 1771, 1775, 1779 {August}, 1784, 1786, 1789, 1791, 1796, 1800} and one *in plano* {1759}) and Pochaiv (three *in folio* {1759, 1771, 1780}). The only Tetraevangelion *in quarto* – a reprint of the 1648 Moscow edition of the same format – was issued in 1786 in Klinty.

The present work is the implementation of the research postulate formulated when undertaking the study of the menologia in Cyrillic early printed liturgical Tetraevangelia²¹. Scientific integrity required that all editions be included in the research. This, in turn, entailed the necessity of verifying hitherto existing data on all early printed editions of the liturgical Tetraevangelia²² based on available bibliographic sources, as well as conducted searches in Polish and foreign library and archival collections. Functionality of the text – its use for liturgical purposes – was taken as the main criterion, leaving the analysis of copies of individual editions for further research²³. This approach did not result in

²¹ Similar studies aimed at determining the number of all editions of the Tetraevangelia issued in various cities have been already undertaken, see Ostapczuk 2017, 181–189.

²² The application of this criterion did not allow the non-liturgical editions of the Good News to be included in the catalogue. As an example, the unfinished bilingual (Church Slavonic-Old Ruthenian) Gospel printed by Vasil Ciapinski in Ciapin [before 1580] can be indicated. As originally intended (according to a surviving manuscript copy of the printer's preface it may have been part of the New Testament (see manuscript kept at the National Library of Russia in St. Petersburg, M. P. Pogodin's collection {No 46}, No I.1.29). A similar case is also made for the bilingual (Dutch-Church Slavonic) edition printed in The Hague (1717) and in St. Petersburg in 1718 (Part 1 containing the Gospel and Acts of the Apostles) and 1719 (Part 2 containing Apostolic Letters and Book of Revelation).

²³ Interesting results came from the research of Ukrainian scholar Natalia Bondar, who analysed 32 copies of Vilnius Tetraevangelia (from the years 1575, 1600, ca. 1620 and 1644), which not only allowed to identify editions preserved in whole or in fragments, but also to indicate copies composed of several different editions, or even to discover

finding new, unknown editions of the Gospels, yet an analysis of the recollections of saints and feasts together with the texts of the menologia of the various editions allowed for identification of copies of the Gospels compiled from other well-known issues²⁴.

Bibliographic information on Cyrillic early printed Tetraevangelia was taken from dozens of catalogues and bibliographic compilations (online databases and electronic publications included) that were accessed during the research. A principle was adopted to collect the broadest possible bibliographic material concerning various editions of the Tetraevangelia described in varying degrees of detail. Thus, the resulting catalogue has allowed researchers not only to document surviving and lost editions, but also to verify erroneous and incomplete information in accordance with the contemporary state of knowledge²⁵. It may be further expanded to include finds of editions considered lost or marked as doubtful or misidentified.

The bibliographic data of the various editions of the liturgical Tetraevangelia, in as concise a form as possible, were divided into two groups:

- title and edition-related components (place of publication, printer's/printing house's name, date of publication),

fragments of a previously unrecorded editions, see: Bondar 2021.

²⁴ An example of such copy is the Gospel published in Moscow in October 1735, currently held in the collections of the Wroblewski Library of the Lithuanian Academy of Sciences in Vilnius (shelf mark: R-18/2-19). Although its state of preservation does not indicate that it was assembled from two different editions, textological research has shown that a fragment from the May 1798 Moscow edition was appended to the main part. Based on a detailed textual analysis, it is possible to identify not only compiled printed specimens, but also manuscript copies of each edition, see: Ostapczuk 2022.

²⁵ The catalogue presented in this publication refers to the tradition of publishing up-to-date bibliographic summaries in catalogues of manuscripts and early printed books, intended to serve as a basis for further research and an indication the objects in question (in our case, the Tetraevangelia) in the collections of European and non-European heritage institutions.

- physical description components (number of folios/pages, illustrative content, format, number of lines per page, height of 10 lines in millimetres).

In the references to the cited literature placed under each bibliographic description, information regarding the catalogue entries noting the issue is included. Significant differences in the descriptions and reconstructed information are indicated by square brackets.

A Catalogue of Cyrillic Early Printed Liturgical Tetraevangelia

1. Tetraevangelion, **Târgoviște**: voivode Neagoe Basarab, printer hieromonk Makarije, 26 VII **1512**.
[290] ff.; illustrations; 2°.
20 lines; 10 lines = 95 mm.
Karataev 1861, 10; Karataev 1883, 12; Bianu, Hodoș 1898, 3; Conev 1910, 466 (260); Conev 1920, 143 (79); Luk'ânenko 1979, 42; Soltész et al. 1990, B 617; Luk'ânenko 1993, 8; Nemirovskij 1997, 11.7 [inaccurate acc. to Cleminson]; Cleminson et al. 2000, 3: [291] ff.; 'Catalogul' online; Nemirovskij 2009–2012, 11: [293] ff.
2. Tetraevangelion, **Rujno**, printer monk Theodosie, **1537**.
[301] ff.; 2°.
20-22 lines; 10 lines = 94-95 mm.
Karataev 1861, 22a; Karataev 1883, 27; Luk'ânenko 1979, 7; Luk'ânenko 1993, 21; Nemirovskij 2009–2012, 66: [302] ff.
3. Tetraevangelion, **Sibiu**: Lucas Trapoldner, printer Filip Moldoveanul, **1546**.
[292] ff.; illustrations; 2°.
21-22 lines; 10 lines = 95 mm.
Karataev 1861, 23; Bianu, Simonescu 1944, 2; Borsa et al. 1971, 66; Luk'ânenko 1979, 4; Luk'ânenko 1993, 27; Nemirovskij 2009–2012, 73: [300] ff.; 'Catalogul' online

4. Tetraevangelion, [**Sibiu**], [printer Filip Moldoveanul], [**1551-1553**].
 [117] ff.; 2°.
 — preserved piece containing only large part of the Gospel according to Matthew: 4.17-27.55 (*zachalas* 6-113)
 — parallel Church-Slavic and Romanian text in two columns
 23-24 lines; 10 lines = 95 mm.
 Bianu, Hodoş 1898, 25: [1580]; Borsa et al. 1971, 99A; Luk'änenko 1979, 45; Guseva 2003, 1; Nemirovskij 2009–2012, 81: [1551-1554]; Catalogul' online: [1580]

5. Tetraevangelion, **Belgrade**: Radiša Dmitrović and Trojan Gundulić, printer hieromonk Mardarije, **4 VIII 1552**.
 [212] ff.; 2°.
 24, 25 lines; 10 lines = 92 mm.
 Karataev 1861, 32; Karataev 1883, 41; Stojanović 1903, p. 408; Bada-lić 1966, 59; Stošić 1973, 2931; Guseva 1979, 10; Luk'änenko 1979, 10; Screen, Drage 1979, 1; Soltész et al. 1990, B 618; Luk'änenko 1993, 30; Grbić et al. 1994, 64–68; Cleminson et al. 2000, 14; Guseva 2003, 2; Nemirovskij, Emel'ánova 2009, 49; Nemirovskij 2009–2012, 82; Elektronske izložbe

6. Tetraevangelion, [**Moscow**]: [Anonymous Printing House], [**1553/54**].
 [396] ff.; 2°.
 18 lines; 10 lines = 108 mm.
 — 'narrow-font Gospel'
 Zernova 1958, 1: [ca. 1555]; Černyševa 1972, 118; Maksimenko 1975, 774; Pozdeeva et al. 1980, 11; Luk'änenko 1993, 32; Pozdeeva et al. 2000, 19-21; Gorbunova, Luk'ánova 2003, 1; Guseva 2003, 9: [1558/59]; Pozdeeva 2004, 3: [1558/59]; Bondar et al. 2008, 217; Nemirovskij, Emel'ánova 2009, 53: [ca. 1558]; Nemirovskij 2009–2012, 90: [ca. 1558]; Bondar 2012, 8; Platonov et al. 2016, 1; Titovec et al. 2017, 1

7. Tetraevangelion, [**Moscow**]: [Anonymous Printing House], [1558/59].
[326] ff.; 2°.
18 lines; 10 lines = 107 mm.
— ‘medium-font Gospel’
Zernova 1958, 4: [ca. 1560]; Krajcar 1968, 5: [ca. 1560]; Guseva 1979, 11: [1553]; Pozdeeva et al. 1980, 9; [1555]; Pozdeeva 1981, 1: [1555]; Losievskij 1987, 1; Luk’änenko 1993, 34: [1553–1559]; Guseva 2003, 3: [1553/1554]; Pozdeeva 2003, 1: [1553/54]; Pozdeeva 2004, 2: [1553/54]; Bondar et al. 2008, 216: [1553/54]; Nemirovskij, Emel’ánova 2009, 50: [1553]; Nemirovskij 2009–2012, 83: [ca. 1553]; Bondar 2012, 9

8. Tetraevangelion, **Braşov**: Hanş Begner, printer Deacon Coresi and Dyak Tudor, **1562**.
[240] ff.; 2°.
23, 24 lines; 10 lines = 98-99 mm.
Karataev 1861, 74: [1579]; Karataev 1883, 10; Bianu, Hodoş 1898, 11; Badalić 1966, 216; Borsa et al. 1971, 174; Luk’änenko 1979, 47; Screen, Drage 1979, 2; Luk’änenko 1993, 45; Cleminson et al. 2000, 17: 244 ff.; Guseva 2003, 17; Nemirovskij, Emel’ánova 2009, 63: 13 X 1562, 244 ff.; Nemirovskij 2009–2012, 106: 13 X 1562, 244 ff.; ‘Catalogul’ online: [240 ff.]

9. Tetraevangelion, **Mrkšina Crkva**, printer hieromonk Mardarije, **24 VI 1562**.
[212] ff.; 2°.
24 lines; 10 lines = 92 mm.
Karataev 1861, 43; Karataev 1883, 57; Stojanović 1903, p. 411; Petrov et al. 1958, 14; Stošić 1973, 2932; Luk’änenko 1979, 11; Soltész et al. 1990, B 619; Luk’änenko 1993, 43; Grbić et al. 1994, 101-103; Guseva 2003, 24; Bondar et al. 2008, 215; Nemirovskij, Emel’ánova 2009, 62; Nemirovskij 2009–2012, 104; Elektronske izložbe

10. Tetraevangelion, [**Moscow**]: [Anonymous Printing House], [1563/64].
[400] ff.; 2°.
15 lines; 10 lines = 125 mm.
— ‘broad-font Gospel’
Karataev 1883, 65; Milovidov 1908a, 211; Milovidov 1908b, 211; Zernova 1958, 5: [ca. 1564]; Petrov et al. 1958, 15-16; Luk’änenko 1993, 51; Pozdeeva, Kipel 1996, 5: 1564; Guseva 2003, 30; Pozdeeva et al. 2000, 21-22; Cleminson et al. 2000, 22; Bondar et al. 2008, 218; Nemirovskij, Emel’ánova 2009, 71; Bondar 2012, 10; Nemirovskij 2009-2012, 115: ca. 1564; Platonov et al. 2016, 2: ca. 1564
11. Tetraevangelion, **Vilnius**: Mamoniči, printer Petr Timofěev Mstislovec, 1575.
[418] ff.; illustrations; 2°.
17 lines; 10 lines = 126 mm.
Karataev 1861, 69; Karataev 1883, 87; Estreicher 1898, 115: 30 III 1575; Milovidov 1908a, 10; Milovidov 1908b, 10; Svencickij 1908, 7 (246), 10 (248); Conev 1920, 145 (8); Petrov et al. 1958, 22; Tyrrell, Simmons 1963, 6; Krajcar 1968, 8: 14 V 1574 – 30 III 1575; Luk’änenko 1973, 6; Maksimenko 1975, 751; Pozdeeva et al. 1980, 22; Galenčenko 2006-2008, 8: 30 III 1575; Luk’änenko 1993, 66; Pozdeeva, Kipel 1996, 6; Pozdeeva et al. 2000, 26-27; Cleminson et al. 2000, 32; Moroz 2002, p. 25; Guseva 2003, 60; Iwan Semenovič Zarecki, Zinowij Zarecki, 30 III 1575; Pozdeeva 2004, 5-10; Ūrina 2005, 1-2: 30 III 1575; Kirilični starodruki (2008), 19; Nemirovskij, Emel’ánova (2009), 84: 30 III 1575, 444 ff.; Nemirovskij 2009-2012, 144: 30 III 1575, 444 ff., 10 lines = 127 mm; Bondar 2012, 4: 14 IV 1574 – 30 IV 1575, 4.1-4.10: 1575; Lepak 2013, 2: 30 III 1575; Kažuro 2013, 58: 30 III 1575; Platonov et al. 2016, 4: 14 V 1574 – 30 III 1575; Titovec et al. 2017, 3: [Iwan Semenovič Zarecki]; Voznesenskij, Nikolaev 2019, 6: 30 III 1575; Bondar 2012, 4; Bondar 2021, 1: 14 V 1574 – 30 III 1575

12. Tetraevangelion, **Bălgrad [Alba Iulia]**: Christopher Báthory, printer Dyak Lorinț, **1579**.
[227] ff.; 2°.
23 lines; 10 lines = 100 mm.
Bianu, Hodoș 1898, 24; Conev 1910, 468 (573); Borsa et al. 1971, 435; Guseva 2003, 73; Nemirovskij 2009–2012, 157: 16. V. 1579, 211 + ? ff.; ‘Catalogul’ online

13. Tetraevangelion, [**Brașov/Sebeș**]: printer Deacon Coresi and Manuil, **1579**.
[208] ff.; 2°.
24 lines; 10 lines = 99 mm.
Karataev 1883, 98; Bianu, Hodoș 1898, 23; Estreicher 1898, 116: 1578, 206 ff.; Svencickij 1908, 9 (294); Borsa et al. 1971, 428; Luk’ânenko 1979, 50; Luk’ânenko 1993, 72; Maksimenko 1975, 772; Guseva 2003, 74: 206 ff.; Nemirovskij, Emel’ânova 2009, 91: 206 ff.; Nemirovskij 2009–2012, 158: 206 ff.; ‘Catalogul’ online

14. Tetraevangelion, **Bucharest**: Plumbuita Monastery, printer Lavrentie, **1582**.
[215] ff.; 2°.
25 lines; 10 lines = 91 mm.
Bianu, Simonescu 1944, 11: [Brașov, c. 1580]; Borsa et al. 1971, 520A; Luk’ânenko 1979, 53; Luk’ânenko 1993, 82; Hanga, Mosora 1991, 4; Guseva 2003, 86: 218 ff.; Nemirovskij 2009–2012, 173: 218 ff.; ‘Catalogul’ online

15. Tetraevangelion, [**Bucharest**]: [Plumbuita Monastery], [printer Lavrentie], [**after 1582**].
[205] + ? ff.; 2°.
25, 27 lines; 10 lines = 92, 84 mm.
Guseva 2003, 88: after 1582, Nemirovskij, Emel’ânova 2009, 106: ca. 1588, Bucharest; Nemirovskij 2009–2012, 175: after 1582, more than [240] ff.

16. Tetraevangelion, [**Braşov/Sebeş**], printer deacon Coresi and Manuil, **1583**.
 [205] ff.; 2°.

22, 25 lines; 10 lines = 99 mm.

Bianu, Hodoş 1898, 31; Borsa et al. 1971, 522; Luk'änenko 1979, 54: Sebeş or Braşov; Luk'änenko 1993, 86; Guseva 2003, 90; Nemirovskij 2009–2012, 180: ca. 1583, 23, 24 lines; 'Catalog' online
17. Tetraevangelion, **Vilnius**: Kuzma and Luka Mamonich, **17 VII 1600**.
 [408] ff.: illustrations; 2°.

17, 23 lines; 10 lines = 127, 82 mm.

— without signature marks in gatherings

Karataev 1861, 133; Estreicher 1898, 116: 392 ff.; Milovidov 1908a, 16; Milovidov 1908b, 16; Svencickij 1908, 10 (248); Petrov et al. 1958, 40; Krajcar 1968, 13; Černyševa 1972, 119; Maksimenko 1975, 764; Pozdeeva et al. 1980, 67–70; Galenčenko 2006–2008, 55; Luk'änenko 1993, 141–142; Pozdeeva et al. 2000, 68–71; Moroz 2002, p. 25; Guseva 2003, 168; Pozdeeva 2003, p. 17–19, 345; Jaroszewicz-Pieresławcew, Żurawińska 2004, 23; Pozdeeva 2004, 44–48; Nemirovskij, Emel'anova 2009, 146; Nemirovskij 2009–2012, 264; Kažuro 2013, 59; Platonov et al. 2016, 13–13.2; Voznesenskij, Nikolaev 2019, 45; Bondar 2021, 2: 17/19 VII 1600
18. Tetraevangelion, **Moscow**: Moscow Print Yard, printer Onisim Mihajlovič Radiševs'kij, **29 VI 1606**.
 [478] ff.: illustrations; 2°.

17 lines; 10 lines = 125 mm.

Karataev 1861, 148; Karataev 1883, 183; Zernova 1958, 27: 29 VI [1606]; Petrov et al. 1958, 46; Černyševa 1972, 120; Guseva 1979, 23; Pozdeeva et al. 1980, 78–79; Pozdeeva 1981, 19; Labynceev 1982, 20; Luk'anova, Gorbunova 1996, 15; Pozdeeva, Kipel 1996, 11; Pozdeeva et al. 2000, 85–86; Pozdeeva 2004, 62–63; Bondar et al. 2008, 229; Voznesenskij, Medvedeva 2013, 6: 127 mm; Platonov et al. 2016, 17–17.4; Titovec et al. 2019, 4.

19. Tetraevangelion, [**Moscow**]: [Moscow Print Yard], [printer Priest Nikon], [**1617**].
[494] ff.; 2°.
15 lines; 10 lines = 115 mm.
Zernova 1958, 37: [1619]; Černyševa 1972, 121: [1619]; Pozdeeva et al. 1980, 110: [1619]; Labyncev 1982, 85: [1619]; Luk'anova, Gorbunova 1996, 23: [1619]; Pozdeeva et al. 2000, 117–118: [Nizhniy Novgorod, 1613]; Pozdeeva 2004, 87–90: [Nizhniy Novgorod, 1613]; Voznesenskij, Medvedeva 2013, 15; Titovec et al. 2019, 14; Ūrina 2005, 95: [1619]

20. Tetraevangelion, **Vilnius**: Kuzma and Luka Mamonich, [**ca. 1620**].
[406] ff.: illustrations; 2°.
17, 23 lines; 10 lines = 126, 83 mm.
— with signature marks in gatherings
Galenčenko 2006–2008, 56: [17 VII 1600]; Luk'änenko 1993, 142; Polovnikova, Sitij 1998, 1: [17 VII 1600]; Guseva 2003, 170: [17 VII 1600]; Pozdeeva 2004, 49–52: [17 VII 1600]; Bondar et al. 2008, 29: [17 VII 1600]; Nemirovskij, Emel'anova 2009, 147: [not before 1614]; Nemirovskij 2009–2012, 266: [not before 1614]; Kireva, Trifonova 2012, 1: [402 ff.; VII/VIII 1600]; Kažuro 2013, 60: [after 17 VII 1600]; Titovec et al. 2017, 20: [17 VII 1600]; Titovec et al. 2019, 25: [17 VII 1600]; Voznesenskij, Nikolaev 2019, 60a: [second half of the 1610s]; Bondar 2021, 3

21. Tetraevangelion, **Moscow**: Moscow Print Yard, **19 III 1627**.
[500] ff.; illustrations; 2°.
15 lines; 10 lines = 127 mm.
Karataev 1861, 267; Undol'skij 1871, 301; Karataev 1883, 313; Zernova 1958, 64; Petrov et al. 1958, 94; Černyševa 1972, 122; Pozdeeva et al. 1980, 164–165; Pozdeeva, Polonskaà 1986, 33 (64); Po Pozdeeva et al. 2000, 181; Jaroszewicz-Pieresławcew, Źurawińska 2004, 42; Pozdeeva 2004, 156–166; Bondar et al. 2008, 250; Platonov et al. 2016, 34–34.2

22. Tetraevangelion, **Moscow**: Moscow Print Yard, **1 VI 1628**.
 [500] ff.; illustrations; 2°.

15 lines; 10 lines = 127 mm.

Karataev 1861, 285; Karataev 1883, 332; Zernova 1958, 69; Pozdeeva 1981, 45; Pozdeeva, Polonskaà 1986, 38(69); Pozdeeva, Erofeeva, Šitova 2000, 177; Cleminson et al. 2000, 78; Pozdeeva 2003, 57; Pozdeeva 2004, 172–182; Bondar et al. 2008, 252; Platonov et al. 2016, 36–36.2; Titovec et al. 2020, 5
23. Tetraevangelion, **Moscow**: Moscow Print Yard, **30 IX 1633**.
 [500] ff.; illustrations; 2°.

15 lines; 10 lines = 128 mm.

Karataev 1861, 349; Karataev 1883, 401; Zernova 1958, 99; Pozdeeva et al. 1980, 221–222; Pozdeeva 1981, 55–56; Pozdeeva, Polonskaà 1986, 64 (99); Pozdeeva, Kipel 1996, 15: 1 IX 1633; Pozdeeva et al. 2000, 225–228; Pozdeeva 2004, 250–267; Bondar et al. 2008, 258; Platonov et al. 2016, 43–43.3
24. Tetraevangelion, **Lviv**: Lviv Dormition Brotherhood, printer Mykhailo Slozka, **20 VIII 1636**.
 [12], 412, [3] ff.; illustrations; 2°.

16, 24 lines; 10 lines = 125, 83–84 mm.

Karataev 1861, 383; Estreicher 1898, 117; Milovidov 1908a, 40; Milovidov 1908b, 40; Petrov et al. 1958, 121; Īsaèvič 1970, 26; Kubans'ka-Popova 1971, 15; Černyševa 1972, 150; Maksimenko 1975, 15; Kameneva, Guseva 1976, 65; Pozdeeva et al. 980, 247; Pozdeeva 1981, 63; Zapasko, Īsaèvič 1981, 253: [12], 412, [3] ff.; Grbić et al. 1994, 142; Guseva 1997, p. 63; Polovnikova, Sitij 1998, 76–78; Kolosovs'ka, Gackova 2002, 216–219; Ūrìna 2005, 76–77; Bondar et al. 2008, 159; Lepak 2013, 13; Kažuro 2013, 61; Tkachuk 2022, 9
25. Tetraevangelion, **Moscow**: Moscow Print Yard, **3 II 1637**.
 [533] ff.; illustrations; 2°.

15, 16 lines; 10 lines = 128 mm.

Karataev 1861, 386; Karataev 1883, 441; Zernova 1958, 134; Petrov

et al. 1958, 124; Krajcar 1968, 37; Kubans'ka-Popova 1971, 16; Černyševa 1972, 123; Guseva 1979, 32; Pozdeeva et al. 1980, 256–259; Pozdeeva 1981, 69–71; Pozdeeva, Polonskaâ 1986, 84 (134); Pozdeeva et al. 2000, 261–264; Luk'ânova 2002, 53; Pozdeeva 2004, 309–319; Ūrina 2005, 96–97; Bondar et al. 2008, 267; Titovec et al. 2020, 15

26. Tetraevangelion, **Moscow**: Moscow Print Yard, **19 I 1640**.
[533] ff.; illustrations; 2°.
15, 16 lines; 10 lines = 128 mm.
Karataev 1861, 440; Zernova 1958, 147: 15 lines; Černyševa 1972, 124; Pozdeeva, Polonskaâ 1986, 96 (147); Polovnikova, Sitij 1998, 105; Pozdeeva et al. 2000, 295–296; Pozdeeva 2003, 90, 108–110; Pozdeeva 2004, 383–395; Ūrina 2005, 98–99
27. Tetraevangelion, **Lviv**: Lviv Dormition Brotherhood, printer Mykhailo Slozka, **21 V 1644**.
[12], 412 ff.; illustrations; 2°.
16, 25 lines; 10 lines = 83, 125 mm.
Karataev 1861, 512; Estreicher 1898, 118; Svencickij 1908, 12 (250); Petrov et al. 1958, 153; Krajcar 1968, 49; Īsaëvič 1970, 41; Kubans'ka-Popova 1971, 23; Maksimenko 1975, 24; Kameneva, Guseva 1976, 84; Pozdeeva et al. 1980, 354–356; Pozdeeva 1981, 108 25 V 1644 (2nd edition); Struminskyj, Kasinec 1981, 2; Zapasko, Īsaëvič 1981, 322: [12] 412 ff.; Witkowski 1994, 16; Guseva 1997, p. 63; Polovnikova, Sitij 1998, 79: 25 V 1644 (2nd edition); Cleminson et al. 2000, 98: 25 V; Kolosovs'ka, Gackova 2002, 243–249: 25 V 1644; Moroz 2002, p. 28; Ūrina 2005, 78–79: 25 V, two editions; Bondar et al. 2008, 165; Lepak 2013, 20: 25 V 1644 (2nd edition); Vološenko 2015, 9–10: 25 V 1644; Chițulescu 2020, 13
28. Tetraevangelion, **Moscow**: Moscow Print Yard, **20 VII 1644**.
[486] ff.; illustrations; 2°.
17 lines; 10 lines = 128 mm.
Karataev 1861, 502; Karataev 1883, 565; Zernova 1958, 172; Petrov et al. 1958, 152; Kubans'ka-Popova 1971, 24–26; Černyševa 1972,

125; Pozdeeva et al. 1980, 358–359; Pozdeeva, Polonskaâ 1986, 123 (172); Polovnikova, Sitij 1998, 106; Luk'anova 2002, 85; Pozdeeva 2003, 111, 134; Pozdeeva 2004, 441–446; Ūrina 2005, 100–102; Bondar et al. 2008, 289

29. Tetraevangelion, **Vilnius/Vievis**: Vilnius Orthodox Brotherhood of the Holy Spirit, printer Gavriil Ioannovič, **21 XII 1644**.

308 ff.; illustrations; 2°.

19, 18 lines; 10 lines = 129 mm.

Karataev 1861, 512; Vievis, Karataev 1861, 515; Vilnius; Karataev 1883, 575; Vievis, Karataev 1883, 576; Vilnius; Estreicher 1898, 117; Vievis 309 ff., Vilnius 308 ff.; Milovidov 1908a, 47; Vievis; Milovidov 1908b, 47; Vilnius; Petrov et al. 1958, 15; Kubans'ka-Popova 1971, 27; Černyševa 1972, 126; Pozdeeva et al. 1980, 363; Galenčenko 2006–2008, 146; Vievis or Vilnius; Bondar et al. 2008, 42; Kažuro 2013, 62; Voznesenskij, Nikolaev 2019, 100; Chițulescu 2020, 12; Bondar 2021, 4

30. Tetraevangelion, **Moscow**: Moscow Print Yard, **6 I 1648**.

[473] ff.; illustrations; 4°.

16 lines; 10 lines = 89 mm.

Karataev 1883, 636; Zernova 1958, 205; Tyrrell, Simmons 1963, 16: 1647; Černyševa 1972, 127; Pozdeeva 1981, 158; Pozdeeva, Polonskaâ 1986, 163 (205); Pozdeeva, Kipel 1996, 27; Cleminson et al. 2000, 104; Luk'anova 2002, 112; Pozdeeva 2003, 152; Pozdeeva 2004, 518–521; Platonov et al. 2016, 81

31. Tetraevangelion, **Moscow**: Moscow Print Yard, **4 VI 1651**.

484 ff.; illustrations; 2°.

17, 18 lines; 10 lines = 127 mm.

Karataev 1861, 601; Karataev 1883, 668; Zernova 1958, 229; Černyševa 1972, 128; Pozdeeva et al. 1980, 460–463; Pozdeeva 1981, 177–178; Pozdeeva, Polonskaâ 1986, 191 (229); Gorbunova, Luk'anova 2003, 1; Pozdeeva 2004, 604–610; Platonov et al. 2016, 94–94.2

32. Tetraevangelion, **Moscow**: Moscow Print Yard, **25 X 1653**.
517 ff.; illustrations; 2°.
17 lines; 10 lines = 129 mm.
Karataev 1861, 636; Zernova 1958, 250: 519 ff.; Černyševa 1972, 129; Pozdeeva et al. 1980, 503; Gorbunova, Luk'anova 2003, 17
33. Tetraevangelion, **Moscow**: Moscow Print Yard, **29 VIII 1657**.
[1], 480 ff.; illustrations; 2°.
18, 26 lines; 10 lines = 127, 88 mm.
Karataev 1861, 668; Kjellberg 1951, 69; Zernova 1958, 273; Kubans'ka-Popova 1971, 35; Polovnikova, Sitij 1998, 108–110; Gorbunova, Luk'anova 2003, 35; Pozdeeva 2003, 199–200; Ūrina 2005, 103–104
34. Tetraevangelion, **Moscow**: Moscow Print Yard, **18 I 1663**.
[1], 480 ff.; illustrations; 2°.
26, 18 lines; 10 lines = 127, 85 mm.
Karataev 1861, 712: 1662 erroneously; Zernova 1958, 301: 474 ff.; Petrov et al. 1958, 222; Černyševa 1972, 130; Polovnikova, Sitij 1998, 112–113; Gorbunova, Luk'anova 2003, 57; Pozdeeva 2003, 206–207; Bondar et al. 2008, 347; Platonov et al. 2016, 103: 1662
35. Tetraevangelion, **Lviv**, printer Mykhailo Slozka, **1665**.
[10], 414 ff.; illustrations; 2°.
16, 26 lines; 10 lines = 124, 82 mm.
Karataev 1861, 739; Estreicher 1898, 118: 20 III; Svencickij 1908, 14 (147); Petrov et al. 1958, 234; Kubans'ka-Popova 1971, 39; Maksimenko 1975, 166; Guseva, Polonskaya 1990, 184; Guseva 1997, 63; Kolosovs'ka, Gackova 2000, 148–151: 30 III 1665; Ūrina 2005, 94: 30 III; Bondar et al. 2008, 207; Dubec 2010, 14
36. Tetraevangelion, **Moscow**: Moscow Print Yard, **15 III 1668**.
[1], 536 ff.; illustrations; 4°.
17 lines; 10 lines = 85 mm.
Karataev 1861, 767; Milovidov 1908a, 65; Milovidov 1908b, 65; Zernova 1958, 320: 542 ff.; Černyševa 1972, 131; Gorbunova, Luk'anova 2003, 73; Pozdeeva 2003, 229

37. Tetraevangelion, **Lviv**: Lviv Dormition Brotherhood, [printer Stepan Poloveč'kyj], **11 VI 1670**.
[12], 412 ff.; illustrations; 2°.
16, 24-25, 39 lines; 10 lines = 125, 82, 50 mm.
Karataev 1861, 784; Undol'skij 1871, 850; Estreicher 1898, 118; Svencickij 1908, 14(251); Petrov et al. 1958, 249; Īsaēvič 1970, 60; Kubans'ka-Popova 1971, 44; Černyševa 1972, 132; Maksimenko 1975, 34; Pozdeeva et al. 1980, 570; Zapasko, Īsaēvič 1981, 468: [12] 412 ff., 10 lines = 124, 81 mm; Guseva, Polonskaya 1990, 184, 194; Witkowski 1994, 31; Guseva 1997, p. 63; Pozdeeva, Kipel 1996, 36; Polovnikova, Sitij 1998, 80-82; Cleminson et al. 2000, 129; Jaroszewicz-Pieresaławcew, Żurawińska 2004, 131; Ūrina 2005, 80-84; Bondar et al. 2008, 174; Dubec 2010, 15; Lepak 2013, 31; Vološenko 2015, 12: 3rd ed.; Vološenko 2017, 23: 3rd ed.
38. Tetraevangelion, **Moscow**: Moscow Print Yard, **IX 1677**.
[1] f., 968 pp.; illustrations; 2°.
17, 25 lines; 10 lines = 127, 85 mm.
Karataev 1861, 828; Zernova 1958, 347: 974 pp = 487 ff.; Černyševa 1972, 133; Pozdeeva et al. 1980, 581-582; Pozdeeva 2003, 241-246; Platonov et al. 2016, 106-106.3
39. Tetraevangelion **Moscow**: Moscow Print Yard, **X 1681**.
[1] f., 760 pp.; illustrations; 2°.
20, 30 lines; 10 lines = 127, 85 mm.
Karataev 1861, 883; Zernova 1958, 369: 762 pp. = 381 ff.; Petrov et al. 1958, 276; Kubans'ka-Popova 1971, 51; Polovnikova, Sitij 1998, 114-118; Pozdeeva 2003, 264-267; Ūrina 2005, 105-107; Bondar et al. 2008, 376; Platonov et al. 2016, 110
40. Tetraevangelion, **Moscow**: Moscow Print Yard, **V 1685**.
[1], 375 ff.; illustrations; 4°.
19, 22 lines; 10 lines = 85, 76 mm.
Karataev 1861, 929; Zernova 1958, 393; Petrov et al. 1958, 294; Krajcar 1968, 104; Černyševa 1972, 134; Pozdeeva 1981, 200;

- Polovnikova, Sitij 1998, 120; Bondar et al. 2008, 386; Platonov et al. 2016, 112
41. Tetraevangelion, **Moscow**: Moscow Print Yard, **12 IX 1688**.
[1], 494 ff.; illustrations; 2°.
17, 25 lines; 10 lines = 126, 84 mm.
Undol'skij 1871, 1080; Zernova 1958, 414; Petrov et al. 1958, 301;
Kubans'ka-Popova 1971, 59; Pozdeeva et al. 1980, 622; Polovnikova,
Sitij 1998, 121; Ūrina 2005, 108–109; Bondar et al. 2008, 390
42. Tetraevangelion, **Moscow** [Moscow Print Yard], **VIII 1689**.
626 pp.; illustrations; 1°.
16, 32 lines; 10 lines = 254, 173 mm.
Karataev 1861, 988; Undol'skij 1871, 1081; Zernova 1958, 419;
Kubans'ka-Popova 1971, 60–61, 119; Polovnikova, Sitij 1998, 122–
123; Jaroszewicz-Pieresławcew, Źurawińska 2004, 161; Ūrina 2005,
110–113; Bondar et al. 2008, 393
43. Tetraevangelion, **Lviv**: Lviv Dormition Brotherhood,
[printer Simeon Stavnickij], **28 XI 1690**.
[12], 412 ff.; illustrations; 2°.
16, 24–25, 32 lines; 10 lines = 125, 82, 59 mm.
Karataev 1861, 1007; Undol'skij 1871, 1105; Estreicher 1898, 118;
Milovidov 1908a, 81; Milovidov 1908b, 81; Petrov et al. 1958, 315;
Āsaēvič 1970, 88; Kubans'ka-Popova 1971, 62; Maksimenko 1975,
46; Zapasko, Āsaēvič 1981, 660: [27], 412 ff.; Guseva, Polonskaya
1990, 226; Witkowski 1994, 38; Guseva 1997, p. 63; Polovnikova,
Sitij 1998, 85–87; Pozdeeva 2003, 285; Jaroszewicz-Pieresławcew,
Źurawińska 2004, 164; Ūrina 2005, 85–88; Bondar et al. 2008, 182;
Dubec 2010, 23–24; Lepak 2013, 39
44. Tetraevangelion, **Moscow**: Moscow Print Yard, **VIII 1694**.
[1], 495 ff.; illustrations; 2°.
25, 17 lines; 10 lines = 126, 84 mm.
Karataev 1861, 1041; Milovidov 1908a, 84; Milovidov 1908b, 84;
Zernova 1958, 460: 497 ff.; Pozdeeva 2003, 319; Ūrina 2005, 114;
Kažuro 2013, 63; Platonov et al. 2016, 118–118.2

45. Tetraevangelion, **Moscow**: Moscow Print Yard, **IX 1697**.
[1], 458 ff.; illustrations; 2°.
17, 25 lines; 10 lines = 128, 84 mm.
Karataev 1861, 1098; Zernova 1958, 478; Petrov et al. 1958, 343;
Pozdeeva 2003, 331–332; Platonov et al. 2016, 120
46. Tetraevangelion, **Kyiv**: Lavra's Printing House, **XII 1697**.
[10], 438 ff.; illustrations; 2°.
16, 24–25, 33–34 lines; 10 lines = 127, 85, 62 mm.
Karataev 1861, 1093; Estreicher 1898, 117; Petrov et al. 1958, 342;
Kubans'ka-Popova 1971, 68; Maksimenko 1975, 291; Guseva et
al. 1981, 165; Zapasko, Īsaēvič 1981, 712; Guseva 1997, p. 63;
Polovnikova, Sitij 1998, 32–34; Ūrina 2005, 3–13; Bondar et al.
2008, 121
47. Tetraevangelion, **Moscow**: Moscow Print Yard, **XII 1698**.
[1] f., 503 pp., [1] f.; illustrations; 2°.
24, 36 lines; 10 lines = 83, 127 mm.
Karataev 1861, 1126; Zernova 1958, 485: 506 pp = 253 ff.; Petrov
et al. 1958, 352; Polovnikova, Sitij 1998, 126–127; Pozdeeva 2003,
336; Ūrina 2005, 115; Platonov et al. 2016, 125
48. Tetraevangelion, **Moscow**: Moscow Print Yard, **VIII 1701**.
[1], 457 ff.; illustrations, 2°.
17, 25 lines; 10 lines = 126, 83 mm.
Karataev 1861, 1178: 1°; Petrov et al. 1958, 370; Zernova, Kameneva
1968, 3; Černyševa 1972, 135; Polovnikova, Sitij 1998, 129; Guseva
2010, 259; Kažuro 2013, 64
49. Tetraevangelion, **Moscow**: Moscow Print Yard, **VIII 1703**.
[1], 268 ff.; illustrations; 2°.
22, 33 lines; 10 lines = 126, 83 mm.
Karataev 1861, 1222; Petrov et al. 1958, 381; Zernova, Kameneva
1968, 18; Kubans'ka-Popova 1971, 72, 74; Černyševa 1972, 136;

- Polovnikova, Sitij 1998, 131; Ūrina 2005, 116-118; Guseva 2010, 260; Vološeņko 2015, 67
50. Tetraevangelion, **Lviv**: Lviv Dormition Brotherhood, [printer Vasil' Stavnic'kij], [1704] {title page - 1690} [12], 412 ff.; illustrations; 2°. 16, 24 lines; 10 lines = 123, 80 mm. Īsaēvič 1970, 120; Maksimenko 1975, 65; Zapasko, Īsaēvič 1984a, 795; Guseva 1997, 63; Witkowski 1994, 49; Polovnikova, Sitij 1998, 90: 28 XI 1690; Ūrina 2005, 89: 28 XI 1690; Lepak 2013, 49: 28 XI 1690; Kažuro 2013, 65
51. Tetraevangelion, **Moscow**: Moscow Print Yard, **VIII 1711**. [1], 457 ff.; illustrations; 2°. 17, 25-26 lines; 10 lines = 126, 82 mm. Karataev 1861, 1326; Zernova, Kameneva 1968, 100; Polovnikova, Sitij 1998, 134; Guseva 2010, 262
52. Tetraevangelion, **Kyiv**: Lavra's Printing House, **III 1712**. [10], 438 ff.; illustrations; 2°. 16, 24 lines; 10 lines = 126, 86 mm. Karataev 1861, 1338; Estreicher 1898, 117; Petrov et al. 1958, 423; Zapasko, Īsaēvič 1984a, 872; Guseva 1997, p. 63; Ūrina 2005, 17-18; Lepak 2013, 55
53. Tetraevangelion, **Moscow**: Moscow Print Yard, **X 1716**. [1], 457 f.; illustrations; 2°. 17, 25 lines; 10 lines = 127, 83 mm. Karataev 1861, 1380: 4°; Undol'skij 1871, 1559; Petrov et al. 1958, 447; Zernova, Kameneva 1968, 123; Černyševa 1972, 137; Jaroszewicz-Pieresławcew, Żurawińska 2004, 218; Ūrina 2005, 119; Guseva 2010, 263; Kireeva, Trifonova 2012, 16
54. Tetraevangelion, **Moscow**: Moscow Print Yard, **X 1717**. [2], 268 ff.; illustrations; 2°. 22, 33 lines; 10 lines = 126, 83

- Karataev 1861, 1398; Petrov et al. 1958, 45; Zernova, Kameneva 1968, 126; Kubans'ka-Popova 1971, 85–86; Witkowski 1994, 53; Polovnikova, Sitij 1998, 135–136; Ūrina 2005, 120–121; Guseva 2010, 264
55. Tetraevangelion + Gospel readings for Maundy Thursday and Good Friday (2 readings: liturgy of Maundy Thursday and vespers of Good Friday), **Lviv**: Lviv Dormition Brotherhood, **1722**. [10], 412 + [15] ff.; illustrations; 2°. 16, 21 lines; 10 lines = 124, 82 mm. Karataev 1861, 1480; Estreicher 1898, 117; Petrov et al. 1958, 484; Īsaēvič 1970, 148; Kubans'ka-Popova 1971, 89; Maksimenko 1975, 83; Zapasko, Īsaēvič 1984a, 1001: [10], 412, [14] ff.; Witkowski 1994, 56; Guseva 1997, p. 63; Ūrina 2005, 90–92; Vološenko 2017, 37
56. Tetraevangelion, **Moscow**: Moscow Synodal Publishing House, **IX 1722**. [1], 457 ff.; illustrations; 2°. 17, 25 lines; 10 lines = 127, 82 mm. Karataev 1861, 1473; Petrov et al. 1958, 483; Zernova, Kameneva 1968, 156; Kubans'ka-Popova 1971, 91; Ūrina 2005, 122; Guseva 2010, 265
57. Tetraevangelion, **Moscow**: Moscow Synodal Publishing House, **VII 1730**. [1], 457 ff.; illustrations; 2°. 17, 25 lines; 10 lines = 126, 85 mm. Zernova, Kameneva 1968, 205; Kubans'ka-Popova 1971, 95–65; Ūrina 2005, 123–124; Guseva 2010, 267: VI 1730; Kireeva, Trifonova 2012, 18; Vološenko 2017, 42
58. Tetraevangelion, **Kyiv**: Lavra's Printing House, **VII 1733**. [13], 434 ff.; illustrations; 2°. 17, 25 lines; 10 lines = 126, 86 mm. Undol'skij 1871, 1810; Petrov et al. 1958, 539; Kubans'ka-Popova 1971, 98–102; Zapasko, Īsaēvič 1984a, 1213; Guseva 1997, p. 63;

- Jaroszewicz-Pieresławcew, Żurawińska 2004, 243; Ūrina 2005, 19–59
59. Tetraevangelion, **Moscow**: Moscow Synodal Publishing House, **X 1735**.
457 ff.; illustrations; 2°.
17, 26 lines; 10 lines = 125, 84 mm.
Ūrina 2005, 125–126; Guseva 2010, 269; Vološenko 2017, 44
60. Tetraevangelion, **Moscow**: Moscow Synodal Publishing House, **XI 1735**.
[1], 266 ff.; illustrations; 2° (large format).
22, 23 lines; 10 lines = 126, 85 mm.
Petrov et al. 1958, 547; Zernova, Kameneva 1968, 232; Kubans'ka-Popova 1971, 103; Ūrina 2005, 127–133; Guseva 2010, 270
61. Tetraevangelion, **Kyiv**: Lavra's Printing House, **1737**.
[1], 12, 244 ff.; illustrations; 16°.
25 lines; 10 lines = 38 mm.
Petrov et al. 1958, 558; Černyševa 1972, 138; Zapasko, Īsaēvič 1984a, 1271; Guseva 1997, p. 63; Polovnikova, Sitij 1998, 47
62. Tetraevangelion, **Moscow**: Moscow Synodal Publishing House, **X 1741**.
458 ff.; illustrations; 2°.
17, 22 lines; 10 lines = 84, 62 mm.
Petrov et al. 1958, 581; Zernova, Kameneva 1968, 246; Polovnikova, Sitij 1998, 139; Guseva 2010, 271: 17, 25 lines; 10 lines = 126, 83 mm
63. Tetraevangelion + Gospel readings for Maundy Thursday and Good Friday (2 readings: liturgy of Maundy Thursday and vespers of Good Friday), **Lviv**: Lviv Dormition Brotherhood, **1743**.
[7], 419 + [16] ff.; illustrations; 2°.

- 17, 26 lines; 10 lines = 125, 81 mm.
Petrov et al. 1958, 600; Īsaēvič 1970, 165; Kubans'ka-Popova 1971, 111; Maksimenko 1975, 94; Zapasko, Īsaēvič 1984a, 1451: printer [I. Hrozevs'kyj]; Guseva 1997, p. 63; Ūrina 2005, 93
64. Tetraevangelion, **Moscow**: Moscow Synodal Publishing House, **III 1744**.
272 ff.; illustrations; 2°.
22, 33 lines; 10 lines = 126, 85 mm.
Petrov et al. 1958, 611; Zernova, Kameneva 1968, 324; Kubans'ka-Popova 1971, 113–115; Polovnikova, Sitij 1998, 142; Ūrina 2005, 134–137; Guseva 2010, 272
65. Tetraevangelion, **Moscow**: Moscow Synodal Publishing House, **II 1745**.
458 ff.; illustrations; 2°.
17, 26 lines; 10 lines = 126, 85 mm.
Zernova, Kameneva 1968, 348; Kubans'ka-Popova 1971, 116; Ūrina 2005, 138–139; Guseva 2010, 273
66. Tetraevangelion, **Kyiv**: Lavra's Printing House, **1746**.
[1], 12, 436, 44 ff.; illustrations; 2°.
18, 27 lines; 10 lines = 125, 85 mm.
Petrov et al. 1958, 633–634: other edition: different headpieces and tailpieces; Kubans'ka-Popova 1971, 118; Struminskyj, Kasinec 1981, 13; Zapasko, Īsaēvič 1984a, 1544; Guseva 1997, p. 63; Polovnikova, Sitij 1998, 50–51
67. Tetraevangelion, **Moscow**: Moscow Synodal Publishing House, **III 1748**.
[1], 457 ff.; illustrations; 2°.
14, 26 lines; 10 lines = 125, 84 mm.
Petrov et al. 1958, 653; Zernova, Kameneva 1968, 409; Guseva 2010, 274: 17, 26 lines; Kireeva, Trifonova 2012, 22

68. Tetraevangelion, **Moscow**: Moscow Synodal Publishing House, **XI 1748**.
253 ff.; illustrations; 2°.
23, 36 lines; 10 lines = 131, 83 mm.
Petrov et al. 1958, 654; Zernova, Kameneva 1968, 417; Kubans'ka-Popova 1971, 120–122; Polovnikova, Sitij 1998, 145–147; Ūrina 2005, 140–148; Guseva 2010, 275: 10 lines = 125, 83 mm; Kažuro 2013, 66: [1], 248 ff.
69. Tetraevangelion, **Moscow**: Moscow Synodal Publishing House, **X 1751**.
457 ff.: illustrations; 2°.
17–25 lines; 10 lines = 126, 83 mm.
Zernova, Kameneva 1968, 468; Černyševa 1972, 139; Guseva 2010, 276
70. Tetraevangelion, **Kyiv**: Lavra's Printing House, **1752**.
[1], 9, 281 ff.; illustrations; 8°.
22, 29 lines; 10 lines = 47, 38 mm.
Zapasko, Īsaēvič 1984a, 1789; Guseva 1997, p. 63; Marčenko 2022, 72
71. Tetraevangelion, **Moscow**: Moscow Synodal Publishing House, **X 1753**.
253 ff.; illustrations; 2°.
23, 36 lines; 10 lines = 126, 84 mm.
Petrov et al. 1958, 686; Zernova, Kameneva 1968, 490; Kubans'ka-Popova 1971, 126; Polovnikova, Sitij 1998, 149–150; Ūrina 2005, 149–150; Guseva 2010, 277
72. Tetraevangelion, **Moscow**: Moscow Synodal Publishing House, **V 1754**.
459 ff.; illustrations; 2°.
17, 26 lines; 10 lines = 125, 83 mm.

Zernova, Kameneva 1968, 496; Kubans'ka-Popova 1971, 127; Polovnikova, Sitij 1998, Appendix, 6; Ūrina 2005, 151; Guseva 2010, 278

73. Tetraevangelion, **Moscow**: Moscow Synodal Publishing House, **VI 1757**.

[1], 457 ff.; illustrations; 2°.

16, 26 lines; 10 lines = 124, 84 mm.

Petrov et al. 1958, 725; Zernova, Kameneva 1968, 537; Ūrina 2005, 152; Guseva 2010, 279; Chițulescu 2020, 80

74. Tetraevangelion, **Moscow**: Moscow Synodal Publishing House, **XI 1758**.

253 ff.; illustrations; 2°.

24, 36 lines; 10 lines = 125, 83 mm.

Petrov et al. 1958, 735; Zernova, Kameneva 1968, 561; Kubans'-ka-Popova 1971, 131; Polovnikova, Sitij 1998, 153; Ūrina 2005, 153–154; Guseva 2010, 280

75. Tetraevangelion, **Kyiv**: Lavra's Printing House, **1759**.

[1], 9, 281 ff.; illustrations; 8°.

23, 27, 29 lines; 10 lines = 48, 38 mm.

Undol'skij 1871, 2285; Estreicher 1898, 117; Petrov et al. 1958, 748; Maksimenko 1975, 400; Struminskyj, Kasinec 1981, 14; Zapasko, Īsaēvič 1984a, 2078: 21, 23 and almost 29 lines; Guseva 1997, p. 63; Jaroszewicz-Pieresławcew, Źurawińska 2004, 293; Vološenko 2017, 60

76. Tetraevangelion, **Moscow**: Moscow Synodal Publishing House, **II 1759**.

341 ff.; illustrations; 1°.

16, 32 lines; 10 lines = 250, 125 mm.

Petrov et al. 1958, 747; Zernova, Kameneva 1968, 567;

Kubans'ka-Popova 1971, 134–136; Ūrina 2005, 155–160; Guseva 2010, 305

77. Tetraevangelion + Passion Week, **Pochaiv**: Pochaiv Monastery Press, **1759**.

[8], 268, [1] + 44 ff.; illustrations; 2°.

21, 22, 37 lines; 10 lines = 126, 75 mm.

Milovidov 1908a, 146; Milovidov 1908b, 146; Estreicher 1898, 117; Petrov et al. 1958, 749; Maksimenko 1975, 480; Kubans'ka-Popova 1971, 132; Zapasko, Ūsaēvič 1984a, 2079; Witkowski 1994, 76; Guseva 1997, p. 63; Bočkovs'ka et al. 2008, 18; Ūrina 2005, 208; Źeleznák 2011, 41; Kažuro 2013, 67; Vološenko 2017, 61; Tkachuk 2022, 30

78. Tetraevangelion, **Moscow**: Moscow Synodal Publishing House, **I 1760**

458 ff.; illustrations; 2°

17, 26 lines; 10 lines = 126, 84 mm.

Zernova, Kameneva 1968, 581; Kubans'ka-Popova 1971, 138; Ūrina 2005, 161–162; Guseva 2010, 281

79. Tetraevangelion, **Moscow**: Moscow Synodal Publishing House, **XI 1762**

458 ff.; illustrations; 2°.

26, 17 lines; 10 lines = 125, 84 mm.

Zernova, Kameneva 1968, 620; Polovnikova, Sitij 1998, 155; Ūrina 2005, 163–164; Guseva 2010, 282

80. Tetraevangelion, **Moscow**: Moscow Synodal Publishing House, **II 1763**.

253 ff.; illustrations; 2°.

24, 36 lines; 10 lines = 126, 84 mm.

Tyrrell, Simmons 1966, 89: no distinction between the February

and July editions; Zernova, Kameneva 1968, 631; Polovnikova, Sitij 1998, 156; Ūrina 2005, 165–169; Guseva 2010, 283

81. Tetraevangelion, **Moscow**: Moscow Synodal Publishing House, **VII 1763**.

[1], 457 ff.; illustrations; 2°.

17, 26 lines; 10 lines = 125, 84 mm.

Petrov et al. 1958, 797; Kubans'ka-Popova 1971, 141–141a; Ūrina 2005, 170; Guseva 2010, 284: 17, 25–26 lines; 10 lines = 125, 75 mm

82. Tetraevangelion, **Moscow**: Moscow Synodal Publishing House, **I 1764**.

[1], 457 ff.; illustrations; 2°.

17, 25 lines; 10 lines = 125, 84 mm.

Zernova, Kameneva 1968, 660; Ūrina 2005, 171; Guseva 2010, 286

83. Tetraevangelion, **Moscow**: Moscow Synodal Publishing House, **X 1766**.

253 ff.; illustrations; 2°.

24, 36 lines; 10 lines = 126, 84 mm.

Zernova, Kameneva 1968, 760; Kubans'ka-Popova 1971, 142–143; Harebova, Šilov 2005, 28; Ūrina 2005, 172–173; Guseva 2010, 287

84. Tetraevangelion, **Pochaiv**: Pochaiv Monastery Press, **1768**.

[12], 358 ff.; illustrations; 8°.

22, 28 lines; 10 lines = 51, 39 mm.

Svencickij 1908, 16 353; Estreicher 1898, 117; Petrov et al. 1958, 924; Zapasko, Īsaēvič 1984b, 2494; Guseva 1997, p. 63; Źeleznāk 2011, 80; Lepak 2013, 116

85. Tetraevangelion, **Kyiv**: Lavra's Printing House, **1771**.

[1], 12, 437 ff.; illustrations; 2°.

17, 18, 26, 27 lines; 10 lines = 127, 85 mm.

Petrov et al. 1958, 948; Zapasko, Īsaēvič 1984b, 2604; Guseva 1997, p. 63; Polovnikova, Sitij 1998, 60: III 1771; Ūrina 2005, 60–61: III 1771

86. Tetraevangelion, **Moscow**: Moscow Synodal Publishing House, **I 1771**.

253 ff.; illustrations; 2°.

24, 36 lines; 10 lines = 126, 84 mm.

Petrov et al. 1958, 947; Zernova, Kameneva 1968, 821; Polovnikova, Sitij 1998, 158; Ūrina 2005, 174–177; Guseva 2010, 288

87. Tetraevangelion + Gospel readings for Maundy Thursday and Good Friday, **Moscow**: Moscow Synodal Publishing House, **V 1771**

[1], 457 + [1], 34 ff.; illustrations; 2°.

17, 27 + 18 lines; 10 lines = 125, 84 + 125 mm.

Zernova, Kameneva 1968, 835; Ūrina 2005, 178; Guseva 2010, 289

88. Tetraevangelion + Passion Week, **Pochaiv**: Pochaiv Monastery Press, **1771**.

[7], 272 + 44 ff.; illustrations; 2°.

22, 32, 43 lines; 10 lines = 121, 62 mm.

Estreicher 1898, 117: 1771, 3rd edition, 405 ff.; Petrov et al. 1958, 949; Maksimenko 1975, 524; Zapasko, Īsaēvič 1984b, 2605: 22, 36 lines; Guseva 1997, 63; Bočkovs'ka et al. 2008, 32; Železnák 2011, 91; Lepak 2013, 120: 2nd edition

89. Tetraevangelion + Gospel readings for Maundy Thursday and Good Friday, **Kyiv**: Lavra's Printing House, **6 X 1773**.

[1], 12, 437 + 44 ff.; illustrations; 2°.

18, 26 lines; 10 lines = 127, 85 mm.

Petrov et al. 1958, 968; Kubans'ka-Popova 1971, 156–158; Zapasko, Īsaēvič 1984b, 2678: [1], 12, 438, 44 ff.; Guseva 1997, p. 63; Polovnikova, Sitij 1998, 61–62; Ūrina 2005, 62–75

90. Tetraevangelion + Gospel readings for Maundy Thursday and Good Friday, **Moscow**: Moscow Synodal Publishing House, **V 1774**.
[1], 457 + 34 ff.; illustrations; 2°.
17, 27 + 18 lines; 10 lines = 125, 84 + 125 mm.
Petrov et al. 1958, 978; Ūrina 2005, 179-180; Guseva 2010, 290
91. Tetraevangelion, **Moscow**: Moscow Synodal Publishing House, **I 1775**.
253 ff.; illustrations; 2°.
24, 36 lines; 10 lines = 126, 83 mm.
Zernova, Kameneva 1968, 875; Kubans'ka-Popova 1971, 160; Ūrina 2005, 181-182; Guseva 2010, 291
92. Tetraevangelion + Gospel readings for Maundy Thursday and Good Friday, **Moscow**: Moscow Synodal Publishing House, **VI 1779**.
[1], 457 + [1], 34 ff.; illustrations; 2°.
17, 26 + 18 lines; 10 lines = 125, 84 + 125 mm.
Petrov et al. 1958, 1035; Zernova, Kameneva 1968, 946; Ūrina 2005, 183-184; Guseva 2010, 292
93. Tetraevangelion, **Moscow**: Moscow Synodal Publishing House, **VIII 1779**.
253 ff.; illustrations; 2°.
24, 36 lines; 10 lines = 125, 84 mm.
Zernova, Kameneva 1968, 950; Kubans'ka-Popova 1971, 164; Polovnikova, Sitij 1998, 161; Ūrina 2005, 185-187; Guseva 2010, 293
94. Tetraevangelion, **Pochaiv**: Pochaiv Monastery Press, **1780**.
[8], 359 ff.; illustrations; 2°.
19, 28, 38 lines; 10 lines = 122, 85, 59 mm.

Petrov et al. 1958, 1046; Kubans'ka-Popova 1971, 167; Maksimenko 1975, 566; Zapasko, Īsaēvič 1984b, 3007; Guseva 1997, p. 63; Ūrina 2005, 209: 365 ff.; Źeleznāk 2011, 150; Kireeva, Trifonova 2012, 32: 361 ff.

95. Tetraevangelion + Passion Week, **Pochaiv**: Pochaiv Monastery Press, **1780**.

[7], 257 + 40 ff.; illustrations; 2° (large format 27x46 cm).

23, 34 lines; 10 lines = 126, 80 mm.

Petrov et al. 1958, 1047; Maksimenko 1975, 567; Zapasko, Īsaēvič 1984, 3008; Witkowski 1994, 96; „Katalog počaevskih izdanij“ 2006, 83; Bočkovs'ka et al. 2008, 41; Źeleznāk 2011, 149; Kireeva, Trifonova 2012, 31; Lepak 2013, 127: 3rd edition

96. Tetraevangelion + Gospel readings for Maundy Thursday and Good Friday, **Moscow**: Moscow Synodal Publishing House, **VI 1782**.

[1], 457 + [1], 34 ff.; illustrations; 2°.

17, 25 + 18 lines; 10 lines = 125, 83 + 126 mm.

Zernova, Kameneva 1968, 1003; Ūrina 2005, 188; Guseva 2010, 294

97. Tetraevangelion, **Moscow**: Moscow Synodal Publishing House, **I 1783**.

[242] ff.; illustrations; 8°.

28 lines; 10 lines = 36 mm.

Guseva 2010, 913: New Testament: Part I – Gospels, Part II – Apostle and Revelation

98. Tetraevangelion, **Kyiv**: Lavra's Printing House, **I 1784**.

[1], 9, 308 ff.; illustrations; 8°.

23, 29 lines; 10 lines = 51, 38 mm.

Milovidov 1908a, 184; Milovidov 1908b, 184; Petrov et al. 1958, 1088; Zapasko, Īsaēvič 1984b, 3226; Guseva 1997, 63; Polovnikova, Sitij 1998, 163–164: 253 ff.; Kažuro 2013, 68; Vološenko 2017, 84

99. Tetraevangelion, **Moscow**: Moscow Synodal Publishing House, **I 1784**.
[1], 252 ff.; illustrations; 2°.
24, 36 lines; 10 lines = 125, 84 mm.
Petrov et al. 1958, 1084; Zernova, Kameneva 1968, 1029; Kubans'ka-Popova 1971, 170; Jaroszewicz-Pieresławcew, Żurawińska 2004, 341; Ūrina 2005, 189; Guseva 2010, 295; Kireeva, Trifonova 2012, 34
100. Tetraevangelion + Gospel readings for Maundy Thursday and Good Friday, **Moscow**: Moscow Synodal Publishing House, **IX 1785**.
458 + 34 ff.; illustrations; 2°.
17, 25 + 18 lines; 10 lines = 125, 83 + 125 mm.
Petrov et al. 1958, 1092; Zernova, Kameneva 1968, 1054; Kubans'ka-Popova 1971, 171: 4 IX; Ūrina 2005, 190: VI 1785 – erroneously; Guseva 2010, 296
101. Tetraevangelion, **Moscow**: Moscow Synodal Publishing House, **XI 1786**.
253 ff.; illustrations; 2°.
24, 36 lines; 10 lines = 125, 83 mm.
Zernova, Kameneva 1968, 1068; Kubans'ka-Popova 1971, 173; Ūrina 2005, 191–193; Guseva 2010, 297
102. Tetraevangelion, [**Klintsy**]: Jakov Železnikov, Vasili Železnikov, **1786**.
[472] ff.; illustrations; 4°.
16, 17, 18 lines; 10 lines = 90 mm.
Voznesenskij 1994, 85: reprint of a Moscow edition of 1648 (6 I) for the needs of Old Believers; Emel'ánova 2010, 169: 30 X 1787
103. Tetraevangelion, **Moscow**: Moscow Synodal Publishing House, **VIII 1789**.

253 ff.; illustrations; 2°.

24, 36 lines; 10 lines = 125, 83 mm.

Ūrina 2005, 194–195; Guseva 2010, 298

104. Tetraevangelion + Gospel readings for Maundy Thursday and Good Friday, **Moscow**: Moscow Synodal Publishing House, **XI 1789**.

457 + 34 ff.; illustrations; 2°.

17, 25 + 18 lines; 10 lines = 125, 84 + 125 mm.

Zernova, Kameneva 1968, 1115; Kubans'ka-Popova 1971, 178;

Ūrina 2005, 196–197; Guseva 2010, 299

105. Tetraevangelion, **Moscow**: Moscow Synodal Publishing House, **XI 1791**.

253 ff.; illustrations; 2°.

24, 36 lines; 10 lines = 126, 83 mm.

Zernova, Kameneva 1968, 1140; Polovnikova, Sitij 1998, 165–166;

Ūrina 2005, 198–201; Guseva 2010, 300

106. Tetraevangelion + Gospel readings for Maundy Thursday and Good Friday, **Moscow**: Moscow Synodal Publishing House, **V 1794**.

458 + 35 ff.; illustrations; 2°.

17, 25 + 18 lines; 10 lines = 125, 84 + 125 mm.

Zernova, Kameneva 1968, 1176; Guseva 2010, 301

107. Tetraevangelion, **Moscow**: Moscow Synodal Publishing House, **XII 1796**

253 ff.; illustrations; 2°.

24, 36 lines; 10 lines = 126, 84 mm.

Zernova, Kameneva 1968, 1228; Ūrina 2005, 202–206; Guseva

2010, 302

108. Tetraevangelion, **Moscow**: Moscow Synodal Publishing House, **VIII 1797**.
[221] ff.; illustrations; 8°.
28 lines; 10 lines = 37 mm.
Zernova, Kameneva 1968, 1238: New Testament, Part I – Gospels, Part II – Apostle and Revelation; Guseva 2010, 914: New Testament, Part I – Gospels, Part II – Apostle and Revelation
109. Tetraevangelion + Gospel readings for Maundy Thursday and Good Friday, **Moscow**: Moscow Synodal Publishing House, **V 1798**.
458 + 35 ff.; illustrations; 2°.
17, 25 + 18 lines; 10 lines = 126, 83 + 125 mm.
Zernova, Kameneva 1968, 1252; Guseva 2010, 303
110. Tetraevangelion, **Moscow**: Moscow Synodal Publishing House, **X 1798**.
230 ff.; illustrations; 2°.
25, 31 lines; 10 lines = 60, 47 mm.
Miłowidow 1908, 204; Zernova, Kameneva 1968, 1257: New Testament; Guseva 2010, 927: New Testament; 505 ff.; no information regarding separate title pages for the Gospel and the Apostol Book
111. Tetraevangelion, **Moscow**: Moscow Synodal Publishing House, **XI 1800**.
253 ff.; illustrations; 2°.
24, 36 lines; 10 lines = 125, 84 mm.
Zernova, Kameneva 1968, 1302; Černyševa 1972, 140; Polovnikova, Sitij 1998, 168–169; Ūrina 2005, 207; Guseva 2010, 304

Incorrectly dated/identified editions or editions considered lost:

Tetraevangelion, [**Braşov**]: Hanş Begner, printer Dyak Kalin, **2 IX 1565**

[288] ff.; 2°

- missing copy (lost after WWII)

Conev 1910, 470(71); Korneeva-Petfulan 1926-1927, 190–194;

Bianu, Simonescu 1944, 5; Borsa et al. 1971, 204; Guseva 2003,

Appendix III 5; Nemirovskij 2009-2012, 116: incorrect information

about the copy in the National Library in Sofia, probably based on

the Conev's unconfirmed account

Tetraevangelion, [**Braşov**], **1577**

Borsa et al. 1971, 375; Guseva 2003, Appendix III – 6

Tetraevangelion, [**Aleksandrova Sloboda**], **1577/1588**

Guseva 2003, Appendix III – 7

Tetraevangelion, [**Lviv**], [**1639**]

- misidentified (Ostapczuk 2017, 183)

Karataev 1883, 486; Īsaêvič 1970, 31; Guseva 1997, 26: all three

bibliographic references without verification in the surviving copy

Tetraevangelion, [**Kyiv**], [**1644**].

Karataev 1861, 518; Karataev 1883, 578; Estreicher 1898, 117; Gu-

seva 1997, 120

Tetraevangelion, [**Moscow**], [**1678**].

Karataev 1861, 838

Tetraevangelion, [**Moscow**], [**1687**].

Karataev 1861, 954

Tetraevangelion, [Lviv], [1683].

2°.

- misidentified (Bondar 2002, 45; Ostapczuk 2017, 184)
Karataev 1861, 918; Estreicher 1898, 117; Petrov et al. 1958, 289;
İsaëvič 1970, 374; Maksimenko 1975, 40

Tetraevangelion, [Vilnius], 1790.

- date of print: 1801 (reprint of the 1648 edition)
Galencenko 2006–2008, 324

Bibliography

- Alekseev, Anatolij Alekseevič. 1985. „Grečeskij lekcionarij i slavânskij aprakos”. In *Litterae Slavicae Medii Francisco Venceslao Mareš Sexagenario Oblatae* (=Sagners Slavistische Sammlung Bd. 8), Ed. Reinhart Johannes, 11–17. München: Peter Lang.
- Alekseev, Anatolij Alekseevič. 1999. *Tekstologija slavânskoj Biblii* (Textgeschichte der slavischen Bibel). Sankt Peterburg: Dmitrij Bulanin.
- Badalić, Josip. 1966. *Jugoslavica usque ad annum MDC. Bibliographie der südslawischen Frühdrucke*. Baden-Baden: Verlag Libraire Heitz GmbH.
- Bianu, Ioan, and Nerva Hodoș. 1988. *Bibliografia Românească Veche: 1508–1830*. Fascicola I: 1508–1588. Bucuresci: Stabilimentul Grafic J. V. Socec.
- Bianu, Ioan, and Dan Simonescu. 1944. *Bibliografia Românească Veche: 1508–1830*. Vol. IV: Adăogiri și Indreptări. Bucuresci: Atelierele Grafice Socec & Co., Soc. Anonimă Română.
- Bočkovs'ka Valentina Hryhorivna, and Hauha Lûdmila Vasylivna, Adamovič Valerij Anatolijovič. 2008. *Katalog vidan' Počaiivs'kogo ta Univs'kogo monastiriv XVIII-XX st. z Kolekcii muzeû knigi i drukarstva Ukraini*. Kyiv: Vydavnychyy dim “Kyevo-Mohylyans'ka akademiya”.

- Bondar, Nataliâ Petrivna. 2002. „Z dosvidu atribucii kirilicnih vidan' Nacional'noi biblioteki Ukraïni imeni V. Ī. Vernads'kogo: mifične l'vivs'ke Ėvangeliê 1683 r. drukarni L'vivs'kogo bratstva.” *Rukopisna ta knižkova spadšina Ukraïni* 7: 42–51.
- Bondar, Nataliâ Petrivna. 2012. *Vidannâ Īvana Fedorova ta Petra Mstislavcâ z fondiv Nacional'noi biblioteki Ukraïni imeni V. Ī. Vernads'kogo: Doslidžennâ, poprimirnikovij opis*. Kiïv: NBUV.
- Bondar, Nataliâ Petrivna. 2021. *Vil'nûs'ki Ėvangeliâ 1575–1644 rr. z fondiv Nacional'noi biblioteki Ukraïni imeni V. Ī. Vernads'kogo: Doslidžennâ, poprimirnikovij opis, al'bom ilûstracij*. Kiïv: NBU im. V. Ī. Vernads'kogo.
- Bondar, Nataliâ Petrivna, and Roman Ėvgenovič Kysel'ov. 2008. *Kirilicni starodruki XV–XVII st. u Nacional'nij biblioteci Ukraïni imeni V.Ī. Vernads'kogo. Katalog*. Kiïv: NANU/NBUV.
- Borsa, Gedeon, and Ferenc Hervay, Béla Holl, István Käfer, Ákos Kelecsényi. 1971. *Régi magyarországi nyomtatványok 1473–1600*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Černyševa, N. F. 1972. *Katalog russkih knig kirillovszkoj pečati XVI–XVIII vekov*. Moskva: [no publisher given].
- Chițulescu, Policarp. 2020. *Cartea slava din Biblioteca Sfântului Sinod. Secolele XI–XVIII*. București: Dinasty Books Proeditură și Tipografie.
- Cleminson, Ralph, and Christine Thomas, Dilyana Radoslavova, Andrej Voznesenskij. 2000. *Cyrillic Books printed before 1701 in British and Irish Collections. A Union Catalogue*. London: The British Library.
- Conev, Beňo. 1910. *Opis" na r"kopisitê i staropečatnitê knigi na Narodnata Biblioteka v" Sofiâ*. Sofiâ: D"ržavna Pečatnica.
- Conev, Beňo. 1920. *Slavânski r"kopisi i staropečatni knigi na Narodnata biblioteka v" Plovdiv*. Sofiâ: D"ržavna Pečatnica.
- Dubec, Roman. 2010. *Cyrylickie starodruki cerkiewne XVII–XVIII w. ze zbiorów instytucji kościelnych i parafii prawosławnych woj.*

- małopolskiego. Katalog.* Gorlice: Diecezjalny Ośrodek Kultury Prawosławnej „Elpis”.
- Emel’ánova, Elena Aleksandrovna. 2010. *Staroobrádčeskie izdaniâ kirillovskogo šrifta konca XVIII – načala XIX v. Katalog.* Moskva: Paškov dom.
- Estreicher, Karol. 1898. *Bibliografia polska*, Vol. 16, Kraków: Wydanie Akademii Umiejętności.
- Evangelie ot Ioanna v slavânskoj tradicii* (Novum Testamentum Palaeoslovenice I). 1998. Eds. Alekseev, Anatolij Alekseevič et al. Sankt Peterburg: Rossijskoe Biblejskoe Obšestvo.
- Gorbunova, L. N., and E. V. Luk’ánova. 2003. *Moskovskie kirillovskie izdaniâ XV–XVII vv. v sobraniâh RGADA. Katalog. Vyp. 3: 1651–1675.* Moskva: Indrik.
- Grbić, Dušica, and Ksenija Minčić-Obradović, Katica Škorić. 1994. *Ćirilicom štampane knjige XV–XVII veka Biblioteke Matice srpske.* Novi Sad: Futura publikacije.
- Guseva, Aleksandra Alekseevna. 1979. *Knigi kirillovskoj pečati XV–XVIII vv. Katalog.* Moskva: Biblioteka SSSR imeni V.I. Lenina.
- Guseva, Aleksandra Alekseevna. 1981. *Ukrainskie knigi kirillovskoj pečati XVI–XVIII vv. Katalog izdanij hranâšihsâ v Gos. b-ke SSSR im. V. I. Lenina.* Vyp. 2, č.1: *Kievskie izdaniâ 2-j poloviny XVII v.* Moskva: [no publisher given].
- Guseva, Aleksandra Alekseevna. 1997. *Identifikaciâ êkzemplârov ukrainskih izdanij kirillovskogo šrifta vtoroj poloviny XVI–XVIII vv. Metodičeskie rekomendacii.* Moskva: Ros. gos. b-ka.
- Guseva, Aleksandra Alekseevna. 2003. *Izdaniâ kirillovskogo šrifta vtoroj poloviny XVI veka: Svod. kat.: v 2 kn.* Moskva: Indrik.
- Guseva, Aleksandra Alekseevna. 2010. *Svod russkih knjig kirillovskoj pečati XVIII veka tipografij Moskvy i Sankt-Peterburga i universal'naâ metodika ih identifikacii.* Moskva: Indrik.

- Guseva Aleksandra Alekseevna, and Polonskaâ Irina Mihajlovna. 1990. *Ukrainskie knigi kirillovskoj pečati XVI–XVIII vv. Katalog izdanij hranâšihsâ v Gos. b-ke SSSR im. V. I. Lenina*. Vyp. 2, č. 2: *L'vovskie, novgorod-severskie, černigovskie, unevskie izdaniâ 2-j poloviny XVII v.* Moskva: [no publisher given].
- Hanga, Doina, and Mosora Elena. 1991. *Catalogul cârții vechi românești din colecțiile Bibliotecii Centrale Universitare "Lucian Blaga" Cluj-Napoca*. Cluj-Napoca: BCU.
- Harebova, Lûdmila Stanislavovna, and Nikolaj Ivanovič Šilov. 2005. *Knigi kirilličeskoj pečati v fondah muzeâ-zapovednika "Kiži"*. Katalog. Petrozavodsk: Karel. nauč. centr RAN.
- Īsaêvič, Âroslav Dmitrovič. 1970. *L'vîvs'ki vidannâ XVI–XVIII st. Katalog*. L'vîv: [no publisher given].
- Jaroszewicz-Pieresławcew, Zoja, and Zofia Źurawińska. 2004. *Katalog druków cyrylickich XV–XVIII wieku w zbiorach Biblioteki Narodowej*. Warszawa: Biblioteka Narodowa.
- Kameneva, Tat'âna Nilovna, and Aleksandra Alekseevna Guseva. 1976. *Ukrainskie knigi kirillovskoj pečati XVI–XVIII vv.: Kat. izd., hranâšihsâ v Gos. b-ke SSSR im. V. I. Lenina*. Vyp. 1: *1574 g. – 1-â polovina XVII v.* Moskva: Gos. b-ka SSSR im. V. I. Lenina.
- Karataev, Ivan Prokof'evič. 1861. *Hronologičeskaâ rospis' slavânskikh knig, napečatannyh kirillovskimi bukvami. 1491–1730*. Sankt-Peterburg: Tip. Imperatorskoj Akademii nauk.
- Karataev, Ivan Prokof'evič. 1883. *Opisanie slavâno-russkikh knig, napečatannyh kirillovskimi bukvami*. Vol. 1: *s 1491 po 1652 g.* Sankt-Peterburg: Tip. Imperatorskoj Akademii Nauk.
- „Katalog počaevskih izdanij.“ 2006. In *Počaevskij sbornik*. Ed. Natalâ Vladimirovna Kolpakova, 17–zz. Sankt-Peterburg: Biblioteka Rossijskoj Akademii Nauk / Al'faret.
- Kažuro, Ina. 2013. *Vilniaus universiteto bibliotekos kirilikos leidinių kolekcija, 1525–1839. Katalogas*. Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla.

- Kireeva, Galina Vladimirovna, and Natal'â Âkovlevna Trifonova. 2012. *Knigi kirillovskogo šrifta XVI–načala XX v. v sobranii Nacional'nogo hudožestvennogo Muzeâ respubliki Belarus': al'bom-katalog*. Minsk: Belprint.
- Kjellberg, Lennart. 1951. *Catalogue des imprimés slavons des 16e, 17e et 18e siècles, conservés à la Bibliothèque de l'université royale d'Uppsala*. Uppsala: Akademisk maskinskrift.
- Kolosovs'ka, Ol'ga Mihajlivna, and Sofiâ Volodimirivna Gackova. 2000. *Katalog kiriličnih starodrukiv L'vivs'koï naukovoï biblioteki im. V. Stefanika Nacional'noï akademii nauk Ukraïni*. Vip. III: *Vidannâ drukaren' L'vova: Mihajla Sl'ozki, Arseniâ Želibors'kogo, Josifa Šumlâns'kogo, monastirâ sv. Ūra*. L'viv: L'viv. nauk. b-ka im. V. Stefanika.
- Kolosovs'ka, Ol'ga Mihajlivna, and Sofiâ Volodimirivna Gackova. 2002. *Katalog kiriličnih starodrukiv L'vivs'koï naukovoï biblioteki im. V. Stefanika Nacional'noï akademii nauk Ukraïni*. Vip. IV: *Vidannâ drukarenî L'vivs'kogo Uspens'kogo, Stavropîgijs'kogo bratstva (1591–1644 r.)*. L'viv: L'viv. nauk. b-ka im. V. Stefanika.
- Korneeva-Petfulan, M. 1926-1927. „Zametka k istorii staropečatnyh knig”. *Slavia* 5: 190–194.
- Kostiuczuk, Jakub, abp, and Jerzy Tofiluk, Marek Ławreszuk, Włodzimierz Misijuk, Jarosław Charkiewicz. 2016. *Specyfika polskiej terminologii prawosławnej. Koncepcja normatywizacji pisowni*. Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku.
- Krajcar, Jan. 1968. „Early printed Slavonic books in the Library of the Pontifical Oriental Institute.” *Orientalia christiana periodica* 24: 105–208.
- Kubans'ka-Popova, M. M. 1971. *Kiêvo-Pečers'kij deržavnij istoriko-kul'turnij zapovîdnik. Starodruki XVI–XVIII st. Katalog*. Kiïv: Mistectvo.

- Labyncev, Ūrij Andreevič. 1982. *Slavânskaâ kirillovskaâ pečatnaâ knižnost' XV–pervoj četverti XVII vv.* Moskva: GBL.
- Lepak, Roman. 2013. *Katalog druków cyrylicznych XVI–XVIII wieków w zbiorach biblioteki klasztoru oo. Bazylianów w Warszawie*, Warszawa: Wydawnictwo Bazyliada.
- Losievskij, Igor' Âkovlevič. 1987. *Pervopečatnye otečestvennye izdaniâ v har'kovskih kollekcijah. Č. 1: Opisanie anonimnogo pamâtnika pečati, izdanij Ivana Fedorova i Petra Mstislavca.* Har'kov: HGNB.
- Luk'ânenko, Vera. 1979. *Izdaniâ kirilličeskoj pečati XV–XVII vv. (1498–1688 gg.) dlâ ūžnyh slavân i rumyn. Katalog knig iz sobraniâ Gos. publ. b-ki im. M.E. Saltykova-Ŝedrîna.* Leningrad: Izd-vo Ros. nac. b-ki.
- Luk'ânenko, Vera. 1993. *Izdaniâ kirilličeskoj pečati XV–XVI vv. (1491–1600 g.). Katalog knig iz sobraniâ Gos. publ. b-ki im. M.E. Saltykova-Ŝedrîna.* Sankt-Peterburg: Izd-vo Ros. nac. b-ki.
- Luk'ânova, E. V., 2002. *Moskovskie kirillovskie izdaniâ XV–XVII vv. v obraniâh RGADA. Katalog. Vyp. 2: 1626–1650.* Moskva: Indrik.
- Luk'ânova, E. V., and L. N. Gorbunova. 1996. *Moskovskie kirillovskie izdaniâ XV–XVII vv. v sobraniâh RGADA. Katalog. Vyp. 1: 1556–1625.* Moskva: Arheografičeskij centr.
- Maksimenko, Fedir Pilipovič. 1975. *Kiriličnî starodruki ukraiâns'kih drukaren', ŝo zberigaût'sâ u l'vivs'kih zbirkah (1574–1800).* L'viv: Viša ŝkola.
- Marčenko, Oksana. 2022. *Kiriličnî vidannâ drukarnî Kiêvo-Pečers'koï lavri. Katalog kolekcii Nacional'noï istoričnoï biblioteki Ukraïni.* Kiiiv: Nac. ist. b-ka Ukraïni.
- Miklas, Heinz, and Stefan Godorogea, Christian Hannick. 1999. *Tetraevangelium des Makarije aus dem Jahre 1512, Der Erste Kirchenslavische Evangeliendruck, Faksimile-Ausgabe.* (Biblia Slavica, Ser. IV: Südslavische Bibeln, Bd. 1). Paderborn: Schöningh.

- Milovidov, Aleksandr Ivanovič. 1908a. *Staropečatnye slavâno-russkie izdaniâ, vyšedšie iz zapadno-russkih tipografij XVI–XVIII v.* Moskva: [no publisher given].
- Milovidov, Aleksandr Ivanovič. 1908b. *Opisanie slavâno-russkih staropečatnyh knig Vilenskoj publičnoj biblioteki (1491–1800 gg.)*. Vil'na: Tip. A. G. Syrkina.
- Moroz, Raïsa Vasilivna. 2002. *Pokažčik ridkîsnoï literaturi v biblioteci Kolegii Sv. Andreâ. Vînnipeg: Kolegiâ Sv. Andreâ.*
- Nemirovskij, Evgenij L'vovič. 1997. *Gesamtkatalog der Frühdrucke in kyrillischer Schrift. Band 2: Die Druckereien des Makarije in der Walachei und von Giorgio Rusconi in Venedig*. Baden-Baden: Verlag Valentin Koerner.
- Nemirovskij, Evgenij L'vovič. 2005. *Istoriâ slavânskogo kirillovskogo knigopečataniâ XV–načala XVII veka. Vol. 2: Načalo knigopečataniâ u ũžnyh slavân. Part 2: Izdaniâ pervoj černogorskoj tipografii*. Moskva: Nauka.
- Nemirovskij, Evgenij L'vovič. 2008. *Istoriâ slavânskogo kirillovskogo knigopečataniâ XV–načala XVII veka. Vol. 3: Načalo knigopečataniâ v Valahii*. Moskva: Nauka.
- Nemirovskij, Evgenij L'vovič. 2009-2012. *Slavânskie izdaniâ kirillovskogo (cerkovnoslavânskogo) šrifta, 1491–2000: inventar' sohranivšihsâ êkzemplârov i ukazatel' literatury. Svodnyj katalog. Vol. 1: 1491–1550 (2009); Vol. 2, part 1: 1551–1592 (2011); Vol. 2, part 2: 1593–1600*. Moskva: Znak.
- Nemirovskij, Evgenij L'vovič, and Elena Aleksandrovna Emel'ânova. 2009. *Knigi kirillovskoj pečati. 1491–1550. Katalog*. Moskva: Paškov dom.
- Ostapczuk, Jerzy. 2010a. *Cerkiewnoślówiański przekład liturgicznych perykop okresu Paschalnego i święta Pięćdziesiątnicy w rękopiśmiennych ewangeliarzach krótkich*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe ChAT.

- Ostapczuk, Jerzy. 2010b. „Stan zachowania cerkiewnosłowiańskich rękopiśmiennych Ewangelii.” *Rocznik Teologiczny* 52(1/2): 89–114.
- Ostapczuk, Jerzy. 2013. *Sobotnie i niedzielne perykopy liturgiczne z Ewangelii Mateusza w cerkiewnosłowiańskich lekcjonarzach krótkich*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe ChAT.
- Ostapczuk, Jerzy. 2017. „O liczbie cyrylickich starych druków tetraevangelii ze Lwowa.” *Elpis* 19: 181–189.
- Ostapczuk, Jerzy. 2022. „One more folio from the early printed Cyrillic tetraevangelion issued in 1579 in Alba Iulia.” *European Journal of Science and Theology* 18 (6): 13–23.
- Petrov, Stepan Osipovič, and Birúk, Â. D., Zolotar', T. P. 1958. *Slavânskie knigi kirillovskoj pečati XV–XVIII veka: Opisanie knig, hranâšihšâ v Gos. publičnoj b-ke USSR*. Kiev: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR.
- Platonov, Evgenij Viktorovič, and Ol'ga Nikandrovna Mal'ceva, Spergej Anatol'evič Kudrâvcev. 2016. *Staropečatnaâ kirilličeskaâ kniga XVI–XVII vekov*. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Gosudarstvennogo Èrmitaža.
- Polovnikova Svitlana Oleksandrivna, and Ìgor Mihajlovič Sitij. 1998. *Kolekciâ kiriličnih starodrukiv iz zibrannâ Černìgivs'kogo ìstoričnogo muzeù im. V. V. Tarnovs'kogo. Katalog*. Kìiv: [no publisher given].
- Pozdeeva, Irina Vasil'evna. 1981. *Kollektsiya staropechatnykh knig XVI–XVII vv. iz sobraniya M.I. Chuvanova. Katalog*. Moskva: GBL.
- Pozdeeva, Irina Vasil'evna. 2003. *Kirilličeskie izdaniâ XVI–XVII vv. v hranilišah Permskoj oblasti. Katalog*. Perm': Permskoe kn. izd-vo.
- Pozdeeva, Irina Vasil'evna. 2004. *Kirilličeskie izdaniâ Rostovo-Âroslavskoj zemli. 1493–1652 gg. Katalog*. Rostov: Gos. muzej-zapovednik “Rostovskij kreml”.
- Pozdeeva, Irina Vasil'evna, and Inna Danilovna Kaškarova, Maâ Mihajlovna Lerenman. 1980. *Katalog knig kirilličeskoj pečati*

- XV–XVII vv. *Naučnoj biblioteki Moskovskogo universiteta*. Moskva: MGU.
- Pozdeeva Irina Vasil'evna, and Irina Mihajlovna Polonskaâ. 1986. *Novye materialy dlâ opisaniâ izdaniy Moskovskogo pečatnogo dvora. Pervaâ polovina XVII v. V pomoš' sost. Svod. kat. staropečat. izd. kiril. i glagol. šriftoy: Metod. rekomendacii*. Moskva: GBL.
- Pozdeeva, Irina Vasil'evna, and Zora Kipel. 1996. „Church Slavonic, Glagolitic, and Petrine Civil Script Printed Books in The New York Public Library: a Preliminary Catalog.” *Canadian American Slavic Studies* 30 (2/3/4): 137–284.
- Pozdeeva, Irina Vasil'evna, and Valentina Ivanovna Erofeeva, Galina Mihajlovna Šitova. 2000. *Kirilličeskie izdaniâ, XVI vek–1641 g.: nahodki arheogr. èkspediciy 1971–1993 gg., postupivšie v Nauč. b-ku Mosk. un-ta*. Moskva: Izd-vo Mosk. un-ta.
- Radojičić, Đorđe. 1938. „O štamparije Crnojevića.” *Glasnik Skopskog naučnog društva* 19: 133–172.
- Screen, J. E. O., and Drage Charles. 1979. „Church Slavonic and Russian Books, 1552–1800, in the Library of the School of Slavonic and East European Studies.” *The Slavonic and East European Review* 57 (3): 321–347.
- Soltész Elisabetha, and Catharina Velenczei, Ágnes Salgó. 1990. *Az Országos Széchényi Könyvtár XVI századi nyomtatványainak katalógusa. Nem magyar nyelvű, külföldi nyomtatványok. Catalogus librorum sedecimo saeculo impressorum, qui in Bibliotheca Nationali Hungariae Széchényiana asservantur*. Vol. 1-3. Budapest: OSZK.
- Stojanović, Ljubomir. 1903. *Katalog Narodne Biblioteke u Beogradu*. Kn. 4: *Rukopisi i stare štampane knjige*. Beograd: Srpska akademija nauka i umetnosti.
- Stošić, Dušica. 1973. *Katalog knjiga na jezicima jugoslovenskih naroda 1519–1867*. Beograd: Narodna Biblioteka SR Srbije.

- Struminskyj, Bohdan, and Edvard Kasinec. 1981. *Kievan, Galician, Volhynian and Transcarpathian Old Cyrillic Printed Books from the Collections of Paul M. Fekula*. New York: [no publisher given].
- Svencickij, Illarion Semenovič. 1908. *Katalog knig cerkovno-slavânskoj pečati*. Žovkva: Pečatnâ OO. Vasiliân.
- Temčîn, Sergej Ūr'evič. 2000. „O proishožnenii anomal'noj numeracii čtenij posle Pâtidesâincy v serbskom polnoaprakosnom evangellii № 8 Hilandarskogo Monastyrà”. *Slavistica Vinensis* 49(2): 37–50.
- Temčîn, Sergej Ūr'evič. 2021. „Proishožnenie anomal'noj numeracii čtenij posle Pâtidesâincy v serbskom polnoaprakosnom evangellii № 8 Hilandarskogo Monastyrà.” In *Serbskoe rukopisnoe i pečatnoe bogoslužebnoe nasledie XII–XIX vekov: istočnikovedenie i kul'turnye svâzi*. 43–55, Belgrad/Podgorica/Vil'nûs: Institut za srpski jezik SANU/Lietuvių Kalbos Institutas.
- Titovec, Elena Iosifovna, and Ol'ga Aleksandrovna Gubanova, Polina Dmitrievna Skurko, Inna Lavren'tevna Murašova. 2017. *Kirilličeskie izdaniâ XVII veka iz kolekcii Central'noj naučnoj bibliotekii imeni Âkuba Kolasa Nacional'noj akademii nauk Belarusi*. *Katalog*. Minsk: Belorusskaâ nauka.
- Titovec, Elena Iosifovna, and Ol'ga Aleksandrovna Gubanova, Polina Dmitrievna Skurko, Inna Lavren'tevna Murašova. 2019. *Kirilličeskiye izdaniya XVII veka iz kolekcii Central'noj naučnoj biblioteki imeni Âkuba Kolasa Nacional'noj akademii nauk Belarusi*. *Vyp.1. 1602–1620-e gg. Katalog*. Minsk: Belorusskaâ nauka.
- Titovec, Elena Iosifovna, and Ol'ga Aleksandrovna Gubanova, Polina Dmitrievna Skurko, Inna Lavren'tevna Murašova. 2020. *Kirilličeskiye izdaniya XVII veka iz kolekcii Central'noj naučnoj biblioteki imeni Âkuba Kolasa Nacional'noj akademii nauk Belarusi*. *Vyp.2. 1626–1638-e gg. Katalog*. Minsk: Belorusskaâ nauka.
- Tkachuk, Olga. 2022. *Katalog druków cyrylickich XV–XVIII wieku w zbiorach Zakładu Narodowego im. Ossolińskich*. We współpracy Doroty Sidorowicz-Mulak. Wrocław: Wydawnictwo Ossolineum.

- Tyrrell, Edward Piers, and John Simon Gabriel Simmons. 1963. „Slavonic books before 1700 in Cambridge libraries.” *Transactions of the Cambridge Bibliographical Society* 3 (5): 382–400.
- Tyrrell, Edward Piers, and John Simon Gabriel Simmons. 1966. „Slavonic books of the Eighteenth Century in Cambridge libraries”. *Transactions of the Cambridge Bibliographical Society* 4 (3): 225–245.
- Undol'skij, Vukol Mihajlovič. 1871. *Hronologičeskij ukazatel' slavâno-russkih knig cerkovnoj pečati s 1491-go g. po 1864-j g.* Vyp. 1. Moskva: Mosk. publičnyj i Rumâncev. muzei.
- Ûrina, Lûdmila, and Valentina Mihajlivna Kolpakova. 2005. *Na prestol'ni Êvangeliï XVI–XVIII stolit' u zibranni Nacional'nogo Kiêvo-Pečers'kogo istoriko-kul'turnogo zapovîdnika.* katalog. Kiïv: KVÏC.
- Vološenko, Stanislav Anatolijovič. 2015. *Kirilični starodruki u fondah biblioteki Otciv Vasilian pri Svâto-Onufriïvs'komu monastiri u L'vovi XVI–XVIII stolit'.* Каталог. Žovkva: Mišioner.
- Vološenko, Stanislav Anatolijovič. 2017. *Kolekciâ Mitropolita Volodimira (Sabodana): rukopisi, starodruki i ridkisinividannâ.* Katalog. Kiïv: Fond Pam'âti Blaženišogo Mitropolita Volodimira.
- Voznesenskij, Andrej Vladimirovič. 1994. *Predvaritel'nyj spisok staroobrâdčeskikh kirilličeskikh izdanij XVIII veka.* Sankt-Petersburg: Hronograf.
- Voznesenskij, Andrej Vladimirovič, and Ekaterina Mihajlovna Medvedeva. 2013. *Moskovskie izdaniâ pervoj poloviny XVII veka v sobranii otdela redkih knig Rossijskoj nacional'noj biblioteki.* Katalog. Vypusk 1: 1601-1620 gg. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Rossijskaâ nacional'naâ biblioteka.
- Voznesenskij, Andrej Vladimirovič, and Nikolaj Viktorovič Nikolaev. 2019. *Katalog belorusskikh izdanij kirillovskogo šrifta XVI–XVIII vekov iz sobraniâ otdela redkih knig Rossijskoj nacional'noj biblioteki.* 1523–1600 gg. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo Rossijskaâ nacional'naâ biblioteka.

- Witkowski, Wiesław. 1994. *Katalog starodruków cyrylickich Muzeum-Zamku w Łańcucie*. Kraków: Uniwersytet Jagielloński.
- Zapasko, Âkim Prohorovič, and Âroslav Dmítrovič Īsaêvič. 1981. *Pam`âtki knižkovogo mistectva. Katalog starodrukiv, vidanih na Ukraïni*. Kn. 1: 1574–1700. L'viv: Viša škola.
- Zapasko, Âkim Prohorovič, and Âroslav Dmítrovič Īsaêvič. 1984a. *Pam`âtki knižkovogo mistectva. Katalog starodrukiv, vidanih na Ukraïni*. Kn. 2, Č. 1: 1701–1764. L'viv: Viša škola.
- Zapasko, Âkim Prohorovič, and Âroslav Dmítrovič Īsaêvič. 1984b. *Pam`âtki knižkovogo mistectva. Katalog starodrukiv, vidanih na Ukraïni*. Kn. 2, Č. 2: 1765–1800. L'viv: Viša škola.
- Zernova, Antonina Sergeevna. 1958. *Knigi kirillovskoj pečati izdannye v Moskve v XVI–XVII vekah. Svodnyj katalog*. Moskva: Tip. B-ki im. V. I. Lenina.
- Zernova Antonina Sergeevna, and Tat'ána Nilovna Kameneva. 1968. *Svodnyj katalog russkoj knigi kirillovskoj pečati XVIII veka*. Moskva: Gosudarstvennaâ Ordena Lenina Biblioteka SSR imeni V.I. Lenina.
- Železnâk, Olena Oleksandrivna. 2011. „Počaïvs´ki vydannâ kiriličnim šriftom (1734-1830).” In *Drukarnâ počaïvs´kogo uspens´kogo monastyra ta ii starodruki. Zbirnyk naukovyh prac´*. Oleksij Semenovič Onišenko (golova red. kolegii). 162–193, Kyïv: NAN Ukraïny/Nac. B-ka. Ukraïni im. V.I. Vernads´kogo.
- Žukovskaâ, Lidiâ Petrovna. 1976. *Tekstologiâ i âzyk drevnejših slavânskih pamâtnikov*. Moskva: Nauka.

Online databases and electronic editions:

- ‘Catalogul’ online – Catalogul colectiv al cãrții vechi românești (<http://www.cimec.ro/Carte/cartev/carte.htm>). Access date: 18.09.2021.
- Elektronske izložbe Biblioteke Matice srpske [Електронске изложбе Библиотеке Матице српске] (<http://www.bms.ns.ac.rs/izlozbe/izlozba333.pdf>). Access date: 10.04.2022.

Galenčanka, Georgij Ākaŭlevič. 2006–2008. *Knìga Belarusi. 1517–1917: Zvodny katalog*. Minsk.

Фрагмент Ин 20.19–31 в руськомовных учительных евангелиях: особенности списков силецкой гипергруппы

**Fragment In 20.19–31 v rus´komovnyh učitelnyh
evangeliâh: osobennosti spiskov sileckoj gipergruppy**

**Fragment John 20:19–31 in Ruthenian didactic gospels:
peculiarities of manuscripts of Siltsya's hypergroup**

Ключевые слова: текстология, руська мова, учительные евангелия, рукописи, Евангелие от Иоанна

Key words: Textology, Ruthenian language, didactic gospels, manuscripts, Gospel of John

Аннотация

Статья представляет собой результаты исследования перикопы Ин 20.19–31 по 16-и руськомовным учительным евангелиям XVI–XVIII вв. Рукописные версии данного отрывка были разбиты на 8 групп: 3 из них содержат в себе более одного списка, а остальные 5 представлены одиночными рукописями. В статье кратко представлена каждая группа, указаны особенности составляющих ее списков. Несмотря на общие характеристики, объединяющие все исследуемые версии в единую гипергруппу, она достаточно разнообразна и неоднородна: входящие в нее группы обладают уникальными чертами, могут весьма удаляться друг от друга. Тексты гипергруппы имеют текстологические связи также за ее пределами, самая очевидная из которых – со списком скотарского типа.

¹ Dr Ksenija Kazarinova, Instytut Języka Litewskiego, Wilno.

Abstract

The article presents the results of a study of the pericope John 20:19–31 in Ruthenian teaching gospels of the 16th–18th centuries. The research was based on 16 manuscripts. They were divided into 8 groups: 3 of them contain more than one textual version, and the remaining 5 are represented by single manuscripts. The article briefly presents each group, indicates the features of its handwritten versions. Despite the common characteristics that unite all the studied manuscripts into one hypergroup, the latter is quite diverse and heterogeneous: each group have unique features, they can be very distant from each other. The texts of the hypergroup also have textual connections outside it, the most obvious of which is with the list of the Skotarske type.

Введение

Статья посвящена описанию евангельской перикопы Ин 20.19–31 в рукописях, составляющих так называемую силецкую текстологическую гипергруппу. Она была выделена после анализа 65-и списков руськомовных учительных евангелий XVI–XVIII веков (Kazarinova 2022, 63–71), который показал, что 16 из них тесно связаны друг с другом, но при этом обладают и самостоятельными особенностями. Это позволяет говорить о гипергруппе, которая, в свою очередь, состоит из нескольких групп. Таким образом, 16 списков разделены на 8 групп, 3 из которых содержат более одного списка, а остальные 5 представлены одиночными рукописями (после знака „+” указываются родственные списки, если таковые имеются)²:

1. Сл + Мж, Вн, Бж, Сц, Лд;
2. Ип;
3. Кр;
4. Ис + Ив, Гб;

² Список сокращений названий рукописей см. в конце статьи. Система условных сокращений основана на материалах докторской диссертации Дениса Кравчука, которая писалась в Институте литовского языка в 2017–2020 гг.

5. Яц³;
6. Вч + Рд;
7. УГ;
8. Дг.

Хронологическая шкала гипергруппы составляет около века: самый ранний список (Мж) датирован четвертой четвертью XVI в., а позднейший (Дг) – серединой XVII в.

Общие характеристики гипергруппы – уникальные вставки (тремя словами в Ин 20.25 и Ин 20.28; Ин 20.28 (вѣнстїиѣнѣ) гѣ избавитель мѡн еси ты; Ин 20.31 избавитель и ѿкоупитель нѣ), пропуски в характерных местах, буквенное написание числа 12 и т.п. – были описаны ранее (Kazarinova 2023). Ниже представлена каждая из указанных групп, кратко описываются особенности (если они имеются) рукописных версий, составляющих конкретную группу.

Силецкая группа. Эта самая многочисленная (ее составляют 6 списков из 16-и) и достаточно цельная группа: за небольшими исключениями (о них ниже), входящие в нее версии весьма схожи между собой.

Списки Мж и Сц полностью, даже орфографически, повторяют силецкую версию. В Блажевской рукописи утрачена страница, но сохранившийся с середины стиха 27 (со слов палцѣ свои) текст идентичен силецкому.

Почти полностью совпадает с ним и Ладомировский список, отличаясь лишь особой вставкой в Ин 20.30: вместо традиционного для Сл ...не соу^ѣ писѣны въ мѣци^ѣ тѣ^м4 читается не соу^ѣть писѣныи в' закѡнѣ и въ мѣци^ѣ тѣ^м. Скорее всего, это произвольная ассоциация писца на слово «писано» / «написано», которое в Священном Писании

³ К моменту написания настоящей статьи были уточнены данные этой рукописи. То, что в статье [Kazarinova 2023] именовалось евангелием из Орявчика (Ор), следует считать Ясеницким евангелием (Яц).

⁴ Здесь и далее цитата церковнославянским шрифтом дана по силецкой рукописи, если не указано иначе.

часто связано с отсылкой на Закон (напр., 3 Цар 2.3; Лк 10.26; Лк 24.44; 1 Кор 14.21 и др.) и пророков (напр., Мк 14.21; Ин 2.17; Лк 19.46; Лк 24.46; Деян 7.42 и др.). Эта вставка не повторяется больше ни в одном из 16-и списков.

Рукопись Вн выделяется из других текстов группы уникальной вставкой в Ин 20.27: въ ребра цюл⁵. Другие отличия Ванкловецкого списка от силецкой версии – инверсия, пропуск или добавление союзов, изменение грамматических форм, мена руськомовных лексем на церковнославянские – достаточно редки.

Ипатьевская группа представлена лишь самим Ипатьевским списком (1596 г.). Он весьма близок к Силецкому, тем не менее обладает грамматической, лексической, словообразовательной самостоятельностью.

Главным отличием этой рукописи от других списков гипергруппы является вставка в Ин 20.23: если в иных списках стих неполон (отсутствует его вторая часть), то в Ипатьевском (а также Углянском) подобного пропуска нет: а кодоу ѿпоустите грѣхы ѿпоустатъ сѧ емоу. а ꙗко не ѿпоустите. то не ѿпоустатъ сѧ ꙗко.

Другой характерный признак этой рукописи – последовательная замена церковнославянских лексем руськомовными, например: Ин 20.19 глаши (Сл) vs цювачи (Ип). Обратные замены не обнаружены.

Евангелие Василия Коростенского (Кр) предлагает большую вариативность грамматических и синтаксических форм, инверсий, лексем, не совпадающих с Силецким списком и не имеющих аналогов среди других текстовых версий гипергруппы. Так, одинаковые для всей гипергруппы слова то/теды не ндоу вѣры (Ин 20.25) в Кр трансформируются в то не боудоу вѣрити. Здесь также опущена уникальная для всей гипергруппы вставка тыми словы: если в других

⁵ Ср. Сл: роукоу свою вложн до раны котораа ѿ межн ребры цюлци.
Вн: роукоу свою вѣложн въ ребра цюл. и до раны котораа ѿ межн ребры цюлци.

списках она появляется 2, реже – 3 раза, то в Кр она возникает единожды (Ин 20.28). То же относится и к Углянскому списку, однако это единственное сходство между этими версиями. В результате Кр выделено в самостоятельную группу, которую лишь оно и представляет.

Ясеницкое евангелие. Список Яц по тексту довольно близок к варианту Ис, о котором ниже, однако имеет следы последовательной и сознательной правки, которые отличают его не только от группы Ис, но и от всей гипергруппы в целом, что и заставляет считать его самостоятельной версией.

Это единственный список, в котором отсутствует характерная для гипергруппы вставка тыци слова в Ин 20.25 и 20.28. Другое отличие Яц от всей гипергруппы находим в Ин 20.25: если в иных списках здесь расширенная до сложноподчиненного предложения вставка: *рань тыхъ которын гвозда починило на кѣтъ*, то в Яц видим просто *раны гвозд[...]*⁶нїи, обычное для данной перикопы. Уникальность Яц проявляется и в следующем фрагменте этого же стиха – это единственный список из всех 65-и, где в контексте данной перикопы говорится о копье, которым пробиты ребра Спасителя: *где копїе прокїто*. О прободении копьем говорится в Ин 19.34: „один из воинов копьем пронзил Ему ребра, и тотчас истекла кровь и вода”⁷. Таким образом, писец сознательно или несознательно переносит данный фрагмент в исследуемую перикопу.

Смысловое расширение находим также в Ин 20.27. Вместо *и смотри рѣкъ мѡнхъ* (характерно для данной перикопы, в том числе в ее церковнославянском варианте) читаем *и смотри раны въ рѣкѣ мѡѣ*. Далее в этом же стихе, то ли для избежания тавтологии, то ли возвращаясь к некоему текстологическому источнику, версия Яц устраняет характерные для силецкой гипергруппы слова о ране в ребре:

⁶ Здесь дефект страницы.

⁷ Здесь и далее цитаты, написанные гражданским шрифтом, даются по русскому синодальному переводу.

Сл: роукоу свою вложи до раны которая ѿ межн ребры монди.
 Яц: ржкж свою и вложи въ ребра моа.

Эту же особенность находим в Кр, но другие уникальные совпадения в Яц и Кр не были обнаружены.

Особняком от всей гипергруппы версия Яц стоит также в Ин 20.28. Исповедание апостола Фомы здесь представлено очень лаконично: гѣ мой и бѣ мой (как в церковнославянской версии и в большинстве дошедших до нас руськомовных списков). В силецкой же гипергруппе это исповедание расширено до въистѣннѣ гѣ избавитель мон еси ты. То же относится к Ин 20.31, где вместо характерного для гипергруппы хѣ ѿ снѣ бѣжн избавитель и ѿкоупитель нѣ находим обычное хѣ ѿ снѣ бѣжн. В Ин 20.29 в Яц устранена общая для силецкого корпуса замена единственного числа на множественное.

Таким образом, Яц демонстрирует постоянное стремление устранить отклонения силецкой гипергруппы от некоего источника (или даже источников), на который (которые), по всей видимости, опирается переписчик. При этом кое-где версия Яц остается полностью уникальной и не имеет аналогов среди доступных списков: к таким фрагментам относится упоминание о копье в Ин 20.25, слово-вставка раны в Ин 20.27

Другие особенности этого списка будут рассмотрены ниже, при описании текстологических примет группы Исторического музея.

Версии, входящие в группу **Евангелия Исторического музея (Ис) + Ив, Гб**, с одной стороны, по общим признакам схожи с версиями группы Сл, с другой стороны, в них есть несколько фрагментов, которые могут быть идентифицированы как заимствования из учительного евангелия скотарского типа, и, наконец, имеются самостоятельные грамматические и лексические особенности.

Тексты группы Ис весьма схожи друг с другом. В рукописи Гб имеются опiski (Ин 20.25 повѣли⁸ вместо повидѣли, а также ѿ вме-

⁸ Так же и в Яц.

сто ѡбачю) и следы правки: так, вместо характерной для Ис и Ив конструкции Ин 20.27 ѡсмотри рѡу̅ моѡ̅ здесь дано ѡсмотри рѡцѣ̅ моѡ̅. В остальном список Гб близок к Ис и Ив.

Некоторые особенности роднят тексты группы Ис + Ив, Гб со списком скотарского типа. Во-первых, это две прямые цитаты. Первая находится в начале исследуемой перикопы (см. табл. 1). Для сравнения в этой и последующих таблицах приведено соответствующее место из Скотарского, Ис + Ив, Гб и из Силецкого списков. Также в эту и следующую таблицы для сравнения приводится версия Яц, т. к. она в цитируемых местах совпадает с группой Ис + Ив, Гб.

Ин 20.19			
Ск	Ис + Ив, Гб	Яц	Сл
а) Было позно, оу̅ вѣрь. ѡного днѣ̅ прѣшего по сжвотѣ̅. а дверѣ̅ были за̅кнены,	а) Вѣ̅ ѡ̅ ѣ̅. было ⁹ позно ѡ̅ вѣтѣ̅ ѡного ¹⁰ днѣ̅. пѣшего ¹¹ по свѣотѣ̅. Ѧ дверѣ̅ были за̅кнены.	а) Вѣ̅ ѡ̅ ѣ̅. было позно ѡ̅ вѣтѣ̅ [...] ¹² днѣ̅. прѣшего по сжвотѣ̅. а дверѣ̅ были за̅кнены.	а) Вѣ̅ ѡнь̅ ѣ̅ бѣв̅шоу̅ позно вѣ̅ днѣ̅ тѣн, вѣ̅ єдиноу̅ ѡ̅ соу̅бѡ̅ дверѣ̅ затворѣ̅ныи̅.
б) гдѣ̅ были оу̅теници събрали, боати̅ са̅ жидовь.	б) гдѣ̅ са̅ были ¹³ ап̅лн ¹⁴ събрали. боати̅ са̅ жидовь.	б) гдѣ̅ са̅ ап̅ловѣ̅ събрали боати̅ са̅ жидовь.	б) далеко събрали са̅ были ап̅лн̅ боати̅ са̅ жидовь.

Таблица 1

Этот фрагмент можно разделить на две части: часть *а* в Ск, группе Ис + Ив, Гб и версии Яц идентична (за исключением инверсии в Гб), а часть *б* является компилятивной. Здесь характерная

⁹ Add по сжвотѣ̅ Гб.

¹⁰ Om – в Яц на слове *ѡного оборван лист.

¹¹ Om по свѣотѣ̅ Гб.

¹² Здесь и далее в квадратных скобках отмечены заклеенные в рукописи фрагменты.

¹³ Om Яц

¹⁴ ап̅ловѣ̅ Яц

для Ск лексема оученици в группе Ис заменяется на общий для всей гипергруппы вариант аплн.

Примечательно, что в Силецком списке начало перикопы изложено по-церковнославянски, а далее список переходит на руську мову. Можно предположить, что в группе Ис + Ив, Гб, а также в родственном ему списке Яц имеет место стремление писца устранить это языковое несоответствие. Такая сугубо церковнославянская конструкция как дательный самостоятельный (вѣвшоу позно, двѣрѣ затворѣнымы) заменена руськомовным синтаксисом.

Вторая цитата из Ск или близкого ему списка – это обычный для данной перикопы уточняющий комментарий «называемый Близнаец» в Ин 20.24, как правило, присутствующий в списках¹⁵, но отсутствующий в силецкой редакции. Лишь в вариантах группы Ис + Ив, Гб, а также в Ясеницком списке здесь снова обнаруживается текстовая правка (см. таблицу 2):

Ин 20.24			
Ск	Ис + Ив, Гб	Яц	Сл
фома́ єдннь, ѿ дванадесате.	фома́ єдннѣ ꙗ́ ѿ. апла́въ.	фома́ єдннѣ ꙗ́ ѿ апла́въ.	фома єдннь нзь, ѿ. апла́въ.
которого звано близнѣ.	кото́ро звано близнѣ.	кото́ро звано близнаецъ.	—
не быль на то́ ча́ ꙗ́ апла́,	не бы́ в то́ ча́ ꙗ́ апла́.	не бы́ в то́ ча́ ꙗ́ апла́.	и не быль бесполок нзь апла́.

Таблица 2

Следующая особенность, объединяющая группу Ис со скотарской версией, это смысловое повторение в Ин 20.26: ...и рѣ ꙗ́, ми́ ва́ покоуи (Ск), возможно, являющееся слитным чтением. Подобное явление встречаем также в высочанской группе (см. табл. 3 на с. 524).

¹⁵ Напр.: ꙗ́емны близнаецъ (Лв); который званъ ѿ вѣштꙗ́пачѣй (Лж).

Помимо прямых цитат, можно указать общую для групп Ск, Ис + Ив, Гб и Яц формулировку в Ин 20.26: *прошѣ ꙗко до нѣ* вместо более короткой конструкции из подлежащего и сказуемого (*ꙗко пришолъ/ прошѣ*). Еще одной особенностью, общей для списка скотарского типа и группы Ис + Ив, Гб, а также Яц является своеобразное написание имени Иисус: *ѣс*. В Яц встречаем даже: *ѣсов*. Такую орфографию находим и в других списках исследуемой гипергруппы (Мж, Бж, Кр, Вч). Однако такого сходства недостаточно для констатации текстологического родства, и поэтому здесь оно детальнее не разбирается.

Таким образом, группа Ис + Ив, Гб – это уникальное явление на фоне всей гипергруппы, имеющее явные текстологические связи за ее пределами. В разобранных фрагментах версия Яц следует модели представленной группы и сохраняет заимствования из списка скотарского типа.

К самостоятельным особенностям группы Ис + Ив, Гб можно отнести следы правки. Так, в Ин 20.25а и Ин 20.28 отсутствует характерная для гипергруппы вставка *тыци* *слова*. Другие изменения менее заметны – например, замена падежного окончания в Ин 20.22 ([*прѣимѣте*] *дѣхъ сѣго* → *дѣхъ сѣго*¹⁶), изменение ед.ч. *ѣмоу* на мн. ч. *ѣи*¹⁷ в Ин 20.23 и др. Не всегда понятно, является ли подобная правка следствием тексту скотарского типа или претендует на самостоятельность, поэтому подобные мелкие исправления не рассматривались в описании связей Ис + Ив, Гб и скотарской версии.

Высочанская группа состоит из списков Вч и Рд, весьма схожих между собой: варьируется в основном лишь орфография, кое-где – словообразование, например: *прѣвѣи* (Вч) → *прѣвѣи* (Рд).

Высочанская группа по некоторым признакам заметно отклоняется от Силецкого списка. Во-первых, присутствует слитное

¹⁶ Ср. Ск: *прѣимѣте дѣхъ сѣго* (Ин 20.22).

¹⁷ Ср. Ск *ѣи* и церковнославянский *ицѣ*.

чтение в Ин 20.19 $\text{цнрь в\ddot{а}}$, $\text{покоун в\ddot{а}}$, схожее с вышеупомянутым в группе Ис (Ин 20.26). В Рд эта конструкция обретает даже вид комментария: $\text{цн в\ddot{а}}$. $\text{то ѣ. покой в\ddot{а}}$.

Стих	Ск	Ис + Ив, Гб	Яц	Вч + Рд
Ин 20.19	–	–	–	Вч: [$\text{цов\ddot{а}цн н}$] $\text{цнрь в\ddot{а}}$, $\text{покоун в\ddot{а}}$ Рд: $\text{цн в\ddot{а}}$. $\text{то ѣ. покой в\ddot{а}}$
Ин 20.26	н рѣ н , $\text{цн в\ddot{а}}$ покоун	[$\text{н цов\ddot{а} н}$.] покой $\text{в\ddot{а}}$. цн .	$\text{поко\ddot{д}}$ $\text{цезн в\ddot{а}цн}$	–

Таблица 3

Во-вторых, для этой группы характерна вставка в Ин 20.25: ученики рассказали обо всем Фоме, коли $\text{прнш\ddot{д}}$ до $\text{н\ddot{н}}$. Эта вставка имеется не только в Вч и Рд, но также в Дг ($\text{гды прнш\ddot{ель}}$), что не может считаться простым совпадением и роднит последний список с высочанской группой.

В-третьих, характерная для Сл вставка Ин 20.25а тыцн словы в высочанской группе отсутствует, хотя аналогичные вставки присутствуют в Ин 20.25б и Ин 20.28. Это характерно также для списка Дг (о нем ниже).

В остальном группа Вч + Рд схожа с текстологической моделью силецкой гипергруппы.

Угрянская группа представлена одиночным списком¹⁸ (*1650 г. (XVII в.)), который в рассматриваемом фрагменте схож как с Ип (особенно в Ин 20.23), так и с Сл, но при этом имеет и самостоятельные варианты, выраженные меной лексем и грамматических форм. Например, ср. фрагмент из Ин 20.25:

¹⁸ Он исследовался по публикации (Sašerina 2019, 326–327).

Сл:	которын	гвозда	починило		на крѣтѣ.
Ип:	которын	гвоѣми	починено	ѣмж	на крѣтѣ.
Уг:	которын	пробиты	гвоѣдаци		на крѣтѣ.

Светлана Сашерина отмечает, что „не представляется возможным определить, является ли этот памятник письменности [Углыанское учительное евангелие] оригинальным или переписанным с другого, более раннего источника” (Sašerina 2019, 100), склоняясь к его уникальности. Можно предположить, что переписчик перикопы Уг руководствовался как минимум двумя списками – типа Сл и Ип.

Дрогоевский список не мог быть отнесен ни к одной из выделенных групп, т. к. имеет связи сразу с несколькими версиями, обладая при этом собственными характерными особенностями.

Он наиболее близок к силецкой группе: на это указывает большое количество грамматических и лексических совпадений. В Дг имеется описка в Ин 20.27, схожая с ошибкой в рукописи Вн¹⁹, входящей в силецкую группу. Но отнести Дг к силецкой группе сложно ввиду серьезных связей с Вч.

С высочанской группой данный список роднит уже упомянутая вставка в Ин 20.25 гды пришель. Есть также общие текстовые схождения с Вч там, где последний отличается от Сл, например: Ин 20.30 въ книгѣ сихъ (Дг = Вч) vs въ мѣѣи тѣ (Сл).

В Дг имеются также самостоятельные особенности, связанные с меной слов и/или грамматических форм, например: Ин 20.19 гды было позно (Дг) вместо быв'шоу позно (Сл и Вч); Ин 20.25 тѣи словѣ (Дг) вместо тыци словы (Сл и Вч); Ин 20.31 въ нма его (Дг) вместо за нма его (Сл и Вч). Подобные особенности не очень значительны, но в условиях, когда сложно отнести список Дг к какой-либо из групп, они могут свидетельствовать о сознательной (хотя и поверхностной)

¹⁹ Ср.: Сл: пристуупи и пѣнеси пал'цѣ свон.
 Вн: принеси и пѣнеси. и пѣнеси пал'цѣ свон.
 Дг: принеси и пѣнеси пал'цѣ свон.

правке текста. Таким образом, версия Дг имеет компилятивный характер – она сохраняет связь с первоисточником силецкого типа, повторяет некоторые особенности высочанской версии, а также имеет самостоятельные вкрапления.

Выводы.

1. силецкая гипергруппа достаточно разнообразна, составляющие ее версии разделены на 8 групп, 3 из которых содержат более одного списка, а остальные 5 представлены одиночными рукописями;
2. некоторые тексты с трудом поддаются текстологической идентификации. Так, Ипатьевский (Ип), Углынский (Уг) и Дрогоевский (Дг) списки не имеют четких текстологических границ – с одной стороны, прослеживается связь с силецким источником, но, с другой, тексты Ип и Уг так перетекают один в другой, что сложно установить первичный, а рукопись Дг связана как с Силецким, так и с Высочанским (Вч) и, возможно, Ванкловецким (Вн) списками;
3. группа Ис + Ив, Гб текстологически связана с рукописью скотарского типа: на это указывают две прямых цитаты (в Ин 20.19 и Ин 20.24), а также смысловое повторение в Ин 20.26 (рѣ ѿ, ѿ ѿ вѣ покоуи);
4. это повторение (иногда с инверсией: покой вѣ. ѿѿ), в котором можно предположить слитное чтение, присутствует в списках Ис, Ив, Гб, Вч и Рд, но в разных местах – в Ин 20.19 и Ин 20.26;
5. версия Яц стоит в гипергруппе особняком: здесь отсутствует общая для всех списков вставка тыми словы, нет вставок в Ин 20.25, 20.28 и 20.31, имеются самостоятельные выражения, характерные лишь для этой рукописи. Однако при этом данный список близок по тексту к группе Ис.

Библіографія

- Bibliâ. Knigi Sviašennogo Pisaniâ Vethogo i Novogo Zaveta v Sinodal'nom perevode s kommentariâmi i priloženiami.* 2008. Moskva: Rossijskoe Biblejskoe Obšestvo.
- Čuba, Galina. 2011. *Ukrains'ki rukopysni učitel'ni Evangeliiâ. Doslidžennâ, katalog, opysy.* Kijiv – L'viv: Svičado.
- Kazarinova, Ksenija. 2022. „Evangel'skij tekst in 20.19–31 v rus'komovnyh učitelnyh evangeliâh XVI–XVIII vv.: vydelenie tekstologičeskikh grupp”. W *Slavica Slovaca* 57: 63–71. Bratislava: Slovenský komitét slavistov, Slavistický ústav Jána Stanislava.
- Kazarinova, Ksenija. 2023. „Fragment in 20.19–31 v rus'komovnyh učitelnyh evangeliâh: sileckaâ i sviazannye s nej tekstologičeskie grupy”. *Slavistica Vilnensis* 68 (2): 24–34.
- Sašerina, Svetlana. 2019. *Dva ugljanske rukopisy ponaučení a exempiel zo 17. storočia. Dve ugljanske rukopisi poučeníj i pritč XVII veka.* Bratislava: VEDA, vydavateľstvo Slovenskej akademie vied.

Список сокращений названий хранилищ

- БАН – Библиотека академии наук, Санкт-Петербург.
- ЗКМ – Закарпатський обласний краєзнавчий музей ім. Тиводара Легоцького, Ужгород.
- ЛНБ – Львівська національна наукова бібліотека України імені В. Стефаника.
- РНБ – Российская национальная библиотека, Санкт-Петербург.
- BNW – Biblioteka Narodowa, Warszawa.

Список упоминаемых в статье рукописей

1. Бж (Блажевское), кон. XVI в., нач. XVII в. (*1600): ЛНБ, ф. 1 (НТШ), оп. I, № 91. Čuba 2011, № 19.
2. Вн (Ванкловецкое), кон. XVI в. (*1595): РНБ, ф. 893 (Явор.) № 17. Čuba 2011, № 16.

3. Вч (Высочанское), 1635: ЛНБ, ф. 2 (НД), № 62. *Čuba* 2011, № 34.
4. Гб (Грабское), 1-ая треть XVII в. (*1617): РНБ, ф. 893 (Явор.) № 18. *Čuba* 2011, № 61.
5. Дг (Дрогоевское), сер. XVII в. (*1650): BNW 12219 III (Акс 2597). *Čuba* 2011, № 85.
6. Ив (Ивордовецкое), нач. XVII в. (*1605): ЗКМ I 452. *Čuba* 2011, № 46.
7. Ип (Ипатьевское), 1596: Церковный историко-археологический музей Костромской епархии, КМЗ КОК 23892.
8. Ис (Ев. Исторического музея), нач. XVII в. (*1605): Muzeum Historyczne w Sanoku, 14229. *Čuba* 2011, № 41.
9. Кр (Ев. Василия Коростенского), XVI–XVII вв. (*1600): БАН, 12.3.3 (Калужн. 3).
10. Лв (Львовское), 1585, ЛНБ, ф. 77 (АСП), оп. I, № 5. *Čuba* 2011, № 1.
11. Лд (Ладомировское), 2-ая четв. XVII в. (1638*): ЗКМ I 451. *Čuba* 2011, № 69.
12. Лж (Лежаховское), 4-ая четв. XVI в. (*1588): BNW, 12226 III (Акс 2794). *Čuba* 2011, № 6.
13. Мж (Мужиловичское), 4-ая четв. XVI в. (*1588): ЛНБ, ф. 2 (НД), № 77. *Čuba* 2011, № 10.
14. Рд (Рудовское), 1660: РНБ, ф. 893 (Явор.) № 19. *Čuba* 2011, № 79.
15. Ск (Скотарское), 1588: Országos Széchényi Könyvtár (Budapest), Fol. Eccl. Slav. 9.
16. Сл (Силецкое), кон. XVI в. (*1595): BNW 12205 III (Акс 2847). *Čuba* 2011, № 13.
17. Сц (Снетницкое), 1-ая четв. XVII в. (*1613): РНБ, ф. 893 (Явор.) № 12. *Čuba* 2011, № 48.
18. Уг (Углянское), XVII в. (*1650): Národní muzeum, Praha (Depozitář v Terezíně), IX C 19.

19. Яц (Ясеницкое), 1-ая четв. XVII в. (*1613): Національний музей у Львові імені Андрея Шептицького, Ркк 431. Їсва № 52.

Сергей Темчин¹
SERGEJUS TEMČINAS
[HTTPS://ORCID.ORG/0000-0002-6706-5963](https://orcid.org/0000-0002-6706-5963)

Rocznik Teologiczny
LXV – z. 3/2023
s. 531-542
DOI: 10.36124/rt.2023.20

Когда Сергей Кимбар начал управлять Супрасльским монастырем: К уточнению хронологии первых настоятелей

**Kogda Sergij Kimbar načal upravlát´ Suprasl´skim
monastyrem: K uitočneniũ hronologii pervyh nastoãtelej**

**When Sergius Kimbar began to run the Supraśl Monastery:
Clarifying the chronology of the first abbots**

Ключевые слова: Великое княжество Литовское, Супрасльский монастырь, хронология

Key words: Grand Duchy of Lithuania, Supraśl monastery, chronology

Резюме

В статье делается обзор предпринимавшихся с конца первой трети XVII века попыток установить хронологию управления Супрасльским Благовещенским монастырем его первых настоятелей. С опорой на сохранившиеся документальные и литературные источники критически оцениваются современные предположения на этот счет. Основное внимание уделено определению начала настоятельства первого супрасльского архимандрита Сергея Кимбара, которое обычно относится к 1532 году. Данный вопрос рассматривается на фоне документированных сведений о деятельности его предшественников-игуменов и его самого. Аргументируется положение о том, что Сергей стал настоятелем пятью годами раньше, чем это принято считать: не позже

¹ Prof. dr hab. Sergejus Temčinas (Сергей Темчин), Instytut Języka Litewskiego, Wilno.

августа 1527 года, когда он постриг в монахи пришедшего в обитель попа Алексия (в монашестве Арсения), что является прерогативой настоятеля. Это произошло вскоре после того, как супрасльский монах Нил, некоторое время бывший администратором обители, самовольно съехал (не позже мая 1527 г.) в Дермань вместе с монастырским имуществом. Двумя годами позже (королевской грамотой от 23 октября 1529 года) впервые документально засвидетельствовано употребление термина *архимандрит* в отношении не названного по имени супрасльского настоятеля, что также указывает на то, что Сергей Кимбар начал управлять монастырем раньше, чем это принято считать. В заключение приводится уточненная хронология первых супрасльских настоятелей.

Abstract

The article reviews the attempts made since the end of the first third of the 17th century to establish the chronology of the first abbots running the Supraśl Annunciation Monastery. Based on the surviving documentary and literary sources, modern assumptions on this topic are critically assessed. The main attention is paid to determining the beginning of the abbotship of the first Supraśl archimandrite Sergius Kimbar, which is usually attributed to 1532 (his predecessors did not have the title of archimandrite). This issue is considered against the background of documented information about the activities of his predecessors and himself. It is concluded that Sergius started running the monastery five years earlier than it is usually believed: not later than August 1527, when he tonsured the priest Alexius (Arsenius in monasticism) who had joined the monastery, since this is the prerogative of the abbot. This happened shortly after the Supraśl monk Nil, who for some time was the administrator of the monastery, arbitrarily moved (not later than May 1527) to Derman along with a part of the monastery property. Two years later the use of the title *archimandrite* was first documented in relation to the unnamed Supraśl abbot by a royal charter of October 23, 1529, which also indicates that Sergius Kimbar began to run the monastery earlier than is usually believed. An updated chronology of the first Supraśl abbots is attached.

Считается, что первые игумены Супрасльского Благовещенского монастыря, основанного в 1498 году будущим маршалком Великого княжества Литовского Александром Ивановичем Ходкевичем на

Подляшье (восточный регион современной Польши), руководили обителем в следующих годах: игумен Пафнутий Сегень (1500–1510), игумен Каллист (1510–1512), игумен Иона (1512–1532), архимандрит Сергей Кимбар (1532–1565) (Dalmatov 1892, 610). Откуда эта хронология известна с такой точностью, не вполне ясно. Возможно, она является результатом реконструкции опубликовавшего ее супрасльского архимандрита Николая Далматова (1881–1906).

Четвертью века ранее Модест Стрельбицкий приводил иную хронологию: игумен Пафнутий Сегень (1500–1510), игумены Каллист, Иона и Антоний (1510–1533), архимандрит Сергей Кимбар (1533–1560) (Strel' bickij 1867 (6), 131).

Польскоязычная Хроника Супрасльской лавры (ок. середины XVIII в.) Николая Радкевича (†1779) содержит следующие сведения о первых игуменах: Пафнутий Сегень (1500–1510), Каллист (13 октября 1510–1512), Иона (1513–1532), архимандрит Сергей Кимбар (1532–1565) (ASD 1870, 1–2, 12–13, 16, 30–31, 38, 57).

В сохранившемся новом (бумажном) Супрасльском помяннике 1631 года (Вильнюс, Библиотека им. Врублевских Академии наук Литвы, F 19-89, л. 17 об.–18 об.)² при упоминании тех же настоятелей указаны даты (каждый раз по двойному счету: от сотворения мира и от Рождества Христова): Пафнутий Сегень 1506 год, Каллист 1510, Иона 1513, Сергей Кимбар 1534.

Как видим, попытки определить начало правления первых настоятелей Супрасльского монастыря предпринимались уже в конце первой трети XVII века. К сожалению, старый пергаменный помянник обители не сохранился, но публикация его текста не содержит интересующих нас хронологических сведений (Е. N. 1904; см. также: ASD 1870, 454–459; Mironowicz 2015b). Эти помянники должны были быть известны руководившему

² Описание рукописи (Dobrânskij 1882, 179–186).

монастырем Николаю (Далматову), но тот опубликовал данные, приведенные в начале настоящей работы.

Антоний Миронович недавно предложил свой список первых супрасльских настоятелей, весьма отличный от традиционного: Пафнутий Сегень (1592–1510), Каллист (1510–1512), Иона (1512–1516), Антоний (1516–1520), Иосиф (1520–1524), Нил (1525–1527), Иона (1527–1532), архимандрит Сергей Кимбар (1532–1565) (Mironowicz 2015b, 77–78 {w przypisach}; ср. также: Mironowicz 2013, 50–53). В иной работе того же года А. Миронович в характерной для него манере дает иные даты: Каллист (1511–1512), Иона (1513–1517) (Mironowicz 2015a, 85–86).

После кончины игумена Каллиста в 1512 году игумен Иона действительно был избран в следующем 1513 году, что верно указано в младшем (бумажном) супрасльском помяннике 1531 года и польскоязычной Хронике Супрасльской лавры (ок. середины XVIII в.) (ASD 1870, 30–31). Это также вытекает из опубликованных А. Мироновичем сохранившихся версий „Краткого изложения документов супрасльских владений“: „Roku 1513, od JW. Alexandra Chodkiewicza, starosty brzeskiego, marszałka W. X. Lit., jako fundatora względem elekcji superiora w klasztorze supraskim, w dwóch kopiach spisane – punkta“ (Mironowicz 2009, 57 {nr 4}; ср. также: Mironowicz 2009, 139 {nr 3}). Данная запись верно интерпретирована издателем как смена соответствующих игуменов, хотя и неправильно указал год кончины Каллиста (Mironowicz 2009, 111 {przypis 25}). Почему этот вывод не был учтен в более поздней аннотированной публикации несохранившегося старого (пергаменного) супрасльского помянника, можно только догадываться.

Игумен Антоний упомянут в единственном документе 1518 года, не содержащем более точной даты³. А. Миронович безосновательно приписал Модесту Стрельбицкому мнение

³ Публикация документа (Strel' bickij 1867 (4), 15–17 {pervoj paginacii; № 6}).

о том, что данный документ является фальсификатом (Mironowicz 2009, 112–113; 2011, 139 {przypis 350}). В таком смысле высказался лишь Ю. Марошек (Maroszek 1999, 11–12). Предложенное А. Мироновичем отождествление супрасльского игумена Антония со св. Антонием Супрасльским (Mironowicz 2009, 112–114 {przypis 36}; 2011, 139–140 {przypis 350}) неприемлемо по хронологическим причинам⁴, поскольку последний погиб мученической смертью в Фессалонике 4 февраля 1508 года (Turilov 2013, 270).

Игумен Иосиф упоминается в двух документах с указанием календарной даты и индикта, позволяющего рассчитать год:

1. подтверждение А. И. Ходкевича на сделанную Супрасльским монастырем покупку рыбных тоней, датированное 4 июня, индикт 8-й (дающий 1520 г.)⁵;
2. письмо неназванного киевского митрополита супрасльскому игумену Иосифу в связи с посылкой церковных принадлежностей, датированный 23 августа, индикт 9 (дающий 1521 г.): „Indykta 9, dnia 23 Augusta, od metropolity kijowskiego do Józefa ihumena supraskiego, posyłając aparaty, po rusku pisany – list“ (Mironowicz 2009, 69 {nr 2}; ср. также: Mironowicz 2009, 153 {nr 2}; 2011, 151).

Комментарий А. Мироновича к последнему документу, в котором якобы речь идет о супрасльском игумене Ионе (1512–1532), а сам документ писан между 1522 и 1532 годами (Mironowicz 2009, 116 {przypis 75}), ошибочен.

Опубликованная Николаем Далматовым хронология настоятельства Сергея Кимбара (1532–1565) неверна. Это доказывает, во-первых, новый документ, недавно опубликованный Д. Фиоником. Это расписка бельского мещанина Ивана Сегеневича от 7 января 1532 года, которой он подтверждает отсутствие у него

⁴ О допущенных А. и М. Мироновичами многочисленных случаях путаницы относительно св. Антония Супрасльского см. Temčín 2021, 237–238.

⁵ Публикация документа (ASD 1870, 26 {№ 8}).

претензий в связи с разбитым подсвечником из соборной церкви в Бельске, одолженным у него супрасльским архимандритом Сергием на освящение церкви, поскольку понесенный в связи с этим убыток уже возмещен ему топильским наместником Богданом (Fionik 2022). Дата этой расписки не оставляет сомнений в том, что подсвечник был одолжен еще в предыдущем 1531 году, когда Сергей был уже архимандритом. Следовательно, датировка начала его настоятельства 1532 годом заведомо неверна.

Еще более яркое доказательство этому содержится в недатированном письме самого Сергия неназванному по имени митрополиту⁶. В нем он, отвечая на обвинения супрасльского монаха Арсения в своевольном изменении порядка богослужения и искажении правкой евангельских рукописей, сообщает, что этого монаха он постриг сам в своей обители („яко мнишествомъ по моему съгрешению от моег худости обложен“), а до того тот был попом Алексием.

Это письмо датировалось по-разному: издатель отнес его к максимально раннему 1536 году⁷, я – к 1546 году (Temčín 2015), а А. Миронович – к 1556 году (Mironowicz 2012, 15 {przypis 18})⁸.

Независимо от принимаемой датировки этого письма в 1530 году бывший поп Алексей уже был супрасльским монахом Арсением, о чем он сам, среди прочего, сообщил в колофоне переписанной им Лествицы указанного года: В ѿѣ. љ. ли. индѣи. ꙗ. списана бѣ сѣа книга ѿспвитнѣи оу монастыри ѡбѣщѣ въ ѡвнелени. бл҃гвѣщенїа прѣтѣа бѣа. и сп҃го їѡанна бг҃слова. ꙗ на рещѣ соупраслѣ. желанїе и ржкоу многогрѣшнаго ѡнока ѡрсенїа бывшаго въ мирскѣ жипїи алексеѣа нѣстойнаго попа⁹.

⁶ Публикация текста (Golubev 1887), перепечатка (Labyncev, Šavinskaà 1996, 135–149), изложение богослужебного содержания источника (Gustova 2011).

⁷ Обсуждение вероятной мотивировки этого решения (Temčín 2021, 236).

⁸ Критика этого решения (Temčín 2015, 17–18).

⁹ Наборная публикация всего колофона (Temčín 2021, 235–236). Схематическое описание и снимки листов рукописи, в том числе с записью писца

Поскольку Алексей был пострижен и наречен Арсением самим Сергием Кимбаром, то в 1530 году тот уже заведомо управлял монастырем, ведь пострижение в монахи является прерогативой игумена. Разумеется, он может поручить осуществить постриг кому-нибудь другому, но в данном случае это исключено: в описании этого события Сергей дважды использует местоимения 1 л. ед. ч., принимая на себя ответственность за совершенное действие („яко мнишествомь по моему съгрешению от моее худости обложен“).

В недатированном письме Сергия Кимбара киевскому митрополиту содержатся относительные датировки двух событий:

1. прихода его самого в Супрасльский монастырь („ижем пришед в манастирь дисейшого моего жилища так тому вже двадесят и шесть годов о сем прошлом святем празднице Богоявлении Христова прешло“) (Golubev 1887, 13);
2. пострижения им попа Алексия с наречением ему имени Арсений („яко мнишествомь по моему съгрешению от моее худости обложен [...] Тому вже преидоша сего року минулого августа шесть и дванадесяте лет“) (Golubev 1887, 5).

Для письма предложены три различные датировки, поэтому представлю соответствующие хронологические выкладки для каждой из них:

Супрасльские события:	Датировки письма Сергия Кимбара		
	1536 г.	1546 г.	1556 г.
приход Сергия в монастырь	январь 1510 г.	январь 1520 г.	январь 1530 г.
постриг попа Алексия	август 1517 г.	август 1527 г.	август 1537 г.

Поздняя датировка противоречит данным колофона Лествицы 1530 года, а ранняя увеличивает у без того продолжительное настоятельство Сергия (1532–1565) еще на пятнадцать лет (что само по себе маловероятно), перекрывая при этом

задокументированные сведения о руководстве обителью чернецом Нилом (что сводит ее вероятность на нет).

Информация о последнем содержится в списках „Краткого изложения документов супрасльских владений“ и относится к двум точно датированным документам (привожу наиболее информативные версии):

а) „Roku 1525, indykta 13, Junii 7, Wielebnego Niła, czerńca imieniem wszystkich braci monasteru supraskiego na urządzie bielskim przed namiestnikiem Maciejem Lewickim, o wyprowadzenie chłopca topińskiego, y zebranie zabudowania gdzie on mieszkał, oraz spustoszenie stawu topińskiego; na poddanych surażskich zaniesiona, po rusku – żałoba“ (Mironowicz 2009, 142–143 {nr 1}, ср.: Mironowicz 2009, 60–61 {nr 2}; 2011, 151);

б) „Roku 1527, Junii 2, indykta 15, od Najjaśniejszego króla Zygmunta I na żałobę JW. Alexandra Chodkiewicza do Xiędza Niła, ihumena bywszego supraskiego, który zjechał był z Supraśla do Dermania, aby się stawił przed należytym sądem, y liczbę z pieniędzy, y inszych skarbów monastyrskich uczynił, woryginale ruskim pisany – list“ (Mironowicz 2009, 143 {nr 5}; ср. также: Mironowicz 2009, 61 {nr 6}; 2011, 131).

Информация А. Мироновича о том, что в первом документе речь идет о Матвее Левицком, подсудке бельском (1536–1562), старосте бельском (1545) и судье бельском (1553–1559) (Mironowicz 2009, 114 {сноска № 41}), неверна из-за различий в хронологии и занимаемых должностях. Упомянутая в описании документа 1525 года личность не значится в указателе подляшских должностных лиц (Dubas-Urwanowicz, Gąsiorowski 1994).

Из приведенных выше описаний документов следует, что 7 июня 1525 года чернец Нил выступал от лица всех монахов Супрасльского монастыря в официальных делах, т. е. фактически являлся его руководителем. В документе от 2 июня 1527 года он назван уже бывшим игуменом, съехавшим из Супрасля в Дермань. Следовательно, он перестал руководить монастырем не позже мая 1527 года.

Примечательно, что в первом документе Нил назван не игуменом, а просто чернецом, поэтому можно думать, что он был лишь управляющим обителью. Именованье его бывшим игуменом во втором документе можно считать не вполне точным (нетерминологическим) словоупотреблением. Действительно, трудно себе представить, чтобы настоящий игумен самовольно съехал в иную обитель вместе с частью монастырского имущества. В случае администратора ситуация выглядит уже не столь драматично, ведь если игумен еще не выбран, то управляющему монаху не у кого просить разрешения на переход в иной монастырь.

В любом случае хронология сведений о Ниле вполне соответствует датировке рассмотренного выше письма Сергея Кимбара 1546 годом, при которой осуществленный им постриг попа Арсения относится к августу 1527 года. Следовательно, Сергей стал настоятелем Супрасльского монастыря сразу после Нила не позже указанного месяца, до этого пробыв в обители монахом семь с половиной лет (с января 1520 г.) (Темґин 2021, 241).

Этот вывод хорошо согласуется с данным о том, что Сергей Кимбар был первым супрасльском архимандритом (предыдущие были игуменами) (ASD 1870, 57), однако этот сан применительно к Супраслю документально засвидетельствован королевской грамотой от 23 октября 1529 года¹⁰.

В заключение приведу уточненный список первых руководителей Супрасльского Благовещенского монастыря, отказавшись от определения хронологических рамок в отношении игуменов Антония и Иосифа (известные документы не дают такой возможности):

- игумен Пафнутий Сегень (1500–1510)
- игумен Каллист (13 октября 1510–1512)
- игумен Иона (1513–не позже 1518)

¹⁰ Публикация документа (ASD 1870, 40–41 {№ 17}).

- игумен Антоний (1518)
- игумен Иосиф (4 июня 1520; 23 августа 1521)
- управляющий монах Нил (ранее 7 июня 1525–не позже мая 1527)
- архимандрит Сергей Кимбар (не позже августа 1527–1565)

Библиография

- ASD 1870: *Arheografičeskij sbornik dokumentov, odnosâsihsâ k istorii Severo-Zapadnoj Rusi, izdamaemyj pri Upravlennii Vilenskogo učebnogo okruga*. 1870. T. 9. Vil'na: Pečatnâ O. Blûmoviča.
- Dalmatov, Nikolaj. 1892. *Suprasl'skij Blagovešenskij monastyr': Istoriko-statističeskoe opisanie*. Sankt-Peterburg: Sinodal'naâ tipografiâ.
- Dobrânskij, Flavian Nikolaevič. 1882. *Opisanie rukopisej Vilenskoj publichnoj biblioteki, cerkovnoslavânskikh i russkikh*. Vil'na: Tipografiâ A. G. Syrkina.
- Dubas-Urwanowicz, Ewa, i Antoni Alojzy Gašiorowski. 1994. *Urzędnicy podlascy XIV–XVIII wieku: Spisy* (Urzędnicy dawnej Rzeczypospolitej XII–XVIII wieku: Spisy, t. 8: Podlasie). Kórnik: Biblioteka Kórnicka.
- E. N. 1904. „Staryj sinodik Suprasl'skogo monastyrâ.“ *Grodnenskie eparial'nye vedomosti* 27: 788–799.
- Fionik, Darafej. 2022. „Dakumant Īvana Segeneviča z 1532 goda.“ *Bel'ski gostinèc* 2: 5–9.
- [Golubev, Stepan Timofeevič (red.)]. 1887. „Pis'mo suprasl'skogo arhimandrita Sergija Kimbara k kievskomu mitropolitu Makariû II, okolo 1536 g.“ *Arhiv Ūgo-Zapadnoj Rossii* 7 (1): 3–15.
- Gustova, Larisa Aleksandrovna. 2011. „Vizantijskij bogoslužbeno-pevčevskij ustav v Suprasl'skom Blagovešenskom monastyre (XVI v.)“ W *Kościół prawosławny na Bałkanach i w Polsce — wzajemne relacje oraz wspólna tradycja* (Latopisy Akademii Supraskiej, t. 2). Red. Urszula Pawluczuk, 153–161. Białystok: Fundacja „Oikonomos”.

- Labyncev, Ūrij Andreevič, i Larisa Leonidovna Šavinskaâ. 1996. *Pravoslavnaâ Akademiâ Hodkevičej i ee izdaniâ*. Minsk: Nacional'naâ biblioteka Belarusi.
- Maroszek, Józef. 1999. „Rewelacyjne odkrycie nieznanych najstarszych dokumentów dla Białegostoku.“ *Białostoczczyzna* 1: 5–30.
- Mironowicz, Antoni (red.). 2009. *Summariusz dokumentów do dóbr supraskich*. [T. 1]. Białystok: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku.
- Mironowicz, Antoni (red.). 2011. *Summariusz dokumentów dóbr supraskich*. T. 2. Białystok: Instytut Badań nad Dziedzictwem Kulturowym Europy.
- Mironowicz, Antoni. 2012. „Ewangelizacja ‘prostą mową’ w XVI wieku.” *W Język naszej modlitwy – dawniej i dziś* (Latopisy Akademii Supraskiej, t. 3). Red. Urszula Pawluczuk, 9–18. Białystok: Fundacja „Oikonomos”.
- Mironowicz, Antoni. 2013. *O początkach monasteru supraskiego i jego fundatorach*. Supraśl: LIBRA.
- Mironowicz, Antoni. 2015a. *Nieznane losy pierwszych ihumenów supraskich*. Białystok: LIBRA.
- Mironowicz, Antoni. 2015b. *Subotnik ili Pominnik monasteru supraskiego*. Białystok: LIBRA.
- Mironowicz, Antoni, i Nadieżda Morozowa, Marina Czistiajkowa, Elżbieta Kierejczuk, Eugenia Mironowicz, Nikołaja Nikołajewa. 2014. *Rękopisy supraskie w zbiorach krajowych i obcych: Katalog rękopisów supraskich*. Białystok: LIBRA.
- Strel' bickij, Modest. 1867. „Suprasl'skij Blagovešenskij monastyr'” *Vestnik Zapadnoj Rossii* 2: 70–81; 3: 83–117; 4: 1–44; 5: 75–104; 6: 121–140; 7: 1–40.
- Temčin, Sergej Ūr' evič. 2015. „Vilenskij pravoslavnyj cerkovnyj sobor 1546 goda i soobšenie Simona Budnogo o konflikte suprasl'skogo monaha Arseniâ s arhimandritom Sergiem Kimbarom.” *Senoji Lietuvos literatūra* 39: 13–29.

- Temčín, Sergej Ūr'evič. 2021. *Serbskoe rukopisnoe i pečatnoe bogoslužebnoe nasledie XII–XIX vekov: istočnikovedenie i kul'turnye svâzi* (Staroslovensko i srpsko nasleđe, knj. 3). Belgrad: Institut serbskogo jazyka SANI/Podgorica: Matica Serbskaâ – Obšestvo členov v Černogorii/Vil'nûs: Institut litovskogo jazyka.
- Turilov, Anatolij Arkad'evič. 2013. „Žitie prepodobnomučenika Antoniâ Suprasl'skogo i slavânskoe žitiâ balkanskih mučenikov XVI v. (k postanovke problemy)“. W *Hagiographia Slavica* (Wiener Slawistischer Almanach, Sonderband, Bd. 82). Red. Johannes Reinhart, 265–275. München/Berlin/Wien: Verlag Otto Sagner.

Виталий Шумило¹
VITALIY SHUMILO
[HTTPS://ORCID.ORG/0000-0003-2257-5422](https://orcid.org/0000-0003-2257-5422)

Rocznik Teologiczny
LXV – z. 3/2023
s. 543-568
DOI: 10.36124/rt.2023.21

Митрополит Антоний (Храповицкий) и идея государственности Украины в период правления гетмана Павла Скоропадского

**Mitropolit Antonij (Hrapovickij) i ideã gosudarstvennosti
Ukrainy v period pravleniã getmana Pavla Skoropadского**

**Metropolitan Anthony (Khrapovitsky) and the idea
of Ukrainian statehood during the reign
of Hetman Pavel Skoropadsky**

*К 160-летию со дня рождения святителя (1863–2023)
и 150-летию гетмана (1873–2023)*

Ключевые слова: митрополит Антоний (Храповицкий), Павел Скоропадский, украинская идея, украинская государственность, консерватизм, монархия, православная Церковь в Украине

Key words: Metropolitan Anthony (Khrapovitsky), Pavel Skoropadsky, Ukrainian idea, Ukrainian statehood, conservatism, monarchy, Orthodox Church in Ukraine

Резюме

Цель публикации – на исторических материалах, которые ранее выпадали из поля зрения исследователей, рассмотреть историю взаимоотношений предстоятеля Православной Церкви в Украине Митрополита

¹ Dr Witalij Szumilo, Centrum Studiów nad Historią Religii i Kościoła im. Łazarza Baranowicza Państwowego Uniwersytetu „Czernihowskie Kolegium” im. T.G. Szewczenki w Czernigowie .

Киевского и Галицкого Антония (Храповицкого) и главы Украинской Державы Гетмана Павла Скоропадского. Устоявшаяся в украинской историографии мифологема о враждебности митрополита Антония (Храповицкого) украинской идее и украинской государственности и, как следствие, – конфронтации Митрополита с Гетманом П. Скоропадским – ошибочна. Митрополит Антоний с первых дней возглавления Православной Церкви в Украине занял позицию активной и искренней поддержки политики Гетмана в вопросе украинского государственного строительства. Из поначалу подозрительных их отношения постепенно переросли в уважительные и доверительные, поскольку митрополит Антоний был убежденным идейным сторонником и помощником Гетмана в его державной политике. Свержение Гетманата объединенными силами украинских социалистов, анархистов и российских большевиков привело к падению Украинской Державы и направило исторический ход церковных и государственных событий в иное русло, ввергнув Украину в хаос гражданской войны и советской оккупации, остановив развитие державного строительства в Украине на несколько десятков лет и изменив историю Украинской Церкви.

Abstract

The purpose of the publication is to use historical materials that previously fell out of the field of view of researchers to consider the history of the relationship between the Primate of the Orthodox Church in Ukraine, Metropolitan Anthony (Khrapovitsky) of Kyiv and Galicia, and the head of the Ukrainian State, Hetman Pavel Skoropadsky. The mythology established in Ukrainian historiography about the hostility of Metropolitan Anthony (Khrapovitsky) to the Ukrainian idea and Ukrainian statehood and, as a consequence, the confrontation of the Metropolitan with Hetman P. Skoropadsky is erroneous. From the first days of heading the Orthodox Church in Ukraine, Metropolitan Anthony took the position of active and sincere support for the Hetman's policy on the issue of Ukrainian state building. From being initially suspicious, their relationship gradually grew into respectful and trusting, since Metropolitan Anthony was a convinced ideological supporter and assistant to the Hetman in his sovereign policy. The overthrow of the Hetmanate by the united forces of Ukrainian socialists, anarchists and Russian Bolsheviks led to the fall of the Ukrainian State and steered the historical course of church and state events in a different

direction, plunging Ukraine into the chaos of civil war and Soviet occupation, terminating the development of power building in Ukraine for several decades and changing the history of the Ukrainian Church.

В украинской историографии существует мифологема о митрополите Антонии (Храповицком) как о человеке, который был безусловно враждебен украинской идее как таковой и украинской государственности в частности. В подтверждение этой мысли, как правило, апеллируют к его дореволюционным статьям о монархии в России, а также, – уже после Февральской революции и большевицкого переворота, – указывают на неприятие митрополитом автокефалии православной Церкви в Украине, украинизации церковного богослужения и конфронтацию со Всеукраинской Православной Церковной Радой („Всеукраїнська Православна Церковна Рада”, далее – ВПЦР), возникшей в Киеве в начале декабря 1917 года и объявившей себя высшей церковной властью в Украине.

Появление этой мифологемы является результатом недостаточно объективного и глубокого изучения фактов и документов той эпохи, а также, на наш взгляд, – излишне эмоциональной интерпретации некоторых из них или хронологической неточности в описании событий. Таким образом, история пребывания митрополита Антония на Киевской кафедре нуждается в переосмыслении, вовлечении в исследование новых документов и фактов и, конечно, установлении хронологической точности, что совершенно необходимо для объективного взгляда на нашу историю.

Так, например, при рассмотрении вопроса о конфронтации с ВПЦР, важно проследить хронологическую последовательность произошедшего. Конфликт был создан не митрополитом Антонием – он возник задолго до того, как Антоний был избран на кафедру Митрополита Киевского и Галицкого (19 мая 1918 года). Причина возникновения конфронтации – столкновение двух разных мировоззренческих позиций. С одной стороны – членов ВПЦР,

состоявшей из священников и мирян и настаивавших на полной украинизации и автокефалии Церкви в Украине и желавших разрешения этих вопросов быстрым революционным способом. С другой – этнических великороссов-архиереев (или обрусевшей польско-украинской шляхты, как в случае с митрополитом Антонием, чьи предки происходили из старинного шляхетского сословия Речи Посполитой), занимавших в то время большинство украинских кафедр и не понимавших и не принимавших как самой идеи отделения (автокефалии) Украинской Церкви от Московского патриархата (к слову – только восстановленного в Москве после 300-летнего перерыва – 18 ноября 1917 г.), так и не воспринимавших ВПЦР *как таковой* вследствие консервативности своего воспитания, богословского образования и восприятия происходивших в стране перемен. В их глазах ВПЦР была „революционным учреждением, не считающимся ни с церковными канонами, ни правами, сочувствующим всяким переворотам, если нужно, то и насилиям” (Ul`ânovskyj 1997, 9)².

Приводя эту цитату, мы не даем оценки деятельности ВПЦР, а лишь хотим обратить внимание на то, что, в действительности, это был конфликт двух противостоящих друг другу мировоззрений, в чем-то непримиримых между собой: *либерально-революционного и консервативно-традиционалистского*, а вовсе не конфликт на национальной почве – между украинцами и великороссами, – хотя внешне он выглядит именно так и именно так воспринимается большинством исследователей. Пройдет немного времени, и уже в самой России начнется противостояние на той же почве – между консервативным и либеральным духовенством, что выльется в так называемый *обновленческий раскол* и создание *Живой Церкви*. В этом контексте ВПЦР представляла из себя украинское

² Так оценивал деятельность ВПЦР гетман Павел Скоропадский (Ul`ânovskyj 1997, 9).

обновленческое движение, порой даже более радикальное, чем в России³, что неизбежно вело к конфликту и конфронтации с традиционно-православным епископатом и духовенством.

Подобные разногласия между революционно и консервативно настроенными частями общества возникли в те годы практически во всех сферах общественной жизни, в культуре и искусстве, что было спровоцировано слишком резким поворотом истории в 1917 году. Революция привнесла в массы представление о возможности абсолютного обновления, создание совершенно новых форм существования путем решительных и как можно более быстрых изменений без оглядки на традицию и установленные правила. Под знаменем противоречий между теми, кто пытался опираться на фундамент сложившихся приоритетов, и теми, кто стремился разрушить их как можно быстрее, чтобы создать нечто новое, идущее в ногу с политическими событиями, прошла вся первая треть XX в.

³ Вспомним, например, историю возникновения епископата Украинской Автокефальной Православной Церкви (УАПЦ) формации 1920-х годов – рукоположение «от мощей» в Киево-Печерской лавре 23 октября 1921 года группой духовенства и мирян первого епископа УАПЦ – не традиционным для православной Церкви способом: т. н. *пресвитерским возложением рук*, когда группа священников сама себя возвела в архиерейский сан, между тем как по церковным канонам – установленным Вселенскими Соборами раз и навсегда церковным правилам – епископскую хиротонию могут совершать не менее чем два архиерея (см. *Kniga pravil Svâtyh Apostol...* 1893, 11). Идея настолько радикальная, что даже российские обновленцы, введшие, как и УАПЦ, женатый епископат и множество иных церковных новшеств, не признавали хиротоний УАПЦ. Например, во внутреннем отчете Черниговского ОГПУ за май 1923 года находим такое сообщение: „Со стороны епископа автокефальной Церкви Ивана Павловского были попытки слияния с группой «Ж-Ц» для совместной борьбы с Тихоновцами. Переговоры велись с епископом «Ж-Ц» Александром Мигулиным и уполномоченным В.Ц.С., но получив ответ что вести работу можно только при условии его досвятить, Павловский прервал переговоры” (ДАЦО. Ф. R-15. Оп. 4. Д. 14. ф. 35).

Консервативно настроенные архиереи не воспринимали революционные события, не могли (да и не хотели) слишком быстро принимать решения соответственно изменившейся обстановке, – либерально настроенное духовенство и миряне не хотели мириться с *косностью* церковного начальства и желали быстрых и радикальных перемен. Ни те, ни другие, по сути, не были готовы к диалогу, не сумели услышать друг друга и найти точки соприкосновения для допустимого взаимоприемлемого компромисса. Таким образом, митрополит Антоний застал в Киеве уже обозначившийся и сложившийся мировоззренческий конфликт, разделивший киевскую громаду (общину) на два враждующих лагеря, и успевший перерасти в открытое противостояние.

Митрополит Антоний был архиереем консервативных и монархических взглядов, но ему было чуждо абсолютное неприятие общественного мнения. Он сумел понять суть произошедших в России и Украине перемен. Смог оценить достоинства мирной жизни в Украине под украинским и православным правительством гетмана Павла Скоропадского, – в сравнении с поработенной большевизмом и богоборчеством Россией, на территории которой шла кровавая гражданская война, – и воспринять чуждую ему когда-то украинскую идею и украинскую государственность через призму своего консервативного и монархического мировоззрения. Путь этот был не простым, часто противоречивым, как и само время, в которое митрополиту Антонию пришлось жить, богословствовать, многое переосмысливать и принимать важные решения.

Значительная часть жизни митрополита Антония прошла в Украине – сначала в качестве епископа Волынского, затем архиепископа Харьковского и, наконец, Митрополита Киевского и Галицкого. С титулом Киевского Митрополита он ушел в эмиграцию, и с этим титулом навсегда вошел в историю. Поэтому его эволюция в вопросе украинской идеи и государственности, очень медленная, местами болезненная, как для него самого, так

и для окружавших его украинцев, – закономерна. Родившись в Великороссии и получив воспитание верного трону русского дворянина, Антоний, став епископом Волынским, не воспринимал идею украинства, не понимал чаяний немногочисленной тогда украинской интеллигенции. Это были два разных мира, две разные психологии, два разных ментальных типа. Известны его довольно резкие высказывания об украинском языке, который он, как официально считалось в Российской империи, называл *малороссийским наречием* и выступал решительно против украинизации богослужения. Справедливости ради необходимо сказать, что он также категорично относился и к русификации богослужения и был против использования в церковных службах переведенных на русский язык богослужебных текстов. Такой характерный пример: в своих богословских статьях он никогда не цитировал Библию в русском синодальном переводе, но всегда использовал церковно-славянский текст. То есть, подчеркнем это еще раз, он был консерватором по своему мировоззрению, а отнюдь не русофобом или украинофобом. Но консерватором не закостенелым, а с очень живым и пытливым умом. Он не боялся признавать ошибки и не боялся вносить новую струю в богословскую и церковную жизнь, когда видел, что консерватизм превращается в косность и мешает здоровому течению жизни. Его *Догмат Искупления*⁴, – о сострадательной любви Христа к человечеству, – произведший целый переворот в закостенелом схоластическом богословии, – лучшее тому подтверждение. Проекция сострадательной любви Христа к человеку на сострадательную любовь пастыря к пасомому в учении Антония

⁴ Впервые изданный в 1917 году, однако основные его положения встречались в богословских статьях значительно раньше (например, „Размышления о спасительной силе Христовых страстей” 1890 г., „Какое значение для нравственной жизни имеет вера в Иисуса Христа” 1896 г.), и в первую очередь – в лекциях по пастырскому богословию.

существенно изменила нравственное и пастырское богословие и не замедлила принести свои плоды. Большинство архиереев-новомучеников в Русской Церкви, в том числе и среди тех, кто не принял сергианства, – были учениками Антония, не говоря уже о бесчисленном сонме духовенства. Русская Зарубежная Церковь старой формации, какой она была до унии с Русской Православной Церковью Московского Патриархата (далее – РПЦ МП), – защищавшая нравственную правду и духовную свободу Церкви „перед лицом господствующего зла”⁵, – это тоже плод деятельности митрополита Антония, его живого и практического ума.

К тому времени, когда архиепископ Антоний был избран на Киевскую кафедру, в России произошли существенные перемены: монархии больше не было, страна была объявлена федеративной демократической республикой, затем в Петрограде произошел большевицкий переворот и Россия погрузилась в хаос гражданской войны.

В Украине в это время нерешительная и в большинстве своем социалистическая Центральная Рада 29 апреля 1918 года была свергнута и установлен Гетманат – во главе с боевым генералом, потомком старинного казачьего рода гетманом Павлом Скоропадским, – человеком, олицетворявшем в государственной политике умеренный консерватизм. Установление гетманской власти было воспринято в Украине с облегчением: здесь образовался настоящий оазис мирной жизни посреди бушующего океана гражданской войны⁶.

⁵ Так называлась одна из первых и лучших монографий по истории Русской Церкви в XX в. многолетнего секретаря Архиерейского Синода РПЦЗ епископа Григория (Граббе) (см. Grigorij (Grabbe), episkop 1991).

⁶ „Весна 1918 года прошла здесь сравнительно спокойно. После Брест-Литовского мира в марте немцы заняли Украину, которая с 22 января объявила себя независимой республикой. С помощью немцев и под их контролем правительство гетмана Скоропадского, взявшее власть в апреле, пыталось восстановить порядок в стране”, – из воспоминаний Анастасии Ширинской

Гетман Скоропадский, заключив союз с Германией, действительно сумел восстановить в стране достойную мирную жизнь. Работали фабрики и заводы, действовали школы и университеты, Церковь, в отличие от советской России, пользовалась свободой, – даже большей, чем это было во времена империи.

Однако произошли и важные перемены. Украина была провозглашена унитарным государством, со своей внутренней и внешней политикой, государственным языком стал украинский, в стране происходила постепенная де-русификация. В таких новых политических условиях архиепископ Антоний возглавил Киевскую митрополицию кафедру.

(см. Širinskaâ 1999, 79). Не симпатизировавший Скоропадскому Константин Паустовский в воспоминаниях о том периоде, о массовом наплыве беженцев из России в Украину, в частности, в Киев, писал: „Население города почти удвоилось за счет москвичей и петроградцев” (см. Paustovskij 1985, 94). „При гетьманській владі в державі, в житті міста швидко відновився лад і порядок. В крамницях і на базарі були продукти й не по дорогих цінах. Досить добре функціонували шляхи сполучення”, – вспоминал украинский профессор-эмигрант И. А. Марченко (см. Marčenko 2012, 39). Как видно из воспоминаний совершенно разных людей, принадлежавших к разным политическим лагерям – белоэмигрантскому, советскому и национальному украинскому – в Украине, трудами гетмана Павла Скоропадского, по сравнению с остальной частью бывшей Российской империи, действительно установились относительные мир и порядок. Это подтверждают и воспоминания человека, который вообще был далек от какого бы то ни было политического объединения или направления – жены поэта и переводчика Бенедикта Лившица Екатерины Лившиц: „Помню Киев в Гражданскую войну – страшный, обстреливаемый, с мертвыми, валяющимися на мостовых, но и в эти годы жизнь продолжалась. В моменты затишья мы учились (...) В Киеве военных лет, как это ни странно, кипела театрально-литературная жизнь. Многие литераторы, артисты, художники, спасаясь от голода, уезжали из Москвы и Петрограда в Киев. Работали литературные кафе, театры, выставки. Помню, как мы веселой гурьбой гуляли по Крещатику” (см. Livšic 2009, 29–30). Воспоминания эти были написаны в 1960–1970-е гг., при советской власти, поэтому они достаточно сдержанны и осторожны, но из контекста понятно, что речь идет о Киеве времен гетмана П. Скоропадского.

Гетман П. П. Скоропадский считал себя человеком православным⁷, поэтому вопрос взаимоотношений государства и Церкви не был для него безразличным: православная Церковь при Гетманате находилась под протекторатом государства, хотя государство не вмешивалось в жизнь Церкви и не посягало на ее внутреннюю свободу⁸. Это подтверждают, в частности, выборы в Киеве 19 мая 1918 года Митрополита Киевского и Галицкого: несмотря на желание Гетмана видеть на Киевской митрополичьей кафедре своего человека, Киевским епархиальным съездом был избран, как упоминалось выше, архиепископ Харьковский Антоний (Храповицкий) – человек в Церкви почитаемый, известный педагог и богослов. Скоропадский, хотя и был недоволен кандидатурой Антония, не препятствовал этому выбору и в конечном итоге признал его легитимность⁹. Именно при митрополите Антонии Православная Церковь в Украине в июле 1918 года провозгласила автономию¹⁰,

⁷ О религиозности семьи Скоропадских и самого Гетмана см. Parakin 2017, 22–36.

⁸ Детальное исследование государственно-церковных отношений во времена Гетманата не является задачей настоящей статьи, поэтому останавливаться на них не будем. О церковной политике Украинской Державы и личном отношении Гетмана ко многим вопросам государственно-церковных отношений есть много интересного и важного в воспоминаниях, написанных Скоропадским в нач. 1920-х годов в эмиграции (см. Skoropads`kuj 1995), а также в воспоминаниях министра исповеданий при Гетманском правительстве В. В. Зеньковского (см. Zen`kovskij 1995).

⁹ По настоянию Гетманского правительства избрание Антония (Храповицкого) на Киевскую митрополичью кафедру Киевским епархиальным съездом, который по статусу имел право выбирать только епархиального архиерея, а не первоиерарха всей Церкви, было вынесено на рассмотрение Всеукраинского Православного Церковного Собора и утверждено большинством голосов. Фактически выборы Антония состоялись дважды; в результате Гетман признал за Антонием статус Митрополита Киевского и Галицкого (см. Nikon (Rklickij), episkop 1958, 230–233).

¹⁰ Официальное название, принятое Всеукраинским Церковным Собором: Православная Церковь на Украине (ПЦУ).

которую украинские иерархи считали промежуточным звеном на пути к автокефалии¹¹.

Принято считать, что у гетмана Скоропадского и митрополита Антония с самого начала не сложились отношения, и они так и остались антагонистами, причем, – по вине Антония. Отсюда, как правило, делается вывод, что Антоний не воспринимал Украину как самостоятельное государство и только и ждал, когда это государство рухнет. Это не так, непредвзятое рассмотрение фактов приводит нас к другим выводам.

Прежде всего, следует обратиться к воспоминаниям самого Гетмана, написанным уже в эмиграции и являвшимся подведением итогов его государственной деятельности (см. Skoropads`kij 1995).

¹¹ Так, даже спустя шесть лет после провозглашения автономии, несмотря на то что Церковь в Украине была советской властью практически разгромлена, на вопрос следователя 15 сентября 1924 года „Кого Вы считаете главой Русской Церкви?“ епископ Глуховский и Нежинский Дамаскин (Цедрик) отвечает: „Мы, украинские епископы, осуществляющие широкую церковную автономию, но ставшие на путь автокефалии (курсив наш – В.Ш.), впредь до возможности Соборным путем утвердить автокефалию Укр[аинской] церкви, до того момента, в силу обязательных для нас канонов, считаем Патриарха Тихона главой Русской и Украинской церкви“ (СА ФСБ. Д. Н-3677. Т. 7. Ф. 3). Следует иметь в виду, что глава ПЦУ митрополит Антоний в это время находился в эмиграции в Сербии, сохраняя титул митрополита Киевского и Галицкого. Называть следователю имя митрополита-эмигранта, решительного противника советской власти, епископ Дамаскин не стал, поэтому временным главой Украинской Церкви он назвал патриарха Тихона, что фактически так и было, ведь ни патриарх Тихон, ни возглавивший Российскую Церковь после смерти Патриарха митрополит Петр (Полянский) не решились, несмотря на давление ОГПУ, сместить с Киевской митрополичьей кафедры соборно избранного митрополита Антония (что могло быть также моментом солидарности с архиереем-эмигрантом – тихий, негласный протест против антицерковной политики советской власти). Впервые это совершил митрополит Сергей (Страгородский) уже после обнародования в июле 1927 года Декларации о лояльности советской власти, однако он уже не считал Церковь в Украине автономной, поскольку не придерживался ни канонов, ни решений и постановлений Всероссийского Поместного Собора 1917–1918 годов, и уж тем более – решений Всеукраинского Церковного Собора 1918 года, проходившего при гетмане Павле Скоропадском.

В них Павел Петрович Скоропадский неоднократно называет митрополита Антония „выдающейся личностью”, „человеком большого ума” и т. п., отзывается о нем с нескрываемым уважением, хотя и критикует достаточно жестко за его мировоззрение, считая Антония архиереем старой формации, не способным действовать в новых условиях, сложившихся в Украине: „Митрополит Антоний (...) безусловно умный человек, не сумел привязать к себе свою паству [имеется в виду украинская община – В.Ш.]. При всем его уме, он уж *слишком самодержавного направления*, что не годится у нас [в Украине], так как народ наш действительно убежденный демократ. С митрополитом Антонием я был в видимых хороших отношениях, но я совершенно не разделял его взглядов” (Skoropads`kuj 1995, 199). Это несовпадение во взглядах, тем не менее, не помешало митрополиту Антонию, имевшему, по словам Гетмана, „ум самодержавного направления”, сделать главе украинского государства, представителю старинного казачьего и гетманского рода предложение, выполнение которого навсегда закрепило бы статус Украины как самостоятельной и независимой державы. К этому предложению мы вернемся позже.

Как видно из воспоминаний Скоропадского, антагонистами они не были, хотя в начале их знакомства, действительно, у Гетмана к митрополиту Антонию было настороженное отношение: он ожидал, что будет конфронтация и полное непонимание. Своей разумной административной политикой Митрополит это напряжение снял. Сам Скоропадский вспоминает об этом так: „как человек безусловно большого ума, [митрополит Антоний] написал мне с большим достоинством письмо, в котором он признал мою власть” и т. д. (Skoropads`kuj 1995, 198).

У Гетмана были сложные отношения с *черносотенной* частью русской общественности в Киеве, не принимавшей государственности Украины и много принесшей вреда, в частности, в деле формирования украинской гетманской армии

из состава боевых кадровых офицеров бывшей Императорской армии¹², но и здесь митрополит Антоний был не антагонистом, а союзником и помощником Гетмана. Скоропадский предполагает, что негласным центром *правой* интеллигенции и офицерства в Киеве был митрополит Антоний. Вероятнее всего, это было действительно так. Гетман свидетельствует: „В течение всего Гетманства правые организации сидели довольно смирно”, то есть очевидно, что митрополит Антоний своим авторитетом сдерживал антиукраинские и антиправительственные выступления *правых* русских организаций. Прямых доказательств этому пока нет, но в качестве подтверждения нашей мысли можно привести выдержки из документов, составленных лично митрополитом Антонием, ясно и недвусмысленно свидетельствующих о его взглядах на Украину и украинскую государственность.

Так, на прошении бывшего директора Комратского реального училища Ивана Голубовского (бежавшего из Бессарабии в Украину) о ходатайстве перед украинской властью о предоставлении Голубовскому какого-либо места службы, читаем: „Если я это письмо передам министру, то [вы] никогда ничего не получите. Нужно писать не о Царе и о России, а об Украине. Подайте ему прошение на украинском языке, пояснив, что Вы уроженец Холмской епархии” (цит. по Starodub 2012).

Митрополит считал непреложной обязанностью духовенства Церкви, которую он возглавлял, молиться за власти Украины, и наказывал нарушавших это требование священнослужителей. После извещения Министерства исповеданий о том, что в некоторых храмах города Белая Церковь и на станции Ворзель около Киева

¹² Что привело, в конечном итоге, к оккупации большевиками Украины и установлению здесь, вслед за Россией, красного террора в отношении как украинской, так и русской части населения, и в первую очередь – той самой *великорусской общественности*, травившей Гетмана и саботировавшей формирование боеспособной украинской армии.

поминают *российскую государственную власть*, митрополит Антоний в резолюции киевской духовной консистории написал: „Предписать в оба места, чтобы поминали по установленной Всеукраинским Собором форме: «О богохранимой державе нашей Украине и о благоверном Гетмане ея Павле», а сверх того, чтобы дали объяснение, почему поминали неправильно” (Резолюция от 5/18 сентября 1918 г. {цит. по Starodub 2012}).

И здесь мы подходим к наиболее важному и существенному моменту государственно-церковных отношений в Украинской Державе – решениям Всеукраинского Православного Церковного Собора 1918 года, проходившего в Киеве под председательством митрополита Антония (Храповицкого), авторитет и мировоззренческие принципы которого оказались решающими в принятии основных (основополагающих) соборных постановлений.

9 июля 1918 года Всеукраинским Церковным Собором принято Положение (устав) о временном Высшем управлении ПЦУ, в котором, между прочим, есть такие пункты:

16. Представителем Православной Церкви в Державе Украинской и посредником между Церковью и Державою является Митрополит Киевский, как Председатель всех органов Высшего Церковного Управления.

17. Со стороны Державы Украинской посредником между Державой и Церковью является Министр Исповеданий, который должен быть православной веры.

18. Митрополит Киевский и Галицкий участвует в высшем представительном государственном учреждении” (цит. по „Položenie o vremennom...” 1918).

То есть, в отличие от советской России, где 5 февраля 1918 года Совнаркомом РСФСР был принят декрет „Об отделении церкви от государства и школы от церкви”, а сама Церковь всячески притеснялась и вообще была лишена юридического статуса, в гетманской Украине православная Церковь сохраняла свой

status quo, а ее председатель даже имел право принимать участие в заседаниях *высшего представительного государственного учреждения*.

Важным признаком отличия политики советского и гетманского правительств по отношению к Церкви и соответственно реакции Церкви на эту политику можно считать два соборных документа, опубликованных от имени православной Церкви в Москве и Киеве с промежутком почти в шесть месяцев. 1 февраля (19 января ст. ст.) 1918 года патриарх Тихон обнародовал послание, которое в церковной среде получило название *Анафема патриарха Тихона на советскую власть*. Впоследствии его текст был утвержден делегатами Всероссийского Поместного Собора и получил статус соборного документа.

Это послание имеет важное историческое и, главное, идейно-каноническое значение, поскольку содержит высказывания, определившие на десятки лет вперед отношение христиан к *антихристовой советской власти* и обусловившие появление в будущем Истинно-Православной (Катакомбной) Церкви в СССР и Русской Зарубежной Церкви в эмиграции. Анафема патриархом Тихоном советской власти важна для данного исследования, поэтому приведем из нее несколько наиболее значимых цитат.

Начинается она с эпиграфа, содержание которого станет желанием и молитвой сотен тысяч христиан: „Да избавит нас Господь от настоящего века лукаваго (Гал. 1:4)” (*тут и далее цит. по „Poslanie Svâtejšeho Tihona, Patriarha vseâ Rossii” 1918, 74–76*). И далее, с первого же абзаца, прямо и без обиняков: „Тяжкое время переживает ныне святая православная Церковь Христова в Русской земле: гонение воздвигли на истину Христову явные и тайные враги сей истины, и стремятся к тому, чтобы погубить дело Христово и вместо любви христианской всюду сеять семена злобы, ненависти и братоубийственной брани”. И хотя по имени большевиков не названо, из перечисленных злодеяний (обстрел

храмов Московского Кремля, убийства всем известных людей и т. п.) понятно, что речь идет именно о них и их власти в России: „ужасные и зверские избиения ни в чем неповинных (...) людей, виновных только разве в том, что честно исполняли свой долг перед родиной, что все силы свои полагали на служение благу народному (...) с беспощадной жестокостью, без всякого суда и с попранием всякого права и законности, совершаются в наши дни во всех почти городах и весях нашей отчизны”. Патриарх называет большевиков „извергами рода человеческого” и обращается к этим извергам „с грозным словом обличения и прещения, по слову апостола”: „Опомнитесь, безумцы, прекратите ваши кровавые расправы. Ведь *то, что творите вы*, не только жестокое дело, это – поистине *дело сатанинское*, за которое подлежите вы огню геенскому в жизни будущей – загробной и страшному проклятию потомства в жизни настоящей – земной. Властью, данною нам от Бога, запрещаем вам приступить к Тайнам Христовым, *анафематствуем вас*, если только вы носите еще имена христианские и хотя по рождению своему принадлежите к Церкви православной (тут и далее курсив наш – В.Ш.)”. С этого момента большевики и их наследники для православных христиан навеки извержены из рода человеческого, больше к человеческому роду не принадлежат. Поэтому следующее обращение Патриарха уже к христианам: „*Заклинаем и всех вас, верных чад православной Церкви Христовой, не вступать с таковыми извергами рода человеческого в какое-либо общение*”. Когда митрополит Сергей (Страгородский) в 1927 году заявит, что „мы, церковные деятели, не с врагами нашего советского государства, (...) а с нашим правительством”, и поэтому „мы хотим быть православными и в то же время признавать Советский Союз нашей гражданской родиной, радости и успехи которой – наши радости и успехи, а неудачи – наши неудачи” (*цит. по „Deklaraciã mitropolita Sergiã o priznanii im sovetskoj vlasti.” 1990, 6–7*), для большинства христиан это предложение окажется неприемлемым,

ведь советское правительство состояло именно из тех „извергов рода человеческого”, с которыми Патриарх Тихон, под угрозой отлучения от Христа, запретил вступать „в какое-либо общение”.

Послание патриарха Тихона было напечатано отдельными листовками и разошлось по всей стране¹³, достигло оно и пределов Украины.

Неудивительно, что после анафематствования советской власти в России отношения между Церковью и государственной гетманской властью в Украине, при всей сложности внутрицерковной ситуации в нашей стране в то время, выглядели почти идиллически, что и отразилось в киевском соборном документе, который на тот момент воспринимался как альтернатива московской анафеме.

11 июля 1918 года Всеукраинским Церковным Собором обнародовано послание на украинском и русском языках „до усіх православних християн, на боголюбній землі нашої України сущих” (*тут и далее цит. по „Poslannâ Vseukrayîns`kogo Soboru...”* 2006, 136–139). Главный посыл соборного обращения к народу Украины – берегите мир и согласие в стране, не поддавайтесь пропаганде враждебных агитаторов, разжигающих в народе „пристрасть жорстокосердя та людоненависти”, которая „не знає собі межі й призводить тих, що зробилися рабами цієї пристрасті, все до гірших та до гірших злочинств”. Далее речь идет о большевицких злодеяниях в Киеве и по всей Украине: „вбивства урядовців поліції, побережників, потім поміщиків, молодих офіцерів, студентів, лікарів, далі – беззахистних бабусь та безневинних діток, нарешті – священників Божих, і до того всього (...) Митрополита Київського Владимира”, которого „25 січня біжучого року (...) озброєні лиходії (...) люто розстріляли і скололи багнетами”.

¹³ В архиве М. Е. Губонина сохранился оригинал такой листовки, см. *Akty Svâtejšego Tihona, Patriarha Moskovskogo i vseâ Rossii...* 1994, 84.

Чтобы ничего подобного никогда больше не повторилось, „Освященный Собор кличе увесь народ, перше – до покути перед Богом за себе і один за одного, друге – слухатись своїх панотців як батьків, третє – чесно трудитися та поважати законний порядок, без чого не може існувати жадин нарід, але неодмінно підлягає владі чужинців”. Собор обращается к украинскому народу с предостережением: „браття, не сподівайтесь зберегти свою вольність, як не будете залюбки коритися своїй ближчій законній владі, що устами свого вишчого Представника – Пана Гетьмана всей України оповістила усіх мешканців України, що вона має оберегати та підтримувати святу віру православну і дбати про бідніших синів свого народу”. Собор призывает украинский народ объединиться вокруг гетманской власти ради сохранения мира и благосостояния в стране:

Згадайте, браття, з яким щирим послухом прийняли ваші предки владу перших стародавніх Гетьманів України, з якою сердешною прихильністю згуртувались вони навколо цих речників нової народної влади, як однакостайно йшли вони під їх прапорами на ворогів віри православної. Будьте ж достойними нащадками отих давніх козаків, єднайтеся у міцний гурток біля державця нової влади – нашого Гетьмана, що урочисто визнав себе поборником православної віри і скинув попередню жорстоку владу гвалтівників та безбожників. (...) Хай настане кінець лиходійним грабіжникам, душогубству, блюзнірствам.

Отсыл к исторической памяти, упоминание имен двух украинских Гетманов, один из которых – прямой предок нынешнего Гетмана („Хай буде надалі життя нашої України таке ж благочестиве, сміливе та працювоне, як було життя предків ваших за Гетьманів Богдана Хмельницького, Івана Скоропадського та інших”), призван был показать преемственность традиции гетманской власти в Украине, искусственно прерванной, но теперь восстановленной и благословленной Церковью.

Как свидетельствовал впоследствии бывший ученик Антония, архиепископ Черниговский Пахомий (Кедров)¹⁴, в Соборе приняло участие 300 делегатов со всех городов Украины, подконтрольных Гетману, – священников и мирян, из них 10 архиереев, – и он прошел на большом духовной подъеме, общая атмосфера Собора выражала единодушие (см. *Pahomij (Kedrov), arhiepiskop Ćernigovskij i Nežinskij...* 2006, 163). Нет сомнения, что идейным вдохновителем (а возможно, и одним из главных авторов) этого соборного послания был глава ПЦУ Митрополит Киевский и Галицкий Антоний (Храповицкий), и послание это отразило не только настроения делегатов Собора, но и его председателя – предстоятеля автономной Украинской Церкви.

Киевский историк Андрей Стародуб, исследуя резолюции митрополита Антония того периода в украинских архивах, делает вывод, что из подозрительных, поначалу, взаимоотношений Гетмана и Митрополита, к осени 1918 года они становятся дружественными, так что митрополит Антоний даже берет на себя роль ходатая перед украинской властью в различных сложных и деликатных вопросах. Например, 13/26 сентября на прошении уполномоченного Союза церковей г. Воронежа Г. Новоринского о ходатайстве перед Гетманом о разрешении на покупку муки и зерна в Украине, митрополит Антоний поставил следующую резолюцию: „Прошение Ваше доложено мною Пану Гетману и Ясновельможный обещал принять участие” (см. Starodub 2012). Очевидно, что к осени 1918 года из архиерея, сочувствовавшего государственной политике Гетмана, митрополит Антоний превратился в его единомышленника и одного из помощников в решении разного рода вопросов державного строительства; их отношения из подозрительных постепенно становились доверительными.

¹⁴ Избранный на Соборе членом Синода – высшего органа церковного управления в промежутках между Соборами (см. Nikon (Rklickij), episkop 1958, 234).

Примечателен эпизод со служением в Киеве, по прямому указанию и благословию митрополита Антония, панихиды по другому украинскому Гетману, сделавшему очень много для Украинской Церкви и украинской культуры, – Ивану Мазепе. Автор и составитель многотомного *Жизнеописания митрополита Антония* архиепископ Никон (Рклицкий), его ближайший помощник в эмиграции, знавший многие факты биографии Антония непосредственно с его слов, так описывал это событие:

Приближался день Полтавской победы 27 июня. Самостийники обратились к Владыке с петицией, в которой, заявляя, что они считают день Полтавской битвы днем национального траура, просили Владыку в этот день отслужить на Софийской площади панихиду по гетману Ивану Мазепе. Владыка Антоний, ценивший Мазепу за его церковноправославную народную деятельность и не почувствовавший Петру I за антиканонические и антицерковные реформы в России, ответил, что он предварительно отправит телеграмму Патриарху Тихону с просьбой снять с Мазепы анафему как незаконно наложенную не за ересь, а за политику. Телеграмма была послана, и Патриарх снял запрещение. Накануне дня панихиды было собрание епископов, которые были недовольны согласием Владыки отслужить панихиду, и притом именно в день Полтавской битвы, что панихида – это своего рода демонстрация против старой России и что вслед за этим самостийники могут потребовать снятия памятника Богдану Хмельницкому. Владыка сказал, что он и не собирался лично служить панихиду уже по одному тому, что украинцы его не любят и могут подумать, что он хочет к ним поддаться, и поручает отслужить панихиду одному из викариев. На это предложение три киевских викария – Василий, Димитрий и Никодим просили их освободить, а четвертый – епископ Черкасский Назарий, старик дворянин из монахов Киево-Печерской лавры, человек смиренный и кроткий, согласился «за послушание». На другой день панихида была отслужена (см. Nikon (Rklickij), episkop 1958, 234–235).

В этом рассказе, написанном, несомненно, со слов самого Антония, примечательно объяснение Митрополита, почему

он лично не стал служить панихиду по гетману Ивану Мазепе. Обратим внимание на то, что записано оно было уже в эмиграции, когда, при желании, можно было придумать любое *патриотическое* объяснение. Тем не менее, Митрополит объясняет свое личное неучастие в служении панихиды не тем, что он отказался ее служить из великорусских патриотических чувств. Он ссылается на то, что взаимоотношения с украинцами и украинской властью в то время были напряжены, и он не хотел, чтобы его искреннее расположение к незаконно анафематствованному Гетману было воспринято как лицемерие. Что это именно так, подтверждают и слова архиепископа Никона об отношении Антония (Храповицкого) к Ивану Мазепе и к церковному отлучению, наложенному на Гетмана не за религиозное, а за политическое *преступление*, что противоречит канонам Православной Церкви, как и личное обращение Антония к Патриарху с просьбой снять это отлучение. Очевидно, живя многие годы в Украине и сталкиваясь буквально на каждом шагу с какими-то деяниями опального Гетмана, митрополит Антоний размышлял о судьбе народа, среди которого ему пришлось пастырствовать. Бог судил ему возглавить Церковь этого народа и этой страны, когда она стала самостоятельным государством, когда в ней царили мир и спокойная гражданская жизнь, а на родине Митрополита бушевали страсти гражданской войны и лились реки крови. Несомненно, в глубине души митрополит Антоний радовался, что в Украине, свободной от богоборчества, сохранился еще порядок, и он искренне молился „О богохранимой державе нашей Украине и о благоверном Гетмане ея”.

Значит ли это, что митрополит Антоний, убежденный консерватор и монархист, о котором гетман Скоропадский написал, что ум его „уж слишком самодержавного направления”, предрекавший гибель Российской империи и кровавую тиранию, если в русском народе не будет покаяния, и увидевший

собственными глазами исполнение своего пророчества¹⁵, отказался от своих убеждений и изменил своему мировоззрению?

Отнюдь нет. Он ищет выход, – если не для всей Российской империи, так хотя бы для той ее части, которая всё еще хранит православие и строит свое свободное государство. Он предлагает Гетману коронацию, он видит Украину как самостоятельное монархическое государство с православным монархом-гетманом во главе. Он принимает украинскую идею, но пропускает ее сквозь призму собственного консервативного мировоззрения, ни в чем не изменяя ему.

Это не могло быть легкомысленным решением, митрополит Антоний понимал – стать Украина монархическим государством, она уже никогда не вернется в состав Российской империи, даже если последней суждено будет возродиться.

Коронация не состоялась. Гетман отказался, его мировоззрение было консервативным, но не монархическим: „Я это отклонил. Он удивился”, – напишет в эмиграции Гетман (см. Skoropads`kuj 1995, 200). С митрополитом Антонием он был в хороших отношениях, „но совершенно не разделял его взглядов”.

14 декабря 1918 года гетманская Украинская Держава была свергнута и к власти пришла Директория во главе с социалистами Владимиром Винниченко и Симоном Петлюрой¹⁶, однако ненадолго:

¹⁵ Речь идет о проповеди, произнесенной в Исаакиевском соборе Санкт-Петербурга 20 февраля 1905 года в связи с разрастающейся в Российской империи *первой русской революцией*; в проповеди, в частности, были такие слова: „в случае ее [государственной монархической власти] колебания он [русский народ] будет несчастнейший из народов, поработенный уже не прежним суровым помещикам, но врагам всех священных ему и дорогих ему устоев его тысячелетней жизни, – врагам упорным и жестоким, которые начнут с того, что отнимут у него возможность изучать в школах закон Божий, а кончат тем, что будут разрушать святые храмы и извергать мощи угодников Божиих, собирая их в анатомические театры” (цит. по Antonij (Hrapovickij) 1905, 229–237).

¹⁶ „Коли гетьман П. Скоропадський у квітні 1918 р. прийшов до влади, він мав чітку програму державного будівництва. Директорія розпочинала свій

пользуясь раздором украинцев, советские войска оккупировали почти всю Украину. Как и везде в бывшей Российской империи, мирная жизнь в Украине закончилась – ужасы гражданской войны докатились и до Киева.

Таким образом, конфликт между митрополитом Антонием (Храповицким) и украинством носил не национальный, а мировоззренческий характер. Это не был конфликт великорусской и украинской идеи, это был конфликт двух противостоящих друг другу идеологий: в данном историческом контексте – консервативной (православно-монархической) и социалистической. С той частью украинства, которая несла в себе консервативное начало, этот конфликт закончился примирением и признанием. Митрополит Антоний, переосмыслив, пропустив через свое консервативное мировоззрение, принял украинскую идею. Сохранись Украинская Держава в том виде, как ее задумывал и пытался осуществить гетман Павел Скоропадский и его ближайшие сподвижники, митрополит Антоний довел бы дело автономии ПЦУ до ее полной автокефалии. Но история пошла иным путем.

Литература

Список использованных сокращений Архивов:

СА FSB – Central'nyj arhiv Federal'noj služby bezopasnosti Rossii

ДАЧО – Deržavnyj arhiv Černigivs'koï oblasti

виступ, який починався як заколот, не визначаючи своєї політичної програми. (...) Своєї політичної програми провід повстання не розробив, єдиною метою було проголошено ліквідацію гетьманщини. Директорія свідомо уникала соціально-політичних гасел, щоби повстання підтримав не лише національний табір, а й інші, ворожі гетьманській владі сили. (...) Заклик до розгрому гетьманщини сприйняли ліві російські есери, махновці, анархісти, більшовики. (...) Розповсюджуючись у такий спосіб, повстання ставало загальнонародним, охопило величезну територію. Україна швидко занурювалася у вир громадянської війни” (см. Войко 2011, 9).

Библиография

- Akty Svâtejšego Tihona, Patriarha Moskovskogo i vseâ Rossii, pozdnejšie dokumenty i perepiska o kanoničeskom preemstve vyssšej cerkovnoj vlasti. 1917–1943 gg.* 1994. Sost. Mihail Efimovič Gubonin. Moskva: Pravoslavnyj Svâto-Tihonovskij bogoslovskij institut.
- Antonij (Hrapovickij), episkop Volynskij i Žitomirskij. 1905. „Slovo o Strašnom sude”. W *Volynskie eparhial'ny'e vedomosti* 8: 229–237.
- Bojko, Olena Dmytrivna. 2011. „Protyget`mans`ke povstannâ (1918 r.): pidsumky ta naslidky” *Tematyčnyj zbi`rnik naukovyh prac`* 2011: 7–15.
- CA FSB: CA FSB, d. H-3677, t. 7.
- DAČO: DAČO, f. P-15, op. 4, d. 14.
- „Deklaraciâ mitropolita Sergiâ o priznanii im sovetsoj vlasti.” 1990. W *Pred sudom Božiim. Russkaâ Pravoslavnaâ Zarubežnaâ Cerkov` i Moskovskaâ Patriarhiâ*. Monreal`.
- Grigorij (Grabbe), episkop. 1991. *Russkaâ Cerkov`pered licom gospodstvuušego zla*. Džordanvill: Tipografiâ prep. Iova Počaevskogo.
- Kniga pravil Svâtyh Apostol, Svâtyh Soborov Vselenskih i Pomestnyh i Svâtyh Otec*. 1893. Moskva: Sinodal`naâ tipografiâ.
- Livšic, Ekaterina Konstantinovna. 2009. „Byloe”. W *Meždu serdcem i vremenem. Vospominaniâ ob Aleksandre Dejče*. Sost. Evgeniâ Kuzminična Dejč, 20–30, Kiev: Feniks.
- Marčenko, Ivan Oleksijovyč. 2012. *Koreni mogo patriotyčnonacional`nogo samovyznačennâ*. Kyïv: Ukraïns`ka vydavnyča spilka im. Ŭ. Lypy.
- Nikon (Rklickij), episkop. 1958. *Žizneopisanie blažennejšego Antoniâ, mitropolita Kievskogo i Galiczskogo*. T. IV: 1914–1920. N`û-Jork: Izdanie Severo-Amerikanskoj i Kanadskoj eparchii.
- Pahomij (Kedrov), arhiepiskop Černigovskij i Nežinskij: materialy k žizneopisaniiu*. 2006. Sostavitel, avtor vstupitelnoi statti Oleksandr Fedorovyč Tarasenko. Černigov: Desnyans`ka pravda.

- Papakin, Geogij Volodymyrovych. 2017. „Get`man Pavlo Skoropads`kyj i Cerkva (za materialamy rodynnogo lystuvannâ i spogadiv)”. *Pravoslav`â v Ukraïni* 2: 22–36.
- Paustovskij, Konstantin Georgievič. 1985. *Načalo nevedomogo veka. Vremâ bol`ših ožidaniij*. Kyïv: Dnipro.
- „Položenie o vremennom Vysšem upravlenii Pravoslavnoj Cerkvi na Ukraine (prinâto Soborom Ukrainskoj Cerkvi 9 iûlâ 1918 goda)”. 1918. W *Sobranie opredelenij i postanovlenij Svâšennogo Sobora Pravoslavnoj Rossijskoj Cerkvi*. Vyp. 4. Moskva: Izdanie Sobornogo Soveta.
- „Poslanie Svâtejšego Tihona, Patriarha vseâ Rossii”. 1918. *Bogoslovskij Vestnik*. T. I (Ânvar` –Fevral`): 74–76. Izdanie Moskovskoj duhovnoj akademii.
- „Poslannâ Vseukrayïns`kogo Soboru 28 VI (11 VII) 1918 r.” W *Pahomij (Kedrov), arhiepisop Černigovskij i Nežinskij: materialy k žizneopisaniû*. 2006. Sostavitel, avtor vstupitelnoi statti Oleksandr Fedorovyč Tarasenko, 136–139, Černigov: Desnyans`ka pravda.
- Širinskaâ, Anastasiâ Aleksandrovna. 1999. *Bizerta. Poslednââ stoânka*. Moskva: Voenizdat.
- Skoropads`kyj, Pavlo Petrovyč. 1995. *Spogady: kinec` 1917 – gruden` 1918*. Golov. red. Âroslav Bogdanovyč Pelens`kyj. Kyïv/Filadel`fiâ: Instytut ukraïnskoï arheografii ta džereloznavstva.
- Starodub, Andrej Viktorovič. 2012. „Rezolûcii mitropolita Antoniâ (Hrapovickogo) za 1918 god kak istočnik po istorii Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi”. W *Cerkovnye vedomosti: Duhovnoe nasledie Katakombnoj Cerkvi i Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi Zagranicej*. URL: <http://catacomb.org.ua/modules.php?name=Pages&go=page&pid=634> (data dostępu 05.09.2023).
- Ul`ânovskij, Vasyl` Irynarhovyč. 1997. *Cerkva v ukraïnskij deržavi 1917–1920 rr. (doba Get`manatu Pavla Skoropads`kogo)*. Kyïv: Lybid`.

Zen`kovskij Vasilij, protopresviter. 1995. *Pât` mesâcev u vlasti (15 maâ – 19 oktâbrâ 1918 g.): Vospominaniâ*. Publ. i red. teksta Modest Alekseevič Kolerov. Moskva: Krutickoe patriaršee podvor`e.

Personalistyczno-historyczny charakter Objawienia Bożego w myśli Włodzimierza N. Łoskiego²

Personalist-Historical Character of God's Revelation in the Thought of Vladimir N. Lossky

Słowa kluczowe: Objawienie Boże, Włodzimierz Łoski, personalizm, historyczność, teologia religii, specyfika chrześcijaństwa, Trójca Święta, prawosławie

Keywords: Divine Revelation, Vladimir Lossky, personalism, historicity, theology of religion, specificity of Christianity, the Holy Trinity, Orthodoxy

Streszczenie

W chrześcijaństwie wszystko zależy od Objawienia Bożego, więcej: ono samo jest rezultatem zarazem przekazicielem Objawienia. Kategoria Objawienia Bożego stanowi klucz hermeneutyczny do zrozumienia relacji między Trójjedynym Bogiem, człowiekiem i światem, stąd sama domaga się właściwego odczytania, wszak wyznacza z jednej strony samorozumienie się chrześcijaństwa, z drugiej strony jego stosunek do innych religii czy propozycji zbawienia. Niniejszy tekst stanowi próbę prezentacji Bożego Objawienia w ujęciu jednego z najważniejszych teologów prawosławnych XX wieku, Włodzimierza N. Łoskiego, zwłaszcza pod kątem dwóch najistotniejszych wymiarów Objawienia: personalności i historyczności. Myśl

¹ Dr Michał Płóciennik, Katedra Filozofii Uniwersytetu Jana Długosza w Częstochowie

² Niniejszy tekst stanowi gruntownie przepracowany fragment niepublikowanej pracy magisterskiej, a następnie licencjackiej (licencjat kanoniczny, rzymski) pt. „Trynitarna istota chrześcijaństwa w ujęciu Włodzimierza Łoskiego”, napisanej i obronionej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie.

Rosjanina zawiera nie tylko przenikliwe i dogłębne analizy dotyczące tego, co specyficznie chrześcijańskie w kontekście *revelatio Dei*, ale także niezwykle ciekawe intuicje w zakresie chrześcijańskiej teologii religii. Ich wydobywanie oraz pośrednio wskazanie ich potencjału hermeneutycznego, m.in. w kontekście ekumenicznym i międzyreligijnym, wraz z zachętą do szerszego zainteresowania spuścizną teologiczną Łoskiego na naszym rodzimym gruncie, stanowi podstawowy cel tegoż przedłożenia.

Abstract

In Christianity, everything depends on the Revelation of God, moreover: it itself is His result and at the same time a transmitter. The category of Divine Revelation is the hermeneutical key to understanding the relationship between the Triune God and man and the world, so it demands a proper interpretation; on the one hand it determines the self-understanding of Christianity, and its relation to other religions or proposals of salvation on the other. This text is an attempt to look into the approach to the Revelation of God by one of the most important Orthodox theologians of the 20th century, Vladimir N. Lossky, especially in terms of its two most important dimensions: personality and historicity. The thought of the Russian contains not only penetrating and in-depth analysis of what is specifically Christian in the context of *revelatio Dei*, but also fascinating intuitions in the field of Christian theology of religion. Extracting them in directly and in so doing indicating their hermeneutic potential, for example, in an ecumenical and interreligious context, together with an encouragement to a wider interest in Lossky's theological legacy in our native land, is the goal fundamental aim of this article.

1. Wstęp

Kategoria Objawienia nie jest jednym z wymiarów chrześcijaństwa, ale jego absolutnym fundamentem, źródłem i normą, więc: jego treścią, a tym samym podstawą, warunkiem i przedmiotem chrześcijańskiej teologii. To tu właśnie ukazuje się *specificum christianorum*, tu właśnie rozstrzyga się stosunek chrześcijaństwa do innych religii czy propozycji światopoglądowo-zbawczych, zarówno pod względem poznawczym, jak i egzystencjalnym. Z kolei teologiczna refleksja nad Objawieniem

jest niczym innym jak nieustannie dokonującym się eklezjalnie w Duchu Świętym sposobem (z)rozumienia ostatecznie w Chrystusie objawionej i zbawczo zrealizowanej hermeneutyki Boga, człowieka i świata w ich wzajemnych relacjach, wszak „Objawienie Boże widziane w perspektywie zbawczej ma podstawowe znaczenie dla człowieka, dla sensu i celu jego egzystencji, dla narodów i całej ludzkości oraz dziejów” (Rusecki 2006, 22), także w wymiarze kosmicznym. Ale Boże Objawienie, mimo iż w pełni urzeczywistnione w Chrystusie, nie odnosi się tylko do chrześcijaństwa, ale ma znaczenie uniwersalne (Rusecki 2006, 9), jako że nie istnieje rewelatywna próżnia.

W tym kontekście proponujemy w niniejszym przedłożeniu przyjrzenie się kluczowym wątkom refleksji nad Objawieniem i jego podstawowymi cechami charakterystycznymi: personalnością i historycznością, zawierającymi zarazem niezwykle ciekawe intuicje z zakresu teologii religii, obecnym w myśli jednego z najważniejszych teologów prawosławnych XX wieku, Włodzimierza N. Łoskiego³ (Przesmycki 2004; Williams 1975). Nie rościmy sobie przy tym pretensji do całościowego i wyczerpującego przedstawienia problematyki Objawienia w teologii Rosjanina, gdyż wymagałoby to znacznie bardziej rozbudowanego, pogłębionego i wielowątkowego studium. Wskazując jednakże na pewne podstawowe, naszym zdaniem, kwestie, pragniemy zachęcić do szerszego zainteresowania spuścizną Łoskiego, która na naszym rodzimym gruncie wciąż jest obecna i znana w nikłym stopniu.

Naszą refleksję podejmiemy w trzech etapach. Najpierw postaramy się zrekonstruować koncepcję Objawienia, jaką przyjmuje Łoski. Następnie rozważymy personalistyczny wymiar Objawienia, odnosząc się do wskazanych przez prawosławnego myśliciela poza chrześcijańskich sprzeczności z tym związanych i ich przewyciężenia w Chrystusie. W kolejnej części zastanowimy się nad historycznością

³ Przywołując niektóre wydania dzieł Łoskiego bądź opracowania mu poświęcone, używam angielskojęzycznej wersji jego imienia i nazwiska: Vladimir Lossky, w których jest ona obecna. To samo dotyczy angielskiej wersji tytułu i abstraktu niniejszego tekstu.

Objawienia, tak jak widzi ją Łoski. Całość zaś podsumujemy, wskazując na to, co zdaniem Łoskiego, stanowi istotę Objawienia.

2. Koncepcja Objawienia

Szukając ‘początków’ objawiania się Boga człowiekowi i światu, właściwie należałoby uświadomić sobie nieodzowność nieskończonego regresu, gdyż, mimo iż zależne było/jest ono od woli Boga, to od zawsze istniało ono w Nim, nie będąc jednak dla Niego konstytutywne w Jego boskości, jako teopoietyczny projekt, mający się zrealizować w konkretnym kontekście czasowo-historycznego stworzenia, cokolwiek to znaczy, z poziomu absolutnie Innego Boga. Taka relektura przeszłości z jej ‘początkiem i zakorzeniem’ w Bogu, przy jednoczesnej otwartości na eschatyczną przyszłość w tymże Bogu, możliwa jest jedynie w oparciu o czasowo-historyczną komunikację Boga człowiekowi, a w nim i ze względu na niego, całemu kosmosowi. Bóg, chcąc dotrzeć i udzielić się człowiekowi, musiał to uczynić w jego *Sitz im Leben*, które ostatecznie sam stwórczo ustanowił i przygotował właśnie ze względu na owo pragnienie podarowania siebie. Włodzimierz Łoski zauważa, iż

Bóg poznawany jest w Objawieniu jak w osobowym kontakcie. Objawienie zawsze jest objawieniem komuś; polega ono na spotkaniach, które kształtują historię. Dlatego Objawienie w swojej pełni jest historią, rzeczywistością historyczną od stworzenia świata do paruzji. W ten sposób Objawienie jest ogarniającą nas „teokosmiczną” relacją. Nie możemy nie tylko poznawać Boga poza Objawieniem, ale także wydawać sądów na temat Objawienia „obiektywnie”, to znaczy z zewnątrz. Objawienie nie zna niczego „zewnętrznego”, jest bowiem relacją między Bogiem i światem, wewnątrz której – chcąc tego lub też nie chcąc – trwamy (Łoski 2000, 12).

Tak więc od strony stworzenia Objawienie jawi się jako *Sitz im Leben* jego istnienia, więcej, jako swoisty *modus* jego *esse*, w którym ono dochodzi samo do siebie, dzięki wolnemu działaniu Boga *ad extra*. Bóg, chcąc się objawić-wypowiedzieć samego siebie, stwarza, stąd w sposób najbardziej fundamentalny, stwórczy akt Boga jest tożsamy z Jego

revelatio, które *de facto* osiąga swoją kulminację w Jezusie Chrystusie: „«Wszelkie poznanie (*gnosis*) pochodzi od Boga przez Jego Syna» (*Stromata* V, 11) – jest to więc ofiarowany dar. Przyjęcie tego daru wymaga jednak «rzucenia się» z wiarą w niewiadome, ponieważ wtedy, jak mówi Klemens, «zwracamy się ku wielkości Chrystusa»” (Lossky 1977, 36)⁴. Nie znaczy to bynajmniej, że stworzenie jest przedłużeniem-emanacją Boga, wszak źródłowym doświadczeniem danym w Objawieniu i konstytuującym Objawienie jest dystynkcja między tym, co niestworzone, a więc Bogiem, a tym, co stworzone. Łoski ujmuje to następująco: „Bowiem poza Objawieniem nie wiadomo nic o różnicy między stworzonym a niestworzonym, o stworzeniu *ex nihilo*, o pozostającej do przebycia przepaści między stworzeniem a Stwórcą” (Łoski 2007, 36)⁵. Stąd dla naszego autora jakakolwiek teologia, więcej, refleksja przed-objawieniowa, chcąc się sytuować „na zewnątrz” rzeczywistości Objawienia, jest niemożliwa i nie do pomyślenia, a wysuwanie „wiarygodnych racji” byłoby grą filozofów i podleganiem „zewnątrznemu” dogmatowi (Špidlik 2000, 113; Evdokimov 1996, 58-59). Tak więc wszelki ludzki namysł nad rzeczywistością, a przede wszystkim teologia, jawi się jako „myślenie z wnętrza Objawienia” (Augustyn 2003) i dlatego próba wyjścia poza tę perspektywę jest nie tylko niepoprawna, ile wręcz niemożliwa, bo nie ma niczego ‘poza’, więcej, nie istnieje żadne ‘poza’ w najbardziej

⁴ Nawiązując do Klemensa Aleksandryjskiego, rosyjski teolog mówi o „ekonomii trynitarniej: Ojciec objawia siebie przez Syna i Ducha Świętego, lub dokładniej w terminologii Klemensa – przez Logos i łaskę, niemniej dla kontemplującego pozostaje On transcendentny” (Lossky 1977, 36).

⁵ Zdaniem Łoskiego tradycja wschodnia chrześcijaństwa „nie zna innego rozróżnienia, lub raczej podziału, jak ten między stworzonym a niestworzonym. Nie ma w niej miejsca dlatego, co nadprzyrodzone, a stworzone. To, co teologia zachodnia określa mianem *nadprzyrodzonego*, na Wschodzie oznaczano, co *niestworzone*, Boskie energie niewyraźalnie różne od samej istoty Boga” (Łoski 2007, 87). W tej ostatniej kwestii Rosjanin ujawnia (neo)palamickie tło swojego myślenia, w którym widzi eksplikację i systematyzację tego, czego nauczali ojcowie greccy od pierwszych wieków, a co stanowi w gruncie rzeczy tradycję Kościoła Wschodniego (Lossky 1974, 46)

fundamentalnym, ontyczno- epistemicznym sensie⁶. Łoski wyraża w tym miejscu specyfikę teologii prawosławnej, w oparciu o swoje soteriologiczne nachylenie, rozumiejąc Objawienie jako *relatio* – samoudzielenie się Boga, tożsamy ze zbawieniem. Poznawczy wymiar Objawienia rozumiany jest tu zawsze wewnątrz podstawowego wymiaru przeobstwiającej wspólnoty oraz jej całkowicie podporządkowany. Prawosławie nie zna koncepcji Objawienia jako udzielenia człowiekowi informacji przez Boga, do których z racji ich nadprzyrodzonego charakteru nie miałyby sam z siebie dostępu – taki model Objawienia dominował w teologii zachodniej podczas życia Łoskiego, choć na mocy biblijnej i patrystycznej odnowy został przez *Vaticanum II* zastąpiony modelem personalistyczno-wspólnotowym (*Dei Verbum*, nr 1-6)⁷.

Na szczególną uwagę zasługują dwa wymiary Objawienia: Jego personalistyczny charakter oraz Jego historyczność⁸. Oba zbiegają się, prowadzą ku, a zarazem doznają wypełnienia w historycznej osobie Jezusa z Nazaretu, wcielnego Syna Bożego, będącego „zarazem Pośrednikiem i Pełnią całego Objawienia” (*Dei Verbum*, nr 2). Wymiary te domagają się zatem głębszego namysłu i naświetlenia w perspektywie trynitarno-chrystologicznej, co będzie przedmiotem analiz w kolejnych częściach tekstu.

3. Personalizm Objawienia

Pierwszeństwo w tym względzie należy się wspomnianemu personalizmowi, gdyż dotykamy tu płaszczyzny ontycznej, która wyprzedza wolitywnie (boska wola objawienia siebie) sposób jej komunikowania

⁶ „Transcendencja Boga uczy nas, że nie można nigdy poznać Go z zewnątrz, nie można dotrzeć Doń inaczej, niż wychodząc od Niego samego, przebywając już w Nim i doznając działania Jego płomiennej bliskości”, a zatem zgodnie ze słowami św. Ireneusza z Lyonu „«Bez Boga nie można poznać Boga»” (Evdokimov 1996, 16.40).

⁷ O tożsamości Objawienia i zbawienia (samoudzielenia się Boga) w teologii *Vaticanum II* zob. Rusecki 1996; Rusecki 2000.

⁸ Można tu w pewnym sensie mówić o objawionych antropologicznych uwarunkowaniach Objawienia.

(o ile można sobie, przynajmniej hipotetycznie, wyobrazić inną niż historyczna formę objawienia się Boga, o tyle personalizm każdego *revelatio* jest czymś absolutnym, co nie znaczy, że zawsze dostrzeganym i uświadamianym sobie przez przyjmującego, zaimputowanym w osobowej 'strukturze' Boga).

Gdy Łoski stwierdza, iż „Bóg jest poznawany w Objawieniu jak w osobowym kontakcie”, nie należy w tym stwierdzeniu dopatrywać się próby definicji Boga, który byłby osobowy, należy raczej mieć na względzie to, że Jego 'osobowe bycie' winno być umieszczane w ramach apofatyizmu (Williams 1980; Węclawski 1983; Papanikolau 2006): „Bóg jest jednak nie do określenia i właśnie dlatego jest On osobowy” (Łoski 2000, 15; Daniélou 44-53). To właśnie na tej podstawie i tylko takiej, a wręcz za każdym razem przekraczając taką podstawę (jak to jeszcze zobaczymy), można rozpatrywać relację między transcendentnym „«do-kąd», które panuje (jako nierozporządzalne, bezimienne, absolutnie rozporządzające w kochającej wolności)”, będące „zawsze pierwotnie «skąd» samoudzielającej się tajemnicy” i to „świętej tajemnicy” (Rahner 1987, 59) a człowiekiem w kategoriach „Ja-Ty”.

Bóg nie jest przedmiotem nauki i teologia w radykalny sposób różni się od myślenia filozoficznego: teolog nie poszukuje Boga, jak poszukuje się jakiegokolwiek przedmiotu, ale sam Bóg zawładnął teologiem, jak można zawładnąć czyjąś osobowością. Właśnie dlatego, że Bóg pierwszy go znalazł, właśnie dlatego, iż Bóg, można tak powiedzieć, wyszedł mu naprzeciw w swoim Objawieniu, teolog może poszukiwać, jak i my poszukujemy całą swoją istotą, a tym samym i swoim umysłem, czyjejś obecności. Bóg teologii to „Ty”, to Żywy Bóg Biblii. Oczywiście, jest On Absolutem, ale Absolutem osobowym, do którego podczas modlitwy zwracamy się słowem „Ty” (Łoski 2000, 8).

Łoski jest przy tym świadomy, że „stosunki „Ja-Ty” między wierzącym człowiekiem i osobowym Bogiem można spotkać nie tylko w tradycji judeochrześcijańskiej” (Łoski 2000, 8). Jednakże, jak zauważa, poza przekazem Biblii, która głosi niezmienną wieczność Boga równocześnie absolutnego i osobowego, w większości religii i systemów

metafizycznych owe stosunki „Ja-Ty” znikają przy zbliżeniu się do sfery właściwie Boskiej (Łoski 2000, 10). Jaka jest tego przyczyna, a co za tym idzie, gdzie tkwi wyjątkowość chrześcijaństwa, które zachowując koncepcję jednocześnie absolutnego i osobowego Boga (Dembowski 1974), nie tylko te stosunki umożliwia, ale i w pewnym sensie sprawia (oczywiście wewnątrz i w oparciu o nierozporządzalne samopodarowanie się Boga)? Rosjanin konkluduje, iż w tym względzie „poza nauką chrześcijańską spotykamy następujące sprzeczności: – u Żydów (a później w islamie, który jest abrahamiczny) – monoteizm głoszący Boga jako Osobę, ale nie znający Jego natury: jest to żywy Bóg, ale nie Boże życie; – w świecie antycznym (i do dzisiaj w tradycjach obcych tradycji semickiej) – monoteizm metafizyczny, przeczuwający naturę Absolutu, ale niezdolny do podejścia do niej inaczej, jak tylko drogą rozpląnięcia się Jego osoby” (Łoski 2000, 10). Jakie to właściwie ma znaczenie i konsekwencje z punktu widzenia relacyjnie pojmowanego Objawienia, będącego zbawczą interakcją „Ja” Boga z „Ty” człowieka i w ramach tejże „Ja” człowieka z „Ty” Boga? Pozwólmymy sobie na dłuższy cytat, aby móc następnie bliżej przyjrzeć się niezwykle ciekawym intuicjom naszego autora.

Z jednej strony – mistyka pogrążania się, w której poznanie Boga okazuje się niemożliwym, ponieważ sama Jego osoba rozplątuje się w tym, co niewypowiedziane; z drugiej – osobiste posłuszeństwo osobowemu Bogu, ale bez widzenia Bożej natury, poznanie której jest zabronione przez Osobę Bożą, jakby samą w sobie ukrytą. Z jednej strony – natura likwidująca Osobę, z drugiej – Boża Osoba, ukrywająca naturę. Tak poza nauką chrześcijańską pozostają ze sobą w sprzeczności poznanie niemożliwe (ponieważ ono neguje poznającego i poznawanego) i poznanie zabronione (ponieważ nie ma wspólnej miary, nie ma niczego, co by pośredniczyło między Stwórcą i stworzeniem (Łoski 2000, 11)⁹.

⁹ Podobnej systematyzacji podziału religii niechrześcijańskich dokonuje T. Dajczer, dzieląc religie na kosmocentryczne i teocentryczne, zaś w chrześcijaństwie dopatruje się oryginalności m.in. ze względu na zachowaną tamże równowagę między transcendencją a immanencją Boga (Dajczer 1990, 22-24). Należy także wspomnieć o analogicznej

Z pewnością można zarzucić Łoskiemu, iż swój pogląd formuluje z pozycji kogoś widzącego relacje między Bogiem i człowiekiem w kategoriach „Ja-Ty” przez pryzmat wschodnio-chrześcijańskiej idei theosis (Rogowski 1995; Russel 2006; Gryz 2009), zwłaszcza że „nauka o przeobstwieńiu stanowi «ostatnie słowo teologii osoby» głoszonej przez Włodzimierza Łoskiego. Co więcej, w jego przekonaniu jest to kwintesencja całej doktryny chrześcijańskiej (a dokładniej Kościoła Wschodniego, jako że na Zachodzie koncepcja ta jest mało znana i nie należy do *depositum fidei*)” (Obolevitch 2014, 253)¹⁰. Ale czy jest to

typologii zaproponowanej przez J. Ratzingera, który mówi o religiach mistycznych i religiach wiary, opartych na słowie, widząc w chrześcijaństwie ich spełnieniową syntezę w formie biblijnej mistyki opartej na wierze w słowo i słowo Boga (Ratzinger 2005, 22-45). Oczywiście, kryteria typologii religii podane przez Dajczera i Ratzingera są inne niż to, którym się posługuje Łoski, jednakże z drugiej strony kryje się za nimi coś wspólnego, a mianowicie kryteria te są ustanawiane na podstawie możliwości osiągnięcia rzeczywistego zjednoczenia z Bogiem, widzianej z perspektywy chrześcijańskiej wiary, choć różnie przez tych autorów rozumianej.

¹⁰ Warto pamiętać w tym kontekście, że Łoski formułował swoje poglądy, zwłaszcza dotyczące różnic chrześcijaństwa wschodniego i zachodniego, zajmując niekiedy zbyt jednostronnie krytyczne stanowisko wobec myśli zachodniej w pierwszej połowie XX-wieku, co bynajmniej nie wyczerpuje możliwości rozumienia jego podejścia. Istotne jest pytanie o to, na ile adekwatnie Łoski rekonstruuje ogólny obraz teologii zachodniej, jak i poszczególne jej rozwiązania, do których się odnosi, wreszcie, do jakiej jej epoki nawiązuje. Stwierdzenie Obolevitch o tym, iż koncepcja przeobstwieńia jest na Zachodzie mało znana i nie stanowi *depositum fidei*, owszem, wyraża ogólną intuicję Rosjanina w tym zakresie, jednak również podpada pod powyższe zastrzeżenia. Nie należy zapominać, iż idea przeobstwieńia (zarówno *expressis verbis*, jak i w postaci innych sformułowań) należy do wspólnego dziedzictwa chrześcijaństwa niepodzielonego. O ile można mówić – choć też wymagałoby to zniuansowania – o pewnym zagubieniu czy też drugorzędności spuścizny biblijno-patrystycznej w tym zakresie w nowożytniej scholastyce zachodniej, to wydaje się, że kwestia (nie-)obecności idei *theosis* na chrześcijańskim Zachodzie w wiekach wcześniejszych nie przedstawia się tak jednoznacznie i wymagałaby pogłębionej analizy. Od tego czasu, zwłaszcza w wyniku renesansu patrystycznego i dialogu ekumenicznego, sporo się w tej kwestii zmieniło, czego oficjalnym świadectwem jest choćby sześciokrotne użycie terminu przeobstwieńie w „Katechizmie Kościoła Katolickiego” wraz z licznymi odwołaniami do ojców greckich (Gryz 2009, 18-19) oraz domyslniej obecności idei przeobstwieńia u podstaw licznych fragmentów, mimo zastosowania tamże odmiennych sformułowań.

wyłączny powód takiego ustawiania sprawy? Być może tkwią w tym także inne racje, a problem wcale nie jest taki oczywisty, jakby mogło się wydawać? Więcej, być może rozwiązanie, które ostatecznie proponuje Łoski, rozsądza możliwości spłynienia tychże aporii?

3.1.Boża Osoba ukrywająca naturę (sprzeczność judaizmu i islamu)

Zarówno dla Żydów, jak i muzułmanów nieskończona transcendencia Boga jest podstawową prawdą o Bogu¹¹. Stąd dla Izraelitów wynika zakaz sporządzania jakichkolwiek ludzkich przedstawień Boga (Rad 1986, 176), zaś muzułmanie zmagają się z problemem wolnej woli człowieka w kontekście ‘wszystkości Boga’ –co w gruncie rzeczy prowadzi do pewnych przynajmniej elementów predestynacjonizmu (Węćławski 1995, 185-187; Waldenfels 1993, 110). Relacja z Bogiem odbywa się na zasadzie posłuszeństwa –*islam* oznacza oddanie się Bogu, zaś w judaizmie odniesienie do Boga opiera się na studium i przestrzeganiu nakazów Tory. Oczywiście, sprowadzanie judaizmu do wymiaru czysto jurydycznego byłoby nieporozumieniem, chociażby ze względu na fundamentalne znaczenie przykazania miłości, jednakże rozłożenie akcentów w *Szema Izrael* daje do myślenia: wezwanie do miłości następuje po „Słuchaj Izraelu, Pan jest naszym Bogiem – Panem jedynym” (por. Pwt 6,4-5). Więcej, warto zwrócić uwagę na kontekst, w którym występuje *Szema*: „Takie są polecenia, prawa i nakazy, których nauczyć was polecił mi wasz Pan, Bóg wasz [...] Będziesz się bał Pana, Boga swego, zachowując wszystkie Jego nakazy i prawa, które ja tobie rozkazuję wypełniać, tobie, twym synom i wnukom po wszystkie dni życia twego, byś długo mógł żyć” (Pwt 6,1-2)¹². Swoją drogą, interesujące jest *mutatis mutandis* podobieństwo pomiędzy judaistyczną *Szema* a muzułmańską *szahadą*, nie tylko w brzmieniu, ale też w teologicznej treści. Aby

¹¹ Na temat obrazu Boga w Izraelu (Kościelniak 2006, 173). Na temat obrazu Boga w islamie (Kościelniak 2006, 202-203).

¹² Cyt za *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych...* 2002.

wnikliwiej prześledzić podniesioną przez Łoskiego kwestię w stosunku do judaizmu i islamu, zwłaszcza że sam umieszcza ją w kontekście mistyki, należałoby uwzględnić nurty mistycyzmu w owych religiach (Scholem 1997; Chazbijewicz 1999; Kłodkowski 1998). Jednak dla naszych potrzeb wystarczy przede wszystkim podkreślenie, że przy tak radykalnej transcendencji Boga, z jaką mamy do czynienia w judaizmie i islamie, co najmniej problematyczne staje się nie tylko poznanie, ale i relacja, więcej, wspólnota między Bogiem i człowiekiem, gdyż między Bogiem a nim nie ma niczego wspólnego (starożytna zasada głosi, 'że podobne poznaje się – ewentualnie przyciąga – przez podobne'), jedynie całkowita i nieskończona inność, a Bóg, rozumiany co prawda jako Osoba, pozostaje niedostępnym *quasi vis-a-vis*¹³. Dlatego Łoski zauważa, że „jest to żywy Bóg, ale nie Boże życie” (Łoski 2000, 10).

3.2. Boska natura likwidująca Osobę (sprzeczność tradycji niesemickich)

Z kolei w tradycjach niesemickich, zauważa Łoski

Bóg nie jest najwyższy i jedyny, a jest tylko jedną z wielu postaci politeizmu. Politeizm jest właściwie jedynie niższym aspektem monoteizmu. Jednak Absolut, w którym „bogowie” rozplývają się, nigdy nie jest osobowy. „Bogowie” i nawet „osobowy” bóg hinduizmu, są tylko aspektami, przejawami pewnego bezosobowego absolutu; przejawy te są dla chrześcijańskiego Wschodu tak samo umowne, jak i świat, w którym żyjemy, powołani w tym celu, aby jak i on zniknąć, rozplýnąć się w czystym samopogłębieniu, w pełnej autotożsamości. Tożsamość ta nie zna „innego” i likwiduje wszelkie stosunki osobowe. Również w religii starożytnej Grecji bogowie powinni podporządkować się anonimowej, panującej nad wszystkim „Konieczności”. Filozofowie zakładali, że nad

¹³ „[...] Bóg Żydów ukrywa głębie swojej natury; ujawnia siebie wyłącznie poprzez swoją władzę, ale samo Jego imię jest niewypowiedziane. Otacza siebie niedostępną światłością, a człowiek nie może go ujrzeć i pozostać żywym. Ani autentyczna wzajemność, ani spotkanie twarzą w twarz tej strasznej Bożej Monady i pokornego stworzenia, nie jest możliwe. Słowa płyną wyłącznie od Boga, od człowieka jedynie posłuszeństwo i wiara. Właściwa teologia, jak rozumieją ją Ojcowie, dla Izraela pozostaje ukrytą” (Łoski 2000, 10).

tymi bogami nie jest Osoba, a pewien wyższy świat stabilności i światła, sfera piękna bezosobowego bytu. W ten sposób przedstawiali tę kwestię Platon, stoicy, a nawet Arystoteles. Natomiast „neoplatonizm” dochodzi do „mistyki pograżeń”, częściowo przypominającej nauki Indii (Łoski 2000, 8-9)¹⁴.

Za szczytowe osiągnięcie niebiblijnego świata antycznego w tym zakresie uznaje nasz autor myśl Plotyna (Łoski 2000, 9), dla którego wspólnota rozumiana jest jako całkowite zniesienie różnic, jednoczesny zanik podmiotu i przedmiotu, aż po ich zupełne utożsamienie, a raczej zanik, w niewyraźnej jedności nie pozostawiającej miejsca na jakąkolwiek inność, a tym samym kulminującą w niewyraźności i milczeniu (Łoski 2000, 9-10).

Mówiąc o niesemickich tradycjach, Łoski *expressis verbis* wymienia hinduizm i nurty starożytnej Grecji ze wskazanym powyżej Plotynem na czele. Na ile dokonana przez niego charakterystyka tychże odnosi się także choćby do buddyzmu, dżinizmu, szintoizmu, taoizmu czy konfucjanizmu, na ile obejmuje też całe różnorodne bogactwo hinduizmu? Z pewnością wymagało to znacznego zniuansowania. Stanowisko Rosjanina jest jednak usprawiedliwione jako pewna modelowa próba ujęcia ogólnego stanowiska, zgodnie z którym tonależałoby raczej mówić o boskości, przejawiającej się na różnorakie, w tym osobowe sposoby, tożsamej z samą rzeczywistością bądź też jakoś do niej od wewnątrz

¹⁴ Co ciekawe, Łoski zatytułował rozdział swojej książki, z którego pochodzi to stwierdzenie: „Dwa «monoteizmy»”. Wydaje się, że kapitalnym wyjaśnieniem mówienia o monoteizmie dalekowschodnim czy greckim mogą być uwagi Ratzingera, który konstatuje, iż za pozornym politeizmem w postaci wielu nieabsolutnych bogów, ukrywa się tam, a jednocześnie w nich w sposób zawsze uwarunkowany przejawia się ostateczna rzeczywistość nieosobowej, czy też raczej ponadosobowej Boskości-Absolutu. Tym, co stanowi specyfikę podejścia Izraela, kontynuowaną i radykalizowaną przez chrześcijaństwo, jest modlitwne zwracanie się do Boga-Absolutu w kategoriach osobowych, co osiągnęło kulminację i konkretyzację w Osobie Jezusa Chrystusa, będącego odwiecznym Słowem Boga do ludzi, jak i finalnym słowem ludzi do Boga, a tym samym ostatecznym zjednoczeniem Boga i człowieka oraz człowieka i człowieka w ramach zachowanej różnicy Stwórcy i stworzenia (Ratzinger 1970, 367-370).

przynależącej. Upraszczając nieco, można powiedzieć, że nie ma tu miejsca na radykalną inność transcendencji Boga – trzeba przy tym pamiętać o wizji świata, na bazie której niesemickie tradycje wyrastały lub którą posiadały, znacząco różnej od tej nabudowywanej na *creatio ex nihilo* (Kudelska 2003; Nakamura 2005)¹⁵. Zdaniem Łoskiego, takie ujęcie uniemożliwia zaistnienie prawdziwej wspólnoty między Bogiem i człowiekiem, ale i między ludźmi, z jej wymiarem poznawczym, gdyż do tego potrzebna jest rzeczywista inność – być razem i poznawać można tylko kogoś odrębnego niż ‘ja’, w przeciwnym razie mamy do czynienia z pełnią bycia, a nie współ-bycia i z pełnią samopoznania, a nie poznawania. Więcej, ów stan znajduje się raczej poza byciem i poza poznaniem.

3.3. Chrześcijaństwo jako przewycięzenie religijnych sprzeczności

W ramach religii niechrześcijańskich Łoski dostrzega zatem dwie fundamentalne aporie, przeanalizowane powyżej, uniemożliwiające prawdziwą wspólnotę człowieka i świata z Bogiem przy zachowaniu ich wzajemnej odrębności i inności. Ich przewycięzenie, a zarazem wypełnienie każdej z nich w jej niedostatkach realizuje się, jego zdaniem, w chrześcijaństwie¹⁶:

Chrześcijaństwo uwalnia człowieka z tych dwóch ograniczeń, objawiając równocześnie w całej pełni osobowego Boga i Jego naturę. Tym samym koronuje to, co najlepsze w Izraelu i w innych religiach lub systemach metafizycznych, i to nie w jakimś synkretyzmie, ale w Chrystusie i przez Chrystusa; w Nim człowieczeństwo zjednoczone jest z Bóstwem i Boża natura jest udzielana naszej naturze ludzkiej, aby ją przebóstwić. Jest to odpowiedź dana Izraelowi. Syn jest współtłotny Ojcu i Duchowi, i to

¹⁵ O wizji świata i związanym z tym pojęciu boskości, w odniesieniu do myśli Talesa z Miletu, pod kątem jej innowacyjności a zarazem osadzenia w systemie myślowo-światopoglądowym Greków, pisze A. Przybysławski (Przybysławski 2004, 15-50).

¹⁶ „Chrześcijańska synteza polega właśnie na tym paradoksalnym powiązaniu, to jest właśnie jego niezwykłość i nowość w dziejach religii, a zarazem jego odrębność i trudność: Tylko «Absolut» jest Bogiem, ale cechą Absolutu jest «relacyjność», *relatio* – Absolut jest Stwórcą i autorem objawienia, czy też, jak krótko powie późniejsza tradycja, «osobą», kimś, kto zwraca się ku stworzeniu i ku któremu stworzenie może się zwrócić” (Ratzinger 2006, 16).

jest odpowiedź dana bezosobowym systemom metafizycznym. Boża natura nie jest „poza” Osobą, lecz przeciwnie: pełnią tej natury jest we wspólnocie Bożych Osób i jest dawana człowiekowi poprzez osobowy kontakt (Łoski 2000, 11)¹⁷.

Łoski nie jest jednak na tyle naiwny, aby nie wiedzieć, jak trudna będzie ta prawda do przyjęcia dla wyznawców innych religii. „«Dla

¹⁷ W wypowiedzi tej możemy dostrzec zawartą przynajmniej *implicite* trynitarną teologię religii, wedle której to właśnie Trójca Święta jest spełnieniem i wypełnieniem wszystkich religii, która w swej nieudzielalności i niepoznawalności, przekraczając je i zarazem zachowując, udziela się i daje się poznać na sposób osobowy, przyjmując człowieka i świat do wspólnoty z samą sobą, co dokonuje się ostatecznie w procesie *theosis*. Więcej, Łoski zdaje się dostrzegać w religiach niechrześcijańskich, a także w przedchrześcijańskiej myśli ludzkiej, szczególnie hellenistycznej filozofii, pewne *vestigia trinitatis*, które jednak przez swoje braki i ograniczenia, zostają uzupełnione i wypełnione jedynie w chrześcijaństwie: „Jeśli nawet myśl ludzka, wiedzona instynktem prawdy, która jest wiarą mglistą i chwiejną, mogła poza chrześcijaństwem po omacku dojść do pewnych idei, które zbliżyły ją do Trójcy, to tajemnica Boga-Trójcy pozostała dla niej i tak niezgłębiona” (Łoski 2007, 52-53; zob. Szczurek 2003, 118-119). I choć Łoski odnosi się w tym miejscu szczególnie do trójcy plotyńskiej: Jedno – Umysł – Dusza, wskazując jednak, że ze względu na hierarchiczno-emanacyjny stosunek plotyńskich hipostaz do siebie, daleka jest ona od antynomii współistotności jedności i wielości w Bogu, jak ją opisuje chrześcijański dogmat, warta uwagi jest pewna zbieżność jego intuicji, co do całości powyższego zagadnienia, z poglądami R. Panikkar (Panikkar 1993, 74n; Greshake 2009, 449-455). Wydaje się ponadto, że owo stwierdzenie Łoskiego kryje w sobie także pewien inkluzywizm trynitarny – chrześcijaństwo w swej trynitarnej istocie „koronuje to, co najlepsze w Izraelu i w innych religiach lub systemach metafizycznych” – koronuje i wypełnia, a nie niszczy i unieważnia. I to nie gdzie indziej, tylko w Chrystusie, który jest jedynym i powszechnym Zbawicielem. Czyżby, zdaniem Łoskiego, na podstawie owych *vestigia trinitatis* można było widzieć w tych religiach elementy zbawczej prawdy? Zagadnienie to domagałoby się osobnego studium, jednakże jedno jest pewne – mimo dosyć małego zainteresowania teologią religii ze strony teologii prawosławnej, Łoski znakomicie wpisuje się we współczesną debatę, toczoną głównie z pozycji Kościoła rzymsko-katolickiego, dotyczącą relacji między tajemnicą Trójcy Świętej a wyzwaniem/wyzwaniami pluralizmu religijnego, a co za tym idzie, dialogu międzyreligijnego. Na temat stosunku prawosławia do religii niechrześcijańskich traktują m.in. prace Markidesa (Markides 2009) czy Rusa (Rus 2008). Świętym streszczeniem wyżej wspomnianej debaty są z kolei opracowania Kärkkäinena, teologa o proweniencji protestanckiej, a konkretnie luterańsko-zielonoświątkowej (Kärkkäinen 2004) i Kałuża (Kałuża 2007).

Żydów [oraz muzułmanów – przyp. M.P.] będzie to – zgorzenie»: w jaki sposób Jedyny, transcendentny Bóg, nie mający niczego wspólnego z człowiekiem, może mieć Syna, który sam jest Bogiem, i równocześnie jest człowiekiem, poniżonym i ukrzyżowanym?» (Łoski 2000, 11)¹⁸. Natomiast „Dla Greków [oraz wyznawców religii Wschodu – przyp. M.P.] będzie to – szaleństwo»: w jaki sposób bezosobowy Absolut może Wcielić się w osobę? W jaki sposób nieruchoma wieczność może wejść w sferę czasu? W jaki sposób Bóg może stać się właśnie tym, co należy koniecznie przewyciężyć, aby się w Nim rozpuścić?» (Łoski 2000, 11)¹⁹. Tak więc „chrześcijaństwo okazuje się równocześnie i ukoronowaniem, i zgorzeniem” (Łoski 2000, 11)²⁰. To ukoronowanie, a zarazem zgorzenie dokonuje się nie gdzie indziej jak tylko

¹⁸ Jedna z sur Koranu stwierdza: „O Ludu Księgi! Nie przekraczaj granic w twojej religii i nie mów o Bogu niczego innego, jak tylko prawdę! Mesjasz, Jezus syn Marii jest tylko posłańcem Boga; i Jego Słowem, które złożył Marii; i Duchem, pochodzącym od Niego. Wierźcie więc w Boga i Jego posłańców i nie mówcie «Trzy»! Zaprzestańcie! Tak będzie lepiej dla was! **Bóg-Allah – to tylko jeden Bóg! On jest nazbyt wzniosły, by mieć syna!** [podkr. – M.P.]” (*Koran* IV, 171).

¹⁹ Na temat stosunku Plotyna do chrześcijańskiej wizji cielesności – Wcielenie, zmartwychwstanie (zob. Reale 2003, 545). Warto odnotować także np. uwagi buddysty (zen) T.D. Suzukiego w tym kontekście (Suzuki 1974, 121-129). Na Dalekim Wschodzie obecne są koncepcje mówiące o pewnej formie ‘wcielania’ się Absolutu w rzeczywistość nieabsolutną, jak choćby hinduska idea *avatarów* czy buddyjska idea trzech ciał Buddy, jednakże *background* światopoglądowy, w który są wpisane, każe je interpretować raczej w kategoriach przejawiania się, kolejnych manifestacji wszechobecnego Absolutu. Chrześcijański skandal Wcielenia i Misterium Paschalnego Chrystusa, kulminujący w fakcie, że w Chrystusie Bóg pozostaje człowiekiem na zawsze jako swym własnym człowieczeństwem, jako niepowtarzalna, historyczna Osoba, ukazuje swój ‘ciężar’ na gruncie radykalnej różnicy Stwórcy i stworzenia, która istnieje na mocy bezinteresownego i wolnego *creatio ex nihilo*.

²⁰ Ciekawe, że Łoski uważa, że nie należy mówić o jakiegokolwiek różnicy między Grekami a Żydami bez względu na to jaka nie byłaby ich pozycja w Kościele jako odrzucających Chrystusa, gdyż ostatecznym kryterium rozróżniającym jest właśnie przyjęcie bądź odrzucenie Chrystusa (Łoski 2000, 11). Wydaje się, że całokształt myśli Łoskiego uprawnia do zaliczenia go do zwolenników objawieniowo-zbawczej genezy religii w kluczu chrystologiczno-inkluzywistycznym (Rusecki 2007, 177-181; Kubacki 2016, 573-583).

w Chrystusie i przez Chrystusa, ostatecznie zaś w samym sercu Trójcy Świętej: „Wcielenie jest punktem wyjścia teologii i natychmiast stawia w samym jej centrum tajemnicę Trójcy” (Łoski 2000, 18). Co to właściwie znaczy i w jaki sposób dochodzi do przejścia z płaszczyzny chrystologicznej na płaszczyznę trynitarną, lepiej: jak się właściwie mają do siebie te dwie płaszczyzny? Tak naprawdę chodzi tu o odpowiedź na pytanie: Kim jest Jezus? „Kiedy słyszymy wyznanie wiary Piotra: «Ty jesteś Syn Boga Żywego» (Mt 16,16), kiedy Jan Teolog w swojej Ewangelii odkrywa przed nami wieczność, to wtedy zaczynamy rozumieć: jedyną możliwą odpowiedź daje dogmat Trójcy Świętej: Chrystus jest Jednorodzonym Synem Ojca, Bogiem, równym Ojcu, tożsamym z Nim co do bóstwa i różnym od Niego co do Osoby” (Łoski 2000, 18). Stąd transcendentnym warunkiem Wcielenia jest właśnie Trójca Święta, będąca zarazem podstawą i warunkiem umożliwiającym Wcielenie, gdyż „wciela się nie Kto inny, jak Słowo, to jest Druga Osoba Trójcy Świętej. Dlatego też Wcielenie i Trójca są nierozdzielne [...]” (Łoski 2000, 18)²¹. To

²¹ Łoski zauważa, że zasadą wiążącą trynitologię z chrystologią jest ‘współistotność’ – wedle chrystologicznego orzeczenia Soboru w Chalcedonie Chrystus jest „współistotny Ojcu co do Bóstwa” – powtórzenie z Credo Nicejskiego, a następnie Nicejsko-Konstantynopolitańskiego (*Breviarium Fidei* IX,7.10) – „współistotny nam co do człowieczeństwa” (*Breviarium Fidei* VI,8; Łoski 2000, 78). „Trójca obecna jest w samej strukturze intelektualnej dogmatu chrystologicznego” (Łoski 2000, 78). Dotykamy w tym miejscu arcyważnego problemu, jakim jest wzajemne odniesienie ‘teologii’ (Bóg w sobie) i ‘ekonomii’ (Bóg dla nas, udzielający się w zbawczej ekonomii – Objawieniu), jak mawiali ojcowie, gdyż właściwe zrozumienie Wcielenia warunkowane jest ujmowaniem go w szerszej perspektywie trynitarnego Boga i stąd brak całościowego, trynitarnego spojrzenia na chrześcijaństwo, z jego centralnym, inkarnacyjnym wydarzeniem, skutkuje wypaczeniem tegoż, co jest obecne zwłaszcza w indywidualnej pobożności (Rahner 2005, 185-215). Jest to jedno z ważniejszych zagadnień doktryny chrześcijańskiej, opatrywane we współczesnej teologii tytułem relacji między „Trójcą immanentną” a „Trójcą ekonomiczną” – głównie za sprawą K. Rahnera, który w teologii zachodniej niejako reaktywował to zagadnienie w swoim *Grundaxiom, czy też jak on sam to określił, Grundthese*: „[...] Die ökonomische Trinität ist die immanente Trinität und umgekehrt” (Rahner 1967, 328). Najwięcej krytyki Rahnerowi przysporzyło oczywiście owo *umgekehrt*,

właśnie dlatego źródłem prawdziwej teologii chrześcijańskiej jest wyznaczenie Wcielonego Syna Bożego. We Wcieleniu jedna Osoba rzeczywiście jednoczy w sobie niepoznawalną, transcendentną naturę Bożą z naturą ludzką. [...] W Chrystusie objawia się to co jest nieosiągalne, i pozwala nam mówić o Bogu, to znaczy „Teo-logizować”. W tym właśnie zawiera się cała tajemnica: człowiek mógł zobaczyć (i widzi) w Chrystusie Boga, mógł zobaczyć (i widzi) w Chrystusie jaśnienie Bożej natury. To zjednoczenie bez pomieszania w jednej Osobie tego, co Boże, i tego, co ludzkie, wyklucza wszelką możliwość sądów metafizycznych, nie mających odniesienia do Trójcy i rozplątujących się w tym, co bezosobowe: a jednak to właśnie zjednoczenie koronuje i umacnia Objawienie jako spotkanie i wspólnotę (Łoski 2000, 16).

Reasumując, Chrystus, wcielony Syn Boży, nie tylko objawia człowiekowi Boga i zaprasza do wspólnoty z Nim, ale sam jest tym Objawieniem i Wspólnotą, gdyż w Jego człowieczeństwie ludzie i cały kosmos zostają włączeni i przyjęci w orbitę intratrynitarnego życia Boga. „Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek mógł stać się Bogiem“, jak mawiali ojcowie (Naumowicz 2000), przy czym w procesie tym ani Bóg nie przestał być Bogiem, ani człowiek człowiekiem. Matrycą, która ostatecznie rzuca światło na chrześcijańską koncepcję Boga i człowieka

gdź zasadniczo w pozostałej części powyższe stwierdzenie nie jest niczym nowym, tylko współczesnym wyrazem pierwotnego chrześcijańskiego doświadczenia (Kubacki 2002; Woźniak 2008, 289-296). Chodzi ostatecznie o to, w jaki sposób nieskończony trynitarny Bóg udziela się w sposób radykalny człowiekowi i światu w swojej własnej intratrynitarności wraz ze wszystkimi tego konsekwencjami – nacisk jest tu raczej położony na owo ‘jak’ niż na ‘że’, co nie znaczy, że nie jest ono problematyczne – być może jeszcze bardziej?! – na co wskazują liczne próby kontestacji tej prawdy, która bądź co bądź, jest dogmatem wiary i to w dodatku najbardziej fundamentalnym – w gruncie rzeczy to na nim zbudowane jest Credo nicejsko-konstantynopolińskie (Królikowski 1999, 59-65). Jego negacja prowadzi do odrzucenia tego, co w chrześcijaństwie najbardziej chrześcijańskie. Na Wschodzie i na Zachodzie inaczej rozumiano owo odniesienie między ‘teologią’ a ‘ekonomią’, co skutkowało innym ujęciem *mysterium Trinitatis*, a co najdobitniej dało i daje o sobie znać w sporze-problematyce *Filioque*. W wyniku dialogu ekumenicznego „zasada odpowiedniości między «ekonomią» a «teologią» została uznana” – stwierdza B. Sesboüe – „nawet jeśli nie jest stosowana w ten sam sposób po obu stronach” (Sesboüe 1999, 298).

oraz ich wzajemnej relacji, nie znosząc jednocześnie samej tajemnicy, ale ją poniekąd radykalizując, jest wizja Boga, zgodnie z którą „nie chodzi o Boga, który kocha, ale o Boga, który **jest** Miłością” (Królikowski 2015, 19, podkreślenie za oryginałem)²². Znakomite uchwycenie tegoż zagadnienia, a także poniekąd rekapitulację powyższych refleksji, stanowi fragment dokumentu poświęconego medytacji chrześcijańskiej, autorstwa co prawda rzymsko-katolickiej Kongregacji Nauki Wiary, jednakże napisanego w duchu i w treściowym nawiązaniu do myśli chrześcijańskiego Wschodu, stąd mimo jego obszerności pozwalamy sobie przywołać go w całości:

Aby zbliżyć się do tej tajemnicy zjednoczenia człowieka z Bogiem, które Ojcowie greccy nazywali **przebóstwieniem** człowieka, i by dobrze zrozumieć, w jaki sposób to się dokonuje, należy przede wszystkim pamiętać o tym, że człowiek w swojej istocie jest stworzeniem stworzeniem pozostanie na wieki, nigdy więc nie będzie możliwe wchłonięcie ludzkiego „ja” przez „Ja” Boskie, nawet w najwyższych stanach łaski. Jednakże trzeba uznać, że osoba ludzka jest stworzona „na obraz i podobieństwo” Boże i pierwowzorem tego obrazu jest Syn Boży, w którym i przez którego zostaliśmy stworzeni (por. Kol 1,16). Właśnie ten pierwowzór objawia nam największe i najpiękniejsze misterium chrześcijaństwa: Syn jest wiecznie „innym” od Ojca, a jednak w Duchu Świętym jest „współistotny Ojcu”; w konsekwencji „inność” nie jest złem, ale raczej największym dobrem. Istnieje „inność” w Bogu, który ma jedną naturę w trzech Osobach, oraz „inność” między Bogiem i stworzeniem, która wynika z różnicy natury. Wreszcie w Eucharystii,

²² Królikowski wskazuje w przypisie na obecność tego podejścia w teologii prawosławnej, przywołując pracę D. Stăniloae (Stăniloae 1986). Łoski stwierdzenie „Bóg jest miłością” rozumie w kluczu (neo-)palamickiego rozróżnienia istoty i energii w Bogu, lokując miłość oraz inne atrybuty Boga na poziomie niestworzonych, wspólnych całej Trójcy energii, odmawiając zarazem w duchu apofatyizmu ujmowania relacji wewnątrztrynitarnych w kluczu atrybutywnym, w tym w kluczu miłości, wszak, jego zdaniem, Bóg-Trójca nie jest uwarunkowany żadnym ze swoich atrybutów, a zjednoczenie Trójcy przekracza nawet miłość (Łoski 2007, 81). Na temat niekonsekwencji Łoskiego dotyczącej apofatyizmu w odniesieniu do relacji wewnątrztrynitarnych (Wozniak 2008, 285 przyp. 49).

a także w innych sakramentach – i analogicznie w swoich czynach i słowach – Chrystus daje nam siebie, czyniąc nas uczestnikami swojej Boskiej natury, bez naruszania natury stworzenia, w której On sam uczestniczy przez Wcielenie. Rozważanie tych prawd prowadzi do zdumiewającego odkrycia, że w chrześcijaństwie ponad wszelką miarę, bez unicestwiania w morzu Absolutu osobowego „ja”, z zachowaniem statusu stworzenia, spełniają się wszystkie pragnienia zawarte w modlitwie innych religii. „Bóg jest miłością” (1 J 4,8): to głęboko chrześcijańskie stwierdzenie doskonale łączy w sobie **zjednoczenie i „inność”** kochającego i kochanego w wiecznej wymianie i dialogu. Bóg jest ową wieczną wymianą i my, w pełnej prawdzie, możemy stać się uczestnikami Chrystusa jako „przybrani synowie”, wołając z Synem w Duchu Świętym „Abba-Ojcze”. W tym sensie Ojcowie Kościoła mają pełną rację, mówiąc o przebóstwieniu człowieka, który wcielony w Chrystusa Syna Bożego przez naturę, przez Jego łaskę staje się uczestnikiem natury Boskiej, „synem w Synu”. Chrześcijanin, otrzymując Ducha Świętego, wielbi Ojca i rzeczywiście uczestniczy w trynitarnym życiu Boga (Kongregacja Nauki Wiary 1989, nr 14-15; podkreślenia za oryginałem)²³.

4. Historyczność samoobjawienia się Boga

Należałoby jednak w tym miejscu zapytać o źródła, na bazie których Łoskiw powyższy sposób przedstawia istotność chrześcijańskiego doświadczenia. Tkwią one w historycznym wymiarze samoobjawienia się Trójjedynego Boga w Chrystusie, któremu musimy poświęcić teraz nieco uwagi. Zanim jednak do tego przejdziemy, słowo wyjaśnienia: kiedy mówimy o historycznym wymiarze Objawienia z perspektywy teologii prawosławnej, należy pamiętać o specyficznym, nie-pozytywistycznym, a raczej mistycznym rozumieniu historii. Nie jest ona widziana jako środowisko, przestrzeń, w której dokonują/e się interakcje/a Boga

²³ Rozważania Łoskiego dotyczące pozytywnej tajemnicy współpierwotnej inności i jedności, mającej swój fundament w absolutnej i nieskończonej inności Hipostaz Boskich przy jednoczesnej absolutnej i nieskończonej jedności Boskiej natury, skutkujące antropologicznie ciekawymi intuicjami, choćby w postaci rozróżnienia ‘osoby’ i ‘indywiduum’, wymagałyby osobnej uwagi (Łoski 2000, 23-25; Łoski 2007, 115-120).

z człowiekiem i kosmosem, ale to właśnie te interakcje/a stanowią/stanowi to, co nazywamy historią. Jest to więc teologia historii (Woźniak 2009). Więcej, jest to mistyczna teologia historii, stąd teologii prawosławnej jest zasadniczo obce oddolne podejście do historii, a co za tym idzie, do historycznego wymiaru Objawienia, wychodzące od człowieczeństwa Chrystusa, aby następnie przejść do Jego Bóstwa:

Ten, który zmartwychwstał i wstał na niebiosa, nie może zostać poznany przez Kościół inaczej, niż jako Osoba Trójcy Świętej, która przemógłszy śmierć, zasiada po prawicy Ojca. Nad Chrystusem historycznym, owym „Jezusem z Nazaretu”, takim, jakim ukazują go świadectwa zewnętrzne, a zatem pojmowanym poza Kościołem, zawsze bierze górę Chrystus ukazujący się w pełni objawienia, które jest udziałem prawdziwych świadków, oświeconych Duchem Świętym synów Kościoła. Kult człowieczeństwa Chrystusa obcy jest duchowości wschodniej, lub raczej – owo przebóstwione człowieczeństwo przybiera tu tę samą chwalebna postać, w której apostołowie ujrzeli je na górze Tabor. To człowieczeństwo Syna, które uwidacznia bóstwo, jakie dzieli On z Ojcem i Duchem (Łoski 2007, 229)²⁴.

Zaraz na początku należy podkreślić, że wprowadzie całość historii od stworzenia aż do paruzji dokonuje się na drodze relacji Boga z człowiekiem i ze światem, o czym już wspominaliśmy powyżej²⁵, to jednak sposób aktualizacji tejże relacji-Objawienia, w tym wymiarze, w jakim mamy dzisiaj do niej dostęp i w niej uczestniczymy, stoi pod znakiem

²⁴ Można się spierać czy nie jest to swoista słabość teologii prawosławnej, jednakże uprzednio warto przyrzeć się powodom takiego ustawienia tejże kwestii w myśli Wschodu, które w gruncie rzeczy sprowadzają się do ujmowania człowieczeństwa, a w nim i z nim – całej rzeczywistości stworzonej, jako ukierunkowanych na Boga i jedynie w Nim mogących osiągnąć i osiągające swoje prawdziwe spełnienie, niemożliwe do osiągnięcia poza ową przebóstwiającą wspólnotą z Bogiem (Hryniewicz 1982, 439-441).

²⁵ „Bóg poznawany jest w Objawieniu jak w osobowym kontakcie. Objawienie zawsze jest objawieniem komuś; polega ono na spotkaniach, które kształtują historię. Dlatego Objawieniem swojej pełni jest historią, rzeczywistością historyczną od stworzenia świata do paruzji. W ten sposób Objawienie jest ogarniającą nas «teokosmiczną» relacją” (Łoski 2000, 12).

wydarzenia grzechu pierworodnego. Bóg historycznie darował siebie pierwszym ludziom już w raju, stwarzając ich „na swój obraz i podobieństwo” (por. Rdz 1,26-27), a także przebywając pośród nich (por. Rdz 3,8). Trwając w obecności Boga, człowiek miał za zadanie doprowadzić całe stworzenie i siebie do jedności ze Stwórcą, dopełniając w ramach synergii z Bogiem *theosis* wszystkiego. Jednakże człowiek, za podszeptem upadłego anioła, sprawił, że niezmienny plan Boga, dotyczący przeobstwienia człowieka i kosmosu, nabrał negatywnego wymiaru zbawienia (Łoski 2000, 67). „Historia ludzkości po upadku to dzieje długotrwałej katastrofy z oczekiwaniem zbawienia” (Łoski 2000, 67). A przede wszystkim jest to, oczekiwanie urzeczywistnienia się planu *theosis*, które w odróżnieniu od zbawienia, jest i pozostaje właściwym celem (Łoski 2000, 67)²⁶.

Cała historia ludzkości jest więc historią zbawienia, w której możemy wyróżnić trzy okresy. Pierwszy okres to długie przygotowanie na przyjście Zbawiciela; trwa to od upadku do Zwiastowania [...] Drugi okres, od Zwiastowania do Pięćdziesiątnicy, odpowiada ziemskiemu życiu i Wniebowstąpieniu Chrystusa. [...] W Jego Osobie łączy się człowieczeństwo i Bóstwo, wieczność wstępuje w czas, czas przenika do wieczności, przeobstwiona antropokosmiczna natura zostaje wprowadzona w życie Boże, w samo łono Trójcy Świętej. Od Pięćdziesiątnicy zaczyna się nowy [trzeci – przyp. M.P.] okres, kiedy ludzkie osoby, przez działanie Ducha Świętego, powinny w wolny sposób zdobyć to przeobstwienie, które ich natura raz na zawsze zdobyła w Chrystusie (Łoski 2000, 68)²⁷.

²⁶ „Rozpatrywany z punktu widzenia naszego upadku, ten cel Boskiej ekonomii nazywa się zbawieniem lub odkupieniem. Jest to aspekt negatywny koniecznego celu, rozpatrywanego w stosunku do naszego grzechu. Rozpatrywany natomiast z punktu widzenia koniecznego wezwania stworzeń, nazywa się on przeobstwieniem. Jest to zasadnicze rozróżnienie tej samej tajemnicy, która winna urzeczywistnić się w każdej ludzkiej osobowości w Kościele i w sposób pełny realizuje się w przyszłym wieku, kiedy zjednoczywszy wszystko w Chrystusie, Bóg stanie się wszystkim we wszystkim” (Łoski 1977, 17).

²⁷ Owa trynitarna periodyzacja dziejów zbawienia, choć Łoski nie wspomina wprost o objawieniu tajemnicy Ojca w pierwszym okresie, przypomina tę zaproponowaną przez św. Grzegorza z Nazjanzu (Grzegorz z Nazjanzu 1967, 360).

Krótko scharakteryzujemy owe okresy.

W pierwszym okresie, a więc czasach Starego Testamentu Łoski dostrzega pewne pra-objawienie Trójcy, lepiej: jej niepełne i niewyraźne ślady: „Ta dwójca – Prawo i Prorocy – już w pewien sposób wyraża doskonalące działanie Logosu i życiodajne działanie Ducha. W Starym Testamencie duch proroctwa wyraźnie ujawnia nam działanie Trzeciej Osoby Trójcy Świętej” (Łoski 2000, 72)²⁸. Jednak „dla pełnego objawienia Trójcy konieczne było Wcielenie – konkluduje Rosjanin. Ze Starego Testamentu jakby zdjęto zasłonę i objawił on swoją trynitarną naturę; Pan kosmosu objawia siebie jako Ojca; człowiek kontemplujący «chwałę Jednorodzonego od Ojca» widzi objawienie Bożej natury, a teologia staje się możliwa jako kontemplowanie samego Boga, bowiem *ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο*, «Słowo stało się ciałem». Wtedy właśnie zaczyna się ekonomia Syna, który wkracza w historię świata” (Łoski 2000, 74). Łoski reasumuje: „Wszystko, co wiemy o Trójcy, poznaliśmy przez Wcielenie” (Łoski 2000, 73), które inauguruje drugi okres. Wśród ważniejszych wydarzeń z życia Jezusa, w których najmocniej dochodzi do głosu trynitarny wymiar Jego bytu-egzystencji i w których najwyraźniej można dostrzec objawienie się Trójcy, Łoski wymienia chrzest Jezusa w Jordanie oraz przemienienie na górze Tabor. „Oto dlaczego święta Epifanii (w tradycji liturgicznej Wschodu pamiątka chrztu Chrystusa) i Przemienienia będą obchodzone tak uroczysto: świętuje się tu objawienie

²⁸ Ojcowie Kościoła, stosując interpretację w znacznej mierze alegoryczną, w wielu miejscach Starego Testamentu, doszukiwali się prefiguracji tajemnicy Trójcy. Do ulubionych miejsc starotestamentowych, które interpretowano w duchu trynitarnego objawienia, należały m.in. wypowiedzi Boga w liczbie mnogiej w ramach aktu stwórczego („uczynimy” [Rdz 1,26], „Oto człowiek stał się jak My” [Rdz 3,22]) – za inicjatora trynitarnego odczytywania tego wyrażenia uchodzi Pseudo-Barnaba (Ladaria 2001, 33). Dalej: wizyta trzech gości u Abrahama pod dębami Mamre (Rdz 18 – Abraham widzi trzech, a zwraca się do jednego – wersety 2-3) – wydarzenie to posłużyło za temat przewodni najsłynniejszej ikony Trójcy Świętej autorstwa Andrieja Rublowa, które stało się kanoniczną formą przedstawień Trójcy Świętej, wreszcie fragmenty o Mądrości – choć fragment Prz 8,22-36, szczególnie pierwsze wersety, służył także niektórym do wykazywania stworzoneści Syna, co miałyby dezawuować Jego boskość.

Trójcy – dał się bowiem słyszeć głos Ojca i uobecnił się Duch Święty, w pierwszym wypadku pod postacią gołębiczy, a za drugim razem jako świetlisty obłok, który okrył apostołów” (Łoski 2007, 143). Niezbite potwierdzenie wiary pierwotnego Kościoła w Boskość Chrystusa dostrzega Łoski w prologu Ewangelii św. Jana, któremu poświęca sporo miejsca w swoich analizach dogmatu trynitarnego. Przywołane przez rosyjskiego teologa szczególnie rewelatywne wydarzenia z życia Jezusa, wskazują na jeszcze jeden fakt: otóż objawienie Trójcy dokonuje się zawsze przez Ducha Świętego i dzięki Niemu – wszak Bóg może być poznany i rozpoznany jedynie przez Boga. To On jest tym, który daje poznać Bóstwo Chrystusa, a zarazem trynitarną bytowość Boga, więcej, On jest tym, który Objawienie w sensie osobowej relacji, jak i dostępnego wewnątrz niej poznania, doprowadza do pełni: „W Duchu Świętym wszystko staje się pełnią: świat stworzony po to, by ulec przebóstwieniu, osoby ludzkie wezwane do zjednoczenia z Bogiem, Kościół gdzie zjednoczenie tosię odbywa, wreszcie sam Bóg, który poprzez Ducha Świętego pozwala poznać się w pełni swego bytu, który stanowi Trójca Święta” (Łoski 2007, 232). Duch Święty oczywiście jest obecny w historii świata od momentu stworzenia (por. Rdz 1,2), działa, jak to powyżej zaakcentowaliśmy, przez proroków w okresie Starego Testamentu, przygotowuje i urzeczywistnia Wcielenie – Jezus począł się z Ducha Świętego, jednakże Jego najbardziej dobitna manifestacja przypada na dzień Pięćdziesiątnicy, który inauguruje trzeci okres. Pięćdziesiątnica jest następnie anamnetyczno-epikletycznie uobecniana w Kościele: „Oto dlaczego” – stwierdza Łoski – „w obrządku wschodnim dzień Pięćdziesiątnicy zwie się również Świętem Trójcy” (Łoski 2007, 226).

Owa podwójna ekonomia Syna i Ducha Świętego²⁹, będąca w gruncie rzeczy niczym innym jak radykalnym samoobjawieniem-samoudzieleniem się Trójjedynego Boga – Ojca przez Syna w Duchu Świętym, jest ‘już’ antycypacją owego ‘jeszcze nie’ w pełni urzeczywistnionego Objawienia eschatycznego, kiedy to historia osiągnie swoją pełnię w Bogu: „W paruzji i eschatologicznym wypełnieniu historii cały wszechświat dostąpi doskonałego zjednoczenia z Bogiem” (Łoski 2007, 222).

5. Podsumowanie

Włodzimierz Łoski jest przekonany, że wszelkie pozatrynitarnie próby osiągnięcia przez człowieka, a w nim i z nim kosmosu, przebóstwiającej (zbawczej) komunii z Bogiem są a-komunijne, gdyż prowadzą człowieka i kosmos jedynie do nicościującej samotności bez Boga albo wobec Boga. I nie jest to bynajmniej aprioryczny dowód na konieczność istnienia Trójcy, ale prawda objawiona przez Nią samą i wynikająca tylko i wyłącznie z Niej samej. „To Jej poszukujemy, pisze Łoski, szukając Boga, szukając pełni bytu, sensu i celu istnienia. Pierwotne Objawienie i źródło wszelkiego objawienia, jak i wszelkiego bytu, Święta Trójca narzuca się naszej świadomości religijnej: należy to przyjąć jako fakt, którego oczywistość i konieczność może się opierać wyłącznie na nim samym. [...] **Nie ma trzeciej drogi między Trójcą a piekłem** [podkr. –M.P.]” (Łoski 2007, 67; zob. Gapińska 2019). Pełny dostęp do poznania Trójcy, a tym samym do przebóstwiającego udziału w boskiej naturze, dany jest jedynie w trynitarnym Objawieniu – samoudzieleniu się Boga

²⁹ „Zbawczy wysiłek Chrystusa odnosi się do naszej natury; przebóstwienie dokonywane przez Ducha Świętego dotyczy naszych osobowości. Jednak te dwa aspekty są nierozdzielne, nie do pomyślenia jeden bez drugiego, gdyż one wzajemnie dopełniają jeden drugiego, są obecne jeden w drugim, jawiąc się w koniecznym rozrachunku jedną ekonomią Trójcy Świętej, wypełnianą przez dwie boskie osoby posyłane przez Ojca w świat. Ta dwojaka ekonomia Słowa i Pocięzyciela ma za cel zjednoczenie stworzeń z Bogiem” (Łoski 1977, 17). W myśli Łoskiego mamy do czynienia z chrystologią ukierunkowaną zdecydowanie pneumatologicznie, co ma swoje przedłużenie w dialektycznej chrystologiczno-pneumatologicznej eklezjologii (Kupiec 1985).

na sposób personalno-historyczny, którego szczyt i chrześcijański klucz hermeneutyczny stanowią ekonomie Syna i Ducha Świętego. Rzeczywistość Objawienia jawi się zatem ostatecznie jako trynitarna, co stanowi zarazem absolutny fundament chrześcijaństwa, wyznaczający jego specyfikę i wyjątkowość, a więc ekskluzywność a zarazem umożliwiający przekraczanie niechrześcijańskich sprzeczności na sposób inkluzywności.

Bibliografia

- Augustyn, Leszek. 2003. *Myslenie z wnętrza Objawienia. Studium filozofii Siemiona L. Franka*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Breviarium Fidei: Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*. 2001. Opr. Stanisław Głowa, Ignacy Bieda. Poznań: Księgarnia Św. Wojciecha.
- Chazbijewicz, Selim. 1999. „Duchowość mistyczna w islamie na podstawie Koranu, Sunny i Szariatu.” *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 32: 259-268.
- Daniélou, Jean. 1965. „Bóg i my.” Tłum. Aniela Urbanowicz. W Jean Daniélou, *Bóg i my. W stronę Chrystusa*, 5-158. Kraków: Znak.
- Dajczer, Tadeusz. 1990. „Oryginalność chrześcijaństwa na tle innych religii świata.” W *Chrześcijaństwo wśród religii*. Red. Magdalena Bałka, 22-34. Warszawa: Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej.
- Dei Verbum: „Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*.” 2002. W *Sobór Watykański II. Konstytucje – dekrety – deklaracje*, 350-362. Poznań: Pallottinum.
- Dembowski, Bronisław. 1974. „Poznanie Boga jako Absolutu i Osoby.” W *Aby poznać Boga i człowieka. Część pierwsza – o Bogu dziś*. Red. Bohdan Bejze, 51-64. Warszawa: Wydawnictwo Sióstr Loretanek.
- Evdokimov, Paul. 1996. *Wieki życia duchowego. Od Ojców pustyni do naszych czasów*. Tłum. Maria Tarnowska. Kraków: Znak.

- Evdokimov, Paul. *Poznanie Boga w Kościele Wschodnim. Patrystyka, liturgia, ikonografia*. Tłum. Alina Liduchowska. Kraków: Wydawnictwo M.
- Gapińska, Anna. 2019. „Trójca Święta w refleksji teologicznej Włodzimierza Łoskiego.” *Elpis* 21: 35-39.
- Greshake, Gisbert. 2009. *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*. Tłum. Jan Tyrawa, Wrocław: Wydawnictwo TUM Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej.
- Gryz, Krzysztof. 2009. *Antropologia przeobstwienia. Obraz człowieka w teologii prawosławnej*. Kraków: UNUM.
- Grzegorz z Nazjanzu. 1967. *Mowy wybrane*. Red. Stefan Kazikowski. Warszawa: Instytut Wydawniczy „Pax”.
- Hryniewicz, Waclaw. 1982. „Tajemnica Chrystusa w teologii prawosławnej.” W *Jezus Chrystus. Historia i tajemnica*. Red. Wincenty Granat i Edward Kopeć, 415-444. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Kałuża, Krystian. 2007. „Teologia trynitarna jako podstawa chrześcijańskiej teologii religii?” W *Teologia religii. Chrześcijański punkt widzenia* (Biblioteka Teologii Fundamentalnej 2). Red. Grzegorz Dziewulski, 277-312. Łódź/Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów.
- Kärkkäinen, Veli-Matti. 2004. *Trinity and Religious Pluralism: The Doctrine of Trinity in Christian Theology of Religions*. Aldershot: Ashgate.
- Kłodkowski, Piotr. 1998. *Homo mysticus hinduizmu i islamu*. Warszawa: Dialog.
- Kongregacja Nauki Wiary. 1989. „List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach medytacji chrześcijańskiej, *Orationis formas* 15.10.1989.” Dostęp 2022.10.15. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19891015_meditazione-cristiana_pl.html.
- Koran*. 1986. Tłum. Józef Bielawski. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

- Kościelniak, Krzysztof. 2006. *Chrześcijaństwo w spotkaniu z religiami świata*. Kraków: Wydawnictwo M.
- Królikowski, Janusz. 1999. *Trójca Święta i życie chrześcijańskie. Rozważania trynitarne*. Tarnów: Oratorium.
- Królikowski, Janusz. 2015. „Niektóre aspekty trynitologii współczesnej.” *Analecta Cracoviensia* 47: 7-23.
- Kubacki, Zbigniew. 2002. „Grundaxiom Karla Rahnera i jego interpretacje.” *Studia Bobolanum* 2: 53-73.
- Kubacki, Zbigniew. 2016. *Kościół, religie, zbawienie. O jedyności i powszechności zbawczej Kościoła oraz zbawczej roli religii niechrześcijańskich*. Kraków: WAM.
- Kudelska, Marta. 2003. *Karman i Dharma. Wizja świata w filozoficznej myśli Indii*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Kupiec, Kazimierz. 1985. „Pneumatologicznie ukierunkowana chrystologia Vladimira Lossky’ego.” *Analecta Cracoviensia* XVII: 267-281.
- Ladaria, Louis F. 2001. „Stworzenie nieba i ziemi.” W *Historia dogmatów*. Red. Bernard Sesboüé, tom 2: *Człowiek i jego zbawienie*, tłum. Piotr Rak, 17-80. Kraków: Wydawnictwo M.
- Lossky, Vladimir. 1974. *In the image and likeness of God*. New York: St. Vladimir’s Seminary Press.
- Lossky, Vladimir. 1977. „Odkupienie i przebóstwienie.” Tłum. Henryk Paprocki. *W drodze* 4: 8-17.
- Lossky, Vladimir. 1977. „«Mrok» i «Światłość» w poznaniu Boga.” Tłum. Henryk Paprocki. *W drodze* 10: 34-43.
- Łoski, Włodzimierz. 2000. *Teologia dogmatyczna*. Tłum. Henryk Paprocki. Białystok: Bractwo Młodzieży Prawosławnej w Polsce.
- Łoski, Włodzimierz. 2007. *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*. Tłum. Izabela Brzeska. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Markides, Vasilios N. 2010. „Prawosławne spojrzenie na inne religie.” W *Religie świata w dialogu*. Red. Udo Tworuschka, tłum. Adam Wąs, 49-73. Poznań: Wydawnictwo Święty Wojciech.

- Nakamura, Hajime. 2005. *Systemy myślenia ludów Wschodu: Indie, Chiny, Tybet, Japonia*. Tłum. Wiesława Szkudlarczyk-Brkić. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Naumowicz, Józef. 2000. „Wcielenie Boga i zbawienie człowieka. Złota reguła soteriologii patrystycznej.” *Warszawskie Studia Teologiczne* XIII, 17-30.
- Obolevitch, Teresa. 2014. *Filozofia rosyjskiego renesansu patrystycznego: o. Gieorgij Fłorowski, Włodzimierz Łoski i inni*. Kraków: Copernicus Center Press.
- Panikkar, Raimon. 1993. *Trinität. Über das Zentrum menschlicher Erfahrung*. München: Kösel.
- Papanikolau, Aristotle. 2006. *Being with God. Trinity, Apophaticism, and Divine-Humane Communion*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Biblia Tysiąclecia*. 2002. Wyd. V, Poznań: Pallottinum.
- Przesmycki, Piotr. 2004. „Włodzimierz Łoski.” W *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*. Tom 2, red. Józef Majewski i Jarosław Makowski, 252-263. Warszawa: „Biblioteka” Więzi.
- Przybyśławski, Artur. 2004. *Coincidentia oppositorum*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Rad, Gerhard von. 1986. *Teologia Starego Testamentu*. Tłum. Bogusław Widła. Warszawa: Instytut Wydawniczy „Pax”.
- Rahner, Karl. 1967. „Der dreifaltige Gott als transzendentur Grund Heilsgeschichte.” W *Mysterium Salutis. Grundriss einer Heilsgeschichtlichen Dogmatik II*. Red. Johannes Feiner i Magnus Löhrer, 317-401. Einsiedeln/Zürich/Köln: Benzinger Verlag.
- Rahner, Karl. 1987. *Podstawowy wykład wiary*. Tłum. Tadeusz Mieszkowski, Warszawa: Instytut Wydawniczy „Pax”.
- Rahner, Karl. 2005. „Uwagi na temat dogmatycznego traktatu *De Trinitate*.” W Karl Rahner. *Pisma wybrane*, tom 1, tłum. Grzegorz Bubel, 185-215. Kraków: WAM.

- Ratzinger, Joseph. 1970. *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*. Düsseldorf: Patmos-Verlag.
- Ratzinger, Joseph. 2005. *Wiara, prawda, tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*. Tłum. Ryszard Zajączkowski. Kielce: Jedność.
- Ratzinger, Joseph. 2006. *Święto wiary. O teologii Mszy Świętej*. Tłum. Jarosław Merecki. Kraków: Salwator.
- Reale, Giovanni. 2003. *Mysł starożytna*. Tłum. Edward Iwo Zieliński. Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Rogowski, Roman E. 1995. „«Theosis»: Człowiek powołany do przeobstwienia.” *Wrocławski Przegląd Teologiczny* 3 (1): 59-71.
- Rus, Remus. 2008. „Pogląd chrześcijaństwa prawosławnego na religie świata.” Tłum. Małgorzata Wiertelwska. *Poznańskie Studia Teologiczne* 22: 189-202.
- Rusecki, Marian. 1996. „Zbawczy wymiar objawienia.” W *Vivere in Christo. Chrześcijański horyzont moralności. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Seweryna Rosika w 65. rocznicę urodzin*. Red. Janusz Nagórny i Andrzej Derdziuk, 409-418. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Rusecki, Marian. 2000. „Uniwersalizm zbawienia w Jezusie Chrystusie w nauce *Vaticanum II*.” W *Uniwersalizm chrześcijaństwa a pluralizm religii. Materiały z sympozjum Tarnów-Kraków 14-15 kwietnia 1999*. Red. Stanisław Budzik i Zdzisław Kijas, 52-71. Tarnów: Biblos.
- Rusecki, Marian. 2006. „Pojęcie Objawienia w *Dei Verbum*.” *Studia Nauk Teologicznych PAN* 1:9- 22.
- Rusecki, Marian. 2007. „Objawienie Boże podstawą religii.” W *Teologia religii. Chrześcijański punkt widzenia* (Biblioteka Teologii Fundamentalnej 2). Red. Grzegorz Dziewulski, 157-182. Łódź/Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów.
- Russel, Norman. 2006. *The Doctrine of the Deification in the Greek Patristic Tradition*. New York: Oxford University Press.

- Scholem, Gershom. 1997. *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*. Tłum. Ireneusz Kania. Warszawa: Czytelnik.
- Sesboüe, Bernard. 1999. „Misterium Trójcy: Refleksja spekulatywna i opracowanie języka. «Filioque». *Relacje trynitarne (Począwszy od IV wieku)*.” W *Historia dogmatów*. Red. Bernard Sesboüe, tom 1: *Bóg zbawienia*, tłum. Piotr Rak, 251-300. Kraków: Wydawnictwo M.
- Špidlik, Tomáš. 2000. *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka*. Tłum. Janina Dembska, Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów.
- Stăniloae, Dumitru. 1986. *Dio è amore. Indagine storico-teologica nella prospettiva ortodossa*. Roma: Città Nuova.
- Suzuki, Daisetz Taitaro. 1974. *Der Westliche und der Östliche Weg. Essays über christliche und buddhistische Mystik*. Berlin: Ullstein.
- Szczurek, Jan Daniel. 2003. *Trójjedyny. Traktat o Bogu w Trójcy Świętej Jedynym*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej.
- Waldenfels, Hans. 1993. *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj. Teologia fundamentalna w kontekście czasów obecnych*. Tłum. Antoni Paciorek, Katowice: Księgarnia św. Jacka.
- Węclawski, Tomasz. 1983. *Zwischen Sprache und Schwaigen. Eine Erörterung der theologischen Apophase im Gespräch mit Vladimir N. Lossky und Martin Heidegger*. Roma: Pontificia Universitas Gregoriana – Facultas Theologiae.
- Węclawski, Tomasz. 1995. *Wspólny świat religii*. Kraków: Znak.
- Williams, Rowan. 1975. *The theology of Vladimir Nikolaievitch Lossky: An Exposition and Critique*. Oxford: Bodleian Library.
- Williams, Rowan. 1980. „The Via Negativa and the Foundations of Theology: an Introduction to the Thought of V.N. Lossky.” W *New Studies in Theology I*. Red. Stephen Sykes, i Derek Holmes, 95-117. London: Duckworth.

- Woźniak, Robert J. 2008. „Metafizyka i Trójca. Teo-ontologia trynitarza pomiędzy apofatyką i katafatyką.” W *Metafizyka i teologia. Debata u podstaw*. Red. Robert J. Woźniak, 270-304. Kraków: WAM.
- Woźniak, Robert J. 2009. „Wcielenie Boga i historia człowieka.” *Znak* 4: 81-91.

Inkluzyjna ‘świętość’: wybrane zagadnienia eklezjologii i soteriologii płockiego nurtu w mariawityzmie

Inclusive ‘Holiness’: Selected Issues of Ecclesiology and Soteriology in the Mariavite Old Catholic Church

Słowa kluczowe: Kościół Starokatolicki Mariawitów, eklezjologia, soteriologia, liturgia, kanonizacja, ekumenizm, reinkarnacja, preegzystencja, mesjanizm

Key words: Mariavite Church Old Catholic, ecclesiology, soteriology, liturgy, canonization, ecumenism, reincarnation, pre-existence, messianism

Streszczenie

Tekst dotyczy problematyki inkluzyjnego ujęcia zagadnienia ‘świętości’ w dwóch aspektach mariawickiej refleksji teologicznej: eklezjologii i soteriologii. Punktem wyjścia rozważań jest ukazanie świętości jako zagadnienia ekumenicznie ważnego, ale także i newralgicznego. Zaprezentowana jest także mariawicka optyka rozumienia pojęcia ‘świętość’ oraz propozycja modelu hagiopamięci, dotyczącego pogranicza doświadczenia jednostkowego oraz wspólnotowego świętości w Kościele Starokatolickim Mariawitów. Problematyka ta skłania do refleksji wokół pytań o powszechność zbawienia, kwestię potępienia, wiecznej szczęśliwości lub kary czy reinkarnacji.

Abstract

The text concerns the inclusive approach to the issue of holiness in two aspects of Mariavite theological reflection: ecclesiology and soteriology. The starting point for the considerations is to show holiness as an ecumenically

¹ Dr Tomasz Dariusz Mames, Prowincja i Diecezja Francji Kościoła Starokatolickiego Mariawitów.

important but also sensitive issue. The Mariavite understanding of the concept of holiness is also presented, as well as the proposed model of hagiomemory, touching the borderline between individual and community experience of holiness in the Mariavite Old Catholic Church. These issues prompt reflection on questions about the universality of salvation, the question of damnation, eternal reward in heaven or eternal suffering, and reincarnation.

1. Wstęp

Podczas sympozjów i konferencji dotyczących problematyki ekumenicznej poświęca się wiele miejsca wspólnym celom i dążeniom uczennic i uczniów Chrystusa. Zwraca się uwagę na fakt, iż różnice nie mogą stanowić przeszkody dla wspólnej refleksji wokół teologii i wyzwań pastoralnych, które niesie rzeczywistość mozaiki chrześcijańskich konfesji. Nawet kwestie trudne, czy wręcz drażliwe, mogą stanowić twórczą inspirację dla refleksji nad dialogiem ekumenicznym. Truizmem jest stwierdzenie, że zarówno refleksja teologiczna, jak i przedsięwzięcia pastoralne ogniskują się wokół przedmiotu wiary. Każda z form aktywności ekumenicznej w istocie rzeczy odnosi się do Boga. Podobnie oczywiste jest stwierdzenie, że każdy z Kościołów chrześcijańskich ma w swoim DNA wpisane dążenie ku Bogu jako źródłu świętości i uświęcenia (zob. np. Kijas 1998; Charkiewicz 2015, 25-50).

Powyższe stwierdzenia wydają się oczywistą i jak najbardziej naturalną konsekwencją przyjęcia biblijnego wezwania: „świętymi bądźcie!” (Kpł 11,44). Teolodzy różnych Kościołów chrześcijańskich zgadzają się co do zasady, iż każdy ochrzczony jest wezwany przez Boga do świętości. Niemniej chrześcijan różni podejście do rozpoznania świętości w życiu ludzi, których określa się jako świętych lub błogosławionych. Owa polaryzacja jest już dostrzegalna wyraźnie przy pobieżnym zestawieniu katalogu świętych męczenników. Na przykład męczennicy chełmscy i podlascy ponieśli śmierć, gdyż nie chcieli się wyrzec prawosławia. Grekokatoliccy męczennicy z Pratulina zostali zamordowani za opowiedzenie się po stronie unii z Kościołem rzymskim. Jan Sarkander,

czczony przez Kościół rzymskokatolicki jako święty, przez ewangelików postrzegany jest jako prześladowca wiary. Kościół husycki oraz mariawici uznają Jana Husa za świętego męczennika, gdy tymczasem został on spalony na stosie jako heretyk (co orzekli ojcowie Soboru w Konstancji). Innym przykładem są święci wyznawcy, tacy jak np. założycielka mariawitów, m. Feliksa Maria Franciszka Kozłowska czy Marcin Luter. Obydwoje reformatorów zostało ekskomunikowanych przez biskupów rzymskich, zaś przez współwyznawców jest uznanych za świetlane postaci. Również pomiędzy samymi mariawitami – płockimi i felicjanowskimi – istnieją sprzeczne poglądy dotyczące kultu osób ważnych dla całego ruchu. Są nimi niewątpliwie abp Jan M. Michał Kowalski, męczennik z Dachau, oraz arcykapłanka Antonina M. Izabela Wiłucka-Kowalska, pierwsza Polka, która otrzymała święcenia biskupie. Dla wiernych Kościoła Katolickiego Mariawitów są to dwa niezaprzeczalne przykłady świętości, natomiast z perspektywy nurtu płockiego – co najmniej kontrowersyjne. Gwoli ścisłości należy dodać, że również wewnątrz Kościoła rzymskokatolickiego pojawiały się różnego rodzaju kontrowersje, dotyczące osób, których świętość była uznana: począwszy od sporów wokół historyczności poszczególnych świętych, poprzez ideę ‘dekanonizacji’, a skończywszy na drażliwych kwestiach biograficznych, o czym nie tak dawno przypomniał z dziennikarską precyzją Jérôme Anciberro (Anciberro 2020). Zamykając katalog przykładów nie można nie wspomnieć o kanonizacji kard. Henry’ego Newmana. Ten dziewiętnastowieczny teolog, wyświęcony na kapłana w Kościele Anglii, konwertował na rzymski katolicyzm, stając się jednym z najważniejszych wyznawców katolicyzmu angielskiego epoki. Paradoksalnie – przez ówczesnych mu anglikanów uważany był za ‘odstępcę’, przez rzymskich katolików – za co najmniej ‘teologicznie podejrzanego’. Ponad sto lat od jego śmierci także i anglikanie upatrują w nim przykład świętości, był bowiem on już wspomniany w kalendarzu Kościoła Anglii przed kanonizacją przez Rzym. Znamienne, że podczas rzymskokatolickiego nabożeństwa dziękczynnego za kanonizację kard. H. Newmana homilię

wygłosił anglikański arcybiskup Canterbury i prymas całej Anglii, Justin Welby (Bruncz 2019).

Zestawienie powyższych postaci ukazuje napięcie teologiczne na osi ‘odstępcy’ – ‘teologicznie podejrzani’. Jednocześnie może ujawniać zarówno chęć apologii, jak i pokusę ukazania przykładu antyświętości (np. Czackowska 2019, 271-378). Zagadnienie to wpisuje się także w szerszy kontekst teologiczny, a mianowicie eklezjologii i soteriologii. Szczególnie wyrazistą egzemplifikację owego napięcia znajdujemy w refleksji i praktyce wspólnot powstałych na gruncie kontestacji rzymskiego katolicyzmu. Wynikała ona m.in. z podważenia autorytetu biskupa rzymskiego i zakwestionowania nieomyślności jego orzeczeń, jak i pewnych tez *Magisterium Ecclesiae*, a w konsekwencji także tych dotyczących problematyki zbawienia, świętości (w tym beatyfikacji i kanonizacji) oraz potępienia (por. Rudnicki, Siepietowski 1998, 88-89). Inspirującym ekumenicznie przykładem może być refleksja teologiczna Kościołów odwołujących się do starokatolickiego dziedzictwa, w tym wpisujący się w ten nurt – Kościół Starokatolicki Mariawitów.

2. Mariawitów teologiczna refleksja nad ‘świętością’

Założycielka mariawitów, m. M. Franciszka Kozłowska, dość zwięźle zdefiniowała istotę świętości człowieka, wyprowadzając ją z Bożej miłości. Jej zdaniem „polega [ona – przyp. T.D.M.] na poznaniu Boga, zjednoczeniu się z Nim przez miłość i odbiciu na człowieku doskonałości Boskich” (Kozłowska, Próchniewski 2002, 405). Do istoty świętości nie można więc zaliczyć ani czynienia cudów, ani też nadzwyczajnych praktyk religijnych. Nie oznacza to jednak, że modlitwy i umartwienia nie pomagają w rozwoju duchowym. Owszem, są jego częścią, jednakże nie są jego wyznacznikiem. Pierwszym elementem, na który zwraca uwagę założycielka, jest poznanie Pana Boga. Może ono dokonać się dwójako: „przez wiarę w prawdy objawione i przez wewnętrzne oświecenie”, czyli przez bezpośrednie działanie Boga w duszy (Kozłowska, Próchniewski 2002, 405-406). Jednym z najbardziej wymownych przykładów poznania

Boga przez oświecenie jest nawrócenie św. Pawła (Dz 9,1-17). Odnajdujemy go także w żywotach wielu świętych i czcigodnych chrześcijan, np. klaryski, s. Any Ponce de Leon, hrabiny de Feria, wspominatej w jednym z mariawickich tekstów adoracyjnych (*Brewiarzyk...* 2005, 143-144). Ten rodzaj działania Bożego dotyczy jednak wybranych przez Niego osób, w przeciwieństwie do poznania przez wiarę, które ma charakter powszechny, ponieważ „wyższy stopień doskonałości, czyli świętości, obowiązuje tylko tych, którym w dążeniu do Boga nie wystarcza pełnienie przykazań, którzy sami pragną ściślejszego zjednoczenia z Bogiem” (Kozłowska, Próchniewski 2002, 407). Matka założycielka wskazywała, że do istoty świętości przynależy miłość względem Boga i bliźniego. Nie osadza się ona na emocjach i uczuciach, lecz jest aktem woli wpływającym z chęci pełnienia woli Stwórcy, według słów Zbawiciela: „jeśli kto Mnie miłuje, będzie chował mowę Moją” (J 14,23).

Realizacja woli Bożej polega przede wszystkim na wypełnianiu przykazań otrzymanych od Stworzyciela (J 14,15) oraz na właściwym jej rozeznaniu w życiu codziennym. Wskazują na to jedne z objawień założycielki, w których znajdujemy następujące polecenie: „modlić się mamy, żeby się wypełniła Wola Boża w nas, nad nami i przez nas” (Kozłowska 2002c, 80). Na podstawie pism św. M. Franciszki można wywnioskować, że pojęcie ‘stopień doskonałości’ lub ‘stopień świętości’ nie jest wartościujące i nie oznacza, iż ktoś w życiu przyszłym będzie bardziej lub mniej święty. Wydaje się, że należy pojęcia te rozumieć w kontekście stanowym, czy stosując inne określenie, w odniesieniu do realizacji własnego powołania – czy to zakonnego, czy kapłańskiego, rodzinnego, zawodowego, itp. Niemniej bywa tak, że Bóg powołuje poszczególnych ludzi do wypełnienia szczególnych celów, wiadomym boskiej mądrości. Stąd niezbędne jest rozeznanie woli Bożej. Ten stan doskonałości chrześcijańskiej dostępny jest dla każdego, kogo Bóg do niego powołał, czyli nie tylko dla osób zakonnych. Nie można jednak wnioskować, iż ci, co rozeznali swoje powołanie do wyższej doskonałości, w życiu doczesnym otrzymają specjalne prerogatywy, bądź to materialne (np.

dobrobyt), bądź duchowe (np. moc uzdrawiania). Z powyższego nie można także wysuwać i tego wniosku, iż wyższa doskonałość przejawiać się będzie w życiu przyszłym większą radością przebywania w obecności Boga. Zbawienie, a zatem świętość, nie jest czymś, co się należy człowiekowi, lecz zawsze jest łaską daną od Boga. W tym sensie jest to wyższa doskonałość, gdyż związana jest z większymi obowiązkami wobec Stwórcy i bliźnich oraz większymi wyrzeczeniami i ofiarowaniu Chrystusowi własnego cierpienia: „cichość i dobrowolne wyrzeczenie się siebie – to jest droga, którą przychodzi na ziemię Królestwo Boże, królestwo prawdy i cnoty” („Niepokalana...” 1910, 140). Przykład dała sama założycielka, o której pisali pierwsi kapłani mariawici: „życie całe Maryi Franciszki w zupełności daje się streścić w tem jednym zdaniu, które jest umiłowaniem przez nią hasłem: «Ani cierpieć ani umrzeć, – tylko spełnić Wolę Bożą»” („Dzieło Miłosierdzia” 1907, 284).

Owoce świętobliwego życia jest odbicie na człowieku doskonałości Bożej w życiu wewnętrznym i zewnętrznym, czyli w wypełnianiu woli Boga oraz w miłości do bliźnich. Wskazuje matka założycielka, że „miłość bliźniego powinna płynąć z miłości człowieka do Boga; powinna być bezwzględna, czyli obejmować wszystkich ludzi, i powinna być stwierdzona czynami” (Kozłowska, Próchniewski 2002, 408). Miłość bezwzględna jest miłością bezwarunkową: „w miłości braterskiej nie ma dla nas różnicy wyznań, nie ma heretyków ani niewierzących. Nie do nas należy sąd o tym, kto będzie zbawiony lub potępiony. Wiemy tylko, że «ktoby nie wierzył w Jezusa Chrystusa i wzgardził Nim, ten sam siebie osądzi»” (Kozłowska, Próchniewski 2002, 394). W ten sposób mariawici odczytują swe powołanie do głoszenia Dobrej Nowiny każdemu, bez względu na religię, wyznanie, rasę czy poglądy polityczne. Oznacza to także potwierdzenie przyjętej postawy poprzez czyny, myśli i słowa.

Bez trudu można dostrzec, że jednym z fundamentalnych pojęć w teologii i duchowości mariawickiej jest wola Boża. Wypełnienie jej jest rozumiane jako współdziałanie człowieka z Bogiem. Synergia ta jest możliwa dzięki łasce, którą Stwórca obdarza człowieka. Katechizm

mariawicki podaje jako jedną z prawd wiary, że łaska Bożą jest człowiekowi niezbędna do zbawienia, a zatem do osiągnięcia świętości (*Krótki Katechizm...* 2011, 7; Kowalski, Kozłowska 2002, 430). Szczególny jej rodzaj objawia się w sakramentalnych znakach, ustanowionych przez Chrystusa i danych Jego Kościołowi. Spośród siedmiu sakramentów Kościół Starokatolicki Mariawitów za najwyższy i czcigodny uznaje Eucharystię, czyli Ciało i Krew Pańską (*Brewiarzyk...* 2005, 114). Warto zauważyć, że choć chrześcijanie mają różne spojrzenie na istotę sakramentów, są zgodni, co do tego, iż Eucharystia, zwana w tradycji protestanckiej także Wieczerzą Pańską, czy prawosławnej – Boską Liturgią, jest fundamentalna dla życia duchowego. Mariawici zwracają uwagę, że bez względu na rozumienie tego sakramentu, bez roztrząsania sporów wokół transsubstancjacji, czy ubikwizmu, konieczne jest przystępowanie do Stołu Pańskiego („Stosunek...” 1935, 69-70). I choć teologicznie zdają się podzielać doktrynę transsubstancjacji, z racji uznawania jedynie orzeczeń dogmatycznych siedmiu soborów powszechnych, nie określają jej mianem dogmatu, lecz pewnikiem wiary (Mames 2022, 365)². Owa pewność pozwala im twierdzić, że Chrystus, obiecawszy pozostać ze swymi uczniami aż do skończenia świata, uczynił to przede wszystkim poprzez swoją obecność eucharystyczną. Z tej racji Jego bytowanie, czy też przebywanie w eucharystycznych postaciach (lub pod, czy też wraz z tymi postaciami) ogniskuje życie ochrzczonych (czyli Kościoła) i z niego Kościół czerpie swoje siły duchowe (Kozłowska, Próchniewski 2002, 398, 456-457). W tym też sensie Eucharystia ma charakter eklezjotwórczy, gdyż wierzący, dzięki spożywaniu Ciała

² Na marginesie należy dodać, iż w piśmiennictwie mariawickim pojęcie dogmat nie jest dedefiniowane. Zasadniczo można go rozumieć jako orzeczenie soboru powszechnego (czyli całego chrześcijaństwa), dotyczące wyznawanej wiary. Traktowane są ono jako 'drogowskazy dla członków Kościoła', nie zaś ograniczenia. Tym samym brak wiary w dany dogmat nie wyklucza ze społeczności wiernych. Zastrzeżenie to dotyczy laikatu, ponieważ duchowni są zobowiązani do uznawania doktryny Kościoła („Kościół...” 2000, 188).

i Krwi Chrystusa, jednoczą się ze Zbawicielem, mogą zakosztować zadatku przyszłej chwały (por. J 6,57) („Przenajświętsza Eucharystya” 1910, 250). Innymi słowy, będąc wszczepieni w żywą tkankę mistycznego Ciała Zbawiciela (Ef 1,22-23), poprzez udział w Eucharystii, która przekracza czas i przestrzeń, Kościół pielgrzymujący włącza się w życie Kościoła triumfującego, ale także i oczyszczającego się. W ten sposób następuje święta komunikacja i wymiana darów pomiędzy zbawionymi, oczyszczającymi się w czyśćcu oraz pozostającymi nadal na ziemi (Mames 2022, 99-100).

3. Zbawienie w aspekcie eklezjologii mariawickiej

Powstaje jednak pytanie, czy owa wymiana, bądź też mistyczna partycypacja, ogarnia całą ludzkość, czy wręcz przeciwnie, zarezerwowana jest jedynie dla określonej grupy wybranych? Przyglądając się modlitwom przy ofiarowaniu hostii z polskiego mszału mariawickiego, dostrzeżemy, że w pierwszej kolejności zanoszone są one w intencji „wiernych chrześcijan żywych i umarłych” (*Mszał...* 1929, 7). Niemniej mszał zaraz dodaje: „oraz za cały rodzaj ludzki; aby ta Ofiara mnie [tzn. kapłanowi – przyp. T.D.M.] i im posłużyła do zbawienia, na żywot wieczny” (*Mszał...* 1929, 7). Podobną treść znajdujemy w oracji przepisanej na ofiarowanie kielicha z winem, który ma stać się ‘Kielichem Zbawienia’ dla całego świata. Również w pierwszej części kanonu mszalnego, po modlitwach w intencji Kościoła, w jedności ze swoimi przełożonymi celebrans modli się także za wszystkich czcicieli Przenajświętszego Sakramentu oraz za cały rodzaj ludzki (*Mszał...* 1929, 47). Warto zauważyć także, że słowa ustanowienia, wypowiedziane przy przeistoczeniu wina, posiadają następującą treść: „Bierzcie i pijcie z niego wszyscy. Ten jest bowiem Kielich Krwi mojej, Nowego i Wiecznego Testamentu, która za was i za wielu będzie wylana na odpuszczenie grzechów” (*Mszał...* 1929, 50). Nie może ująć uwadze, że Krew Chrystusa jest wylana za wielu, nie zaś za wszystkich. Kluczem do zrozumienia tego passusu mogą być oracje z liturgii Wielkiego Piątku. Czwarta i ostatnia, dotyczą zjednoczenia

wszystkich Kościołów oraz wyblągania błogosławieństwa Bożego dla całej ludzkości. Warto je przytoczyć w całości:

Wszchemogący i wieczny Boże, któryś Syna Twego Jednorodzonego Królem, Nauczycielem i Najwyższym Kapłanem Kościoła Twojego ustanowił; spraw prosimy Cię, aby wszystkie ludy chrześcijańskie w Nim Najwyższego Pasterza Swego i Głowę Kościoła Świętego poznawszy, zjednoczyły się w wierze i Jego miłości [...]. Boże, który chcesz zbawienia wszystkich, a nie chcesz, aby ktokolwiek zginął; wejrzyj miłościwie na cały rodzaj ludzki odkupiony Krwią Najmilszego Syna Twojego, Pana naszego Jezusa Chrystusa; i spraw dla Jego Zasług, aby wszyscy Miłosierdzia Twojego dostąpić mogli (*Mszał...* 1929, 675-676).

Owa kategoria 'wielu' może być odnośzona do Kościoła, gdyż Chrystus zwraca się do uczestników Ostatniej Wieczerzy: „za was i za wielu”. Zbawienie Chrystus przynosi 'wszystkim' przez owych 'wielu', czyli przez Kościół celebrujący Eucharystię na Jego pamiątkę. A ponieważ Kościół jest Jego mistycznym Ciałem, dzięki Eucharystii, w mistyczny sposób, uobecnia się męka, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa, wszczepiając w boskie życie coraz to nowe pokolenia ludzkości. Tak długo jak jest ona sprawowana, tak długo będzie trwała męka eucharystyczna Zbawiciela, w mistyczny sposób wylewająca Jego Krew na odpuszczenie grzechów za wszystkich, za których Kościół składa niekrwawą i przynoszącą zbawienie Ofiarę („Przenajświętsza Eucharystya” 1907, 442; por. Mł 1,11).

W swojej refleksji eklezjologicznej płoccy mariawici odrzucają pojęcie jedynozbawczości Kościoła partykularnego. Niemniej teza, iż poza Kościołem (dodajmy: powszechnym) nie ma zbawienia, jest jak najbardziej prawdziwa. Poczynić należy jednak dopowiedzenie, iż bardziej adekwatna byłaby afirmatywna jej redefinicja, chociażby według klucza Lubacowskiego. Kardynał Henri de Lubac oraz jego kontynuatorzy wskazują na współodpowiedzialność za zbawienie tych, co są 'poza Kościołem'. W miejsce formuły *extra Ecclesia nulla salus* proponują optykę 'zbawienia przez Kościół' (Sesboüé 2004, 283-284, 314-315). Bliska jest ona mariawickiej eklezjologii eucharystycznej, szczególnie

podkreślającej istotową różnicę pomiędzy Chrystusem a Jego mistycznym Ciałem, jakim jest Kościół. Choć Chrystus jest bezgrzeszny, członkowie Kościoła nie są wolni od zmały grzechowej. Wprawdzie Zbawiciel przyobiegał Kościołowi przymiot trwania w prawdziwej nauce, jednakże nie w bezgrzeszności. Mariawici płoccy mogą zgodzić się z kard. Henri de Lubac'iem, jak i kard. Yves Congarem, że jak poza Chrystusem (lub bez Chrystusa) nie ma zbawienia, tak też bez Kościoła (lub poza nim) zbawić się nie można (Sesboüé 2004, 317-319; Longchaps de Bérier 2005, 72-73). Mariawickie pogranicze eklezjologii i soteriologii idzie jednak o krok dalej. Wskazuje bowiem na dychotomiczną istotę Kościoła – jest on zewnętrzny, jak i wewnętrzny. Pierwszy, hierarchiczny, posiadający strukturę z całym wysublimowaniem doktrynalnym i finezją kanonico-jurydyczną. Jego członkowie mogą popaść w błędy, a nawet odstąpić od nauki Chrystusowej. Drugi Kościół, wewnętrzny, jest wspólnotą duchową, zjednoczoną ściśle z Głową Kościoła, czyli Chrystusem Panem (Kozłowska, Próchniewski 2002, 402-403). Takie ujęcie prowokuje pytanie, czy owa dychotomia Kościoła jest w jakimś sensie komplementarna do dwoistości natury samego Chrystusa? Skoro wcielone Słowo, Syn Boży i Bóg z Boga, przyjął naturę ludzką, to czy podobnie Kościół, będący mistycznym Jego Ciałem, obrazuje ową dwoistość: wewnętrzny, odpowiadający ludzkiej naturze oraz ów duchowy – boskiej. Podobnie, jak w Chrystusie Jezusie nie ma dwóch osób, lecz jedna Osoba Boska, mająca dwie natury, tak też i Kościół, będący jeden, miałby udział w bóstwie i człowieczeństwie swojego źródła – Boga-Człowieka. Posiłkując się tezami wyznania wiary św. Atanazego, należałoby uzupełnić, że wewnętrzny i zewnętrzny Kościół jest zjednoczony hipostatycznie. A jakkolwiek wcielenie Logosu uprzedziło istnienie Kościoła (ponieważ Syn Boży jest przedwieczny), tak też dzięki inkarnacji Syna Bożego, natura ludzka dostępuje ubóstwienia, czyli partycypuje w boskiej (przed-)wieczności, dzięki włączeniu w Kościół (por. W.P. 1936a, 73). Z drugiej strony należałoby zastrzec, iż „Kościół nie ma boskiej hipostazy i nie może być traktowany jako wcielenie jakiejś Osoby Trójcy Świętej”

(Nawracała 2017, 196). Nie jest też Chrystusem, a jedynie Jego Ciałem, i to mistycznym. Stąd dostrzegając pewne paralele, pozwalające mówić o Kościele-hipostazie, nie można tracić z oczu także i istotowych różnic.

Kolejne rozróżnienie należy poczynić pomiędzy Kościołem partykularnym (zwanym lokalnym) i powszechnym. Idąc za *Credo* nicejsko-konstantynopolitańskim należy zauważyć, że w Kościele partykularnym manifestują się przymioty Kościoła powszechnego – jedność, świętość, katolickość (powszechność) i apostołskość. W tym sensie każdy z Kościołów partykularnych (w tym Kościół Starokatolicki Mariawitów) jest częścią Kościoła powszechnego, a w związku z tym mistycznego Ciała Chrystusa. A skoro poza Jezusem Chrystusem nie ma zbawienia, nie można też mówić, iż bez Chrystusa i Kościoła partykularnego można osiągnąć świętość. W tym sensie należałoby zanegować ideę samozbawienia, podkreślając, iż świętość jest zawsze darem danym darmo przez Boga. Warto wsłuchać się bliżej w tę dość zniuansowaną wykładnię płockich mariawitów. W orzeczeniu synodalnym z 1935 r., czytamy, iż

różnorodność przekonań religijnych w oczach Chrystusa Pana nie jest czymś ujemnym, ale raczej pożądanym, gdyż daje możliwość wszystkim duchom, stosownie do ich rozwoju i zdolności pojmowania Boga, znaleźć dla siebie odpowiedni wykładnik w religii. Prawdziwa jedność, o którą modlił się Chrystus Pan, niekoniecznie musi być jednostajnością, jak mniemają przedstawiciele niektórych Kościołów, ale właśnie zjednoczeniem różnic (zob. J 17, 21) („Stosunek...” 1935, 69).

Wielość Kościołów partykularnych zatem nie przeczy ani przymiotowi jedności Kościoła powszechnego, ani też przymiotowi świętości Kościołów partykularnych (czy ich apostołskości)³. Oznacza to także afirmację różnorodnych dróg wiodących do świętości. Ponadto cyto-

³ Należy zaznaczyć, iż pojęcie Kościoła mariawici rezerwują zgromadzeniu wiernych, 'wyznających Naukę Jezusa Chrystusa'. Wskazują jednakże, że w różnych Kościołach partykularnych pojawiły się błędne czy wręcz heterodoksyjne jej interpretacje (*Krótki Katechizm...* 2011, 18; Mames 2022, 342-343).

wany dokument zwraca uwagę na jeszcze inną, jakże ważną kwestię. Otóż mariawici płocky stoją na stanowisku, iż

istotą religii nie jest tylko wyznawanie pewnych zasad wiary, ale, jak sama nazwa wskazuje, religja jest żywym związkiem człowieka z Bogiem, ustosunkowaniem się życiowym do ideałów, wskazywanych przez religję. Musi ona wszystkich ludzi łączyć z Bogiem, a tem samym między sobą. Jeśli więc rozdziela, to sama sobie przeczy i przestaje być spójnią, czyli religją w ścisłym tego słowa znaczeniu, nie spełnia swego zadania, traci rację bytu („Stosunek...” 1935, 69-70).

Powyższa teza wiedzie do kolejnego wniosku: w każdej religii jest cząstka Bożej prawdy. Optując za modelem ewolucyjnym rozwoju religii, mariawici wskazują, iż najwyższy jej stopień objawia się w chrześcijaństwie (por. „Bóg w Trójcy” 1910, 658). Nie jest ono efektem ludzkich spekulacji, jak inne religie (co mariawici twierdzą *implicitie*), lecz zostało założone na wierze apostołów, którzy otrzymali Dobrą Nowinę od samego Chrystusa. Wychodząc z tez zawartych w objawieniach założycielki, należałoby wskazać, że kwestia jedności podzielonych uczniów Zbawiciela będzie także Jego dziełem, nie zaś spekulacji czy wysiłków czysto ludzkich (Kozłowska 2002c, 78; W.P. 1937, 145).

Wobec tego, co zostało dotychczas powiedziane, nie można uciec od pytania, czy rozpoznanie (lub rozpoznawanie) świętości, parafrazując Ewangelię, nie zatracą smaku (por. Mt 5,13)? Innymi słowy, czy ów ekumeniczny, a nawet interreligijny pryzmat, nie wiedzie plockich mariawitów ku relatywizacji soteriologicznej, eklezjologicznej, czy też do pewnego rodzaju dewaluacji samej idei świętości? Przedstawiona wizja Kościoła partykularnego oraz spojrzenie na inne religie, choć wyraźnie faworyzuje chrześcijaństwo, zdaje się nie kwestionować możliwości rozpoznania świętości lub też świetlanego przykładu życia poszczególnych osób nie należących do grona wyznawców Kościoła Starokatolickiego Mariawitów. Rozważając kwestię istoty religii jako takiej, mariawici idą za Augustem Cieszkowskim i jego „Ojczyzna”, wskazując wprost, iż

w religii chodzi nie tyle o przynależność do Kościoła jako zewnętrznej organizacji, – ile o przynależność do Boga, do Chrystusa, chodzi o poddanie się pod bezpośredni kierunek Ducha Bożego, który kształci i wychowuje dusze na podobieństwo wzoru, jaki nam zostawił Chrystus. Chodzi o szczery związek wewnętrznego człowieka z Bogiem, o życie Boga w człowieku i życie człowieka w Bogu (J. 1937, 378).

4. Święci i świętość – mariawici o świadectwie Kościoła i w Kościele

Pomimo owej ekumenicznej i interreligijnej inkluzywności w liturgicznym uznaniu świętości poszczególnych osób mariawici zdają się okazywać powściągliwość. Zanim to wykażemy, należy zauważyć, iż w zasadzie dzieląc prawosławne i rzymskokatolickie rozumienie świętych obcowania, mariawici zauważają, że obecność Chrystusa przekracza czas i przestrzeń. To On jest Panem czasu i wieczności, początkiem i końcem wszechrzeczy, jak mówi francuska liturgia Wigilii Paschalnej (*Missel...* 2005, 232). Dzięki rzeczywistości liturgicznej, już na ziemi możliwe jest uczestnictwo w 'przedsmaku' chwały nieba, przebywając wobec Świętego Świętych, czy to podczas Mszy Świętej, czy Adoracji Przenajświętszego Sakramentu. Podobnie odmawiając mszalne *Confiteor* uznaje się własną grzeszność wobec Najświętszej Maryi Dziewicy, świętych Marii Franciszki, Piotra i Pawła, Jana Chrzciciela, Michała Archanioła, aniołów i wszystkich świętych. Ponieważ liturgia mszalna jest ofiarą, którą celebryje cały Kościół (t.j. pielgrzymujący, oczyszczający się i triumfujący), wierni oddają tym samym chwałę Bogu w obecności wszystkich świętych oraz dusz czyścicowych (*Missel...* 2005, 410). W sukurs temu stwierdzeniu idą słowa założycielki, która w jednym z fragmentów objawień zapisała taką oto wizję: „ukazał mi Pan chwałę, jaką Mu oddają święci w niebie i powiedział: «Chcę, aby ludzie na ziemi oddawali mi taką chwałę w Przenajświętszym Sakramencie łącząc się ze świętymi, żeby ziemia stała się odbiciem nieba»” (Kozłowska

2002c, 50). Stąd też w owej mistycznej komunikacji uczestniczy każda dusza czyścowa, która nie jest jeszcze gotowa na bezpośrednie spotkanie ze Stwórcą, potrzebując wstawiennictwa Kościoła, czyli modlitwy wierzących (*Krótki Katechizm* 1936, 22).

W owej świętej komunikacji pierwsze miejsce zajmuje Niepokalana Bogurodzica; ta, która nie umarła (rzecz dyskusyjna, czy zasnęła), lecz została wzięta do nieba. Kult Maryi Panny w Kościele mariawickim jest zorientowany eucharystocentrycznie. Matka Chrystusa jest dla mariawitów tą, która wskazuje swojego Syna – Drogę (por. J 14,6). Stąd wizerunkiem szczególnie czczonym w kościołach jest hodegetria Nieustającej Pomocy, której oryginał znajduje się w rzymskim kościele św. Alfonsa, patrona kapłanów mariawitów. Obraz ten przedstawia nieustającą opiekę Maryi, którą rozłącza Ona nad kapłanami, ponieważ „jako są nieustanne wysiłki przeciwko Bogu i Kościołowi, tak jest potrzebna nieustająca pomoc Maryi” (Kozłowska 2002a, 5). W kościołach wizerunek ten najczęściej umieszczany jest w prezbiterium, tuż za Syonem (symbol obecności Boga, w kręgu francuskiej kultury religijnej zwany Tabor), czyli tronem dla monstrancji, znajdującym się na tabernakulum. W czasie wystawienia Przenajświętszego Sakramentu monstrancja umieszczana jest na Syonie, przysłaniając tym samym wizerunek maryjny. W ten sposób kult Matki Najświętszej ukazuje swój cel – kult jej Przenajświętszego Syna (Mames 2009, 127-128). Innymi słowy, mariawici oddając cześć Maryi Pannie, a także innym świętym oraz ich wizerunkom, podążają za ustaleniami powszechnego Soboru II Nicejskiego, który orzekł, iż adoracja „należy się wyłącznie Naturze Boskiej. Oddaje im się hołd przez ofiarowanie kadzidła i zapalenie świec (...). Cześć oddawana wizerunkowi przechodzi na prototyp; a kto składa hołd obrazowi, ten go składa Istocie, którą obraz przedstawia” („Sobór Nicejski...” 2003, 339). Stąd też okadza się obrazy, zapala się przed nimi świece (co jest obecne szczególnie we Francji) lub światło elektryczne, przystraja kwiatami. Klęka się jednak, czy czyni głębokie pokłony (adoracja) jedynie przed Przenajświętszym Sakramentem. Tym samym

liturgia czy inne przejawy kultury religijnej mariawitów (zawierające *habitus* reguł zachowania się w kościele) nie przesłaniają kultu eucharystycznego, ale są jemu podporządkowane i mają w nim swą kulminację. Teza ta, zaczerpnięta z encykliki *Mirae Caritatis* Leona XIII (Leon XIII 1903, 36-38), rozpowszechnianej przez mariawitów z nakazu objawień, nie straciła na swej aktualności⁴.

Święci, nazywani także błogosławionymi (dla mariawitów to terminy wymienne), są świadkami i pomocnikami w drodze ku Chrystusowi i ku bliźnim. W dobitny sposób ujmuje to prefacja wspólna o świętych ze mszału francuskiego: Wszechmogący i Wieczny Boże „dzięki Ci składamy, ponieważ ich przykład nas pobudza, a ich bratnia modlitwa nam dopomaga pracować w taki sposób, aby Królestwo Twoje nadeszło” (*Missel...* 2005, 511, przekł. T.D.M.). Modlitwy za przyczyną świętych, zarówno te liturgiczne, jak i publikowane w książeczkach do nabożeństwa, są ukierunkowane na Boga jako źródło świętości.

W tym kontekście warto zwrócić uwagę na dość interesujący fenomen, który można nazwać hagiopamięcią. Pojęcie to jest rozumiane przeze mnie zarówno jako nośnik związku jednostki i społeczności z pożądanym wzorcem świętości, reprezentowanym przez określoną ideę czy konkretną postać, jak i rezerwuar teologiczno-kulturowy, do którego odwołuje się społeczność wierzących oraz poszczególni członkowie wspólnoty wyznaniowej. Wydaje się, że termin ten dość dobrze koresponduje z tekstami źródłowymi oraz praktyką płockich mariawitów. Teksty te powstały przede wszystkim przed 1939 r., a należą do nich głównie pisma założycielki i księgi liturgiczne. Problematyka teologii świętości, czy metarefleksji hagiograficznej i hagiologicznej, jest we współczesnym piśmiennictwie mariawickim zaledwie zasygnalizowana.

⁴ W rozkładzie tygodniowym celebracji wielu parafii nie zamieszcza się codziennej Mszy św., w przeciwieństwie do codziennych nabożeństw okresowych (np. majowego, różańcowego). Choć podczas nabożeństw paraliturgicznych udzielana jest Komunia św., można odnieść wrażenie, iż współcześnie odchodzi się od zadość uczynienia teom *Mirae Caritatis*.

Nieliczne artykuły poświęcone świętym ograniczają się zasadniczo do podania informacji faktograficznych i związku z rokiem liturgicznym (np. cykl kwartalny, poświęcony świętom kościelnym) bądź też mają charakter homiletyczny (często związanymi z uroczystościami parafialnymi) lub cytują teksty autorstwa danego świętego (np. św. Franciszka, św. Mechtyldy, św. Ludwika Grignon de Montfort). Na przykład na przestrzeni dekady (2000-2010) na łamach „Mariawity”, organu prasowego płockich mariawitów, tego typu artykułów (o różnej objętości) zamieszczono niespełna dwadzieścia. Oprócz nich warto wspomnieć cykl „Chrystus i kobiety”, jednakże będący w dużej mierze przedrukiem książki Giena Karssena „A imię jej kobieta” (Karssen 1986). Pewnego rodzaju wyjątek stanowi problematyka naśladowania życia Maryi Panny, a także znaczenie postaci założycielki dla wiernych Kościoła Starokatolickiego Mariawitów. Niemniej i w tym przypadku nie mamy do czynienia z narracją konstruującą, lecz raczej ewokującą treści, uchylające się od zderzenia z szerszym kontekstem teologiczno-kulturowym. Ponieważ teksty dotyczące świętych dotyczą w dużej mierze tradycji (tej teologicznej, jak i kulturowej), wyszczególnione przeze mnie poziomy hagiopamięci inspirowane były spostrzeżeniami Pawła Grada (Grad 2017, 173-182), jakie poczynił w szczególności w odniesieniu do fenomenologii przedmiotu tradycji.

Hagiopamięć w odniesieniu do płockich mariawitów byłaby zatem także tym rodzajem pamięci, która jest obecna w doświadczeniu liturgicznym. Można by ją nazwać hagiopamięcią anamnezy. Mariawicki mszał polski posiada nieliczne odrębne formularze na uroczystości maryjne: Matki Boskiej Nieustającej Pomocy (niedziela po 24 czerwca), Nawiedzenia NMP (2 lipca), NMP Anielskiej (2 sierpnia), Wniebowzięcia NMP (15 sierpnia), NMP Różańcowej (pierwsza niedziela października), Ofiarowania NMP (21 listopada), Niepokalanego Poczęcia NMP (8 grudnia), Oczyszczenia NMP (2 lutego), Zwiastowania NMP (25 marca), Zaślubin NMP ze św. Józefem (23 stycznia), Oczyszczenia NMP (2 lutego), Siedmiu Boleści NMP (piątek po Piątej Niedzieli

Wielkiego Postu) oraz sobotnią mszę wotywną. Ponadto w okresie adwentu odprawiana jest maryjna msza roratnia, którą można celebrować także w niedziele. W części temporału mszał mariawicki posiada ponadto formularz na święto św. Marka Ewangelisty (25 kwietnia). Oprócz wspomnianych świąt sanktorał płockich mariawitów wyszczególnia uroczystości świętych. Obejmują one formularze na święta św. Józefa Oblubieńca NMP (19 marca), św. Stanisława biskupa i wszystkich patronów Polski (8 maja), św. Jana Chrzciciela i wszystkich patriarchów i proroków Starego Zakonu (24 czerwca), św. Piotra i Pawła i wszystkich apostołów i ewangelistów (29 czerwca), św. Matki Klary i wszystkich dziewic zakonnych (12 sierpnia), św. Michała Archanioła (29 września), św. Franciszka (4 października) oraz Wszystkich Świętych (1 listopada). Na kartach tej księgi liturgicznej znajdujemy także modlitwy wspólne o świętych – apostołach, męczennikach, wyznawcach biskupach, wyznawcach nie będących biskupami, dziewicach męczennicach, dziewicach nie będących męczennicami, męczennicach nie będących dziewicami oraz o świętych niewiastach, które nie były ani dziewicami, ani męczennicami. Powinny one być dodawane jako druga oracja we mszach odprawianych w dni powszednie i święta nieposiadające własnego formularza (*Mszał...* 1929, 105).

W odniesieniu do m. M. Franciszki Kozłowskiej, po jej śmierci w 1921 r., jej świętość została uznana zgodnie z praktyką niepodzielonego chrześcijaństwa – to znaczy *vox populi* (por. Charkiewicz 2015, 119-126, 139-140). Określana jest przez Kościół mariawitów jako święta, błogosławiona lub po prostu Mateczka. Ten ostatni tytuł wiąże się ze zwyczajem zakonnym, według którego przełożone klasztorów – ‘matki’ – były określane przez podległe im siostry słowem nacechowanym emocjonalnie ‘mateczka’. Jego odpowiednik znajdziemy także we francuskiej tradycji zakonów żeńskich jako *Petite Mère*. Słowo to wyraża najlepiej to, kim założycielka była dla kongregacji mariawickiej, a także wspólnoty wiernych Kościoła, tzn. przede wszystkim matką (Jaworska 2001, 5-7; Gołębiowski 2002, 108-111). W polskim kalendarzu liturgicznym Kościoła

Starokatolickiego Mariawitów wspomina się ją dwukrotnie (27 maja i 23 sierpnia), zaś we francuskim jedynie 23 sierpnia. Dodać należy, iż polski formularz przeznaczony na 27 maja, czyli Święto Poświęcenia Kościoła, nie zawiera odniesień do osoby założycielki, w przeciwieństwie do formularza przewidzianego na Święto Krwi Przenajdroższej Zbawiciela (23 sierpnia). Ponadto mszał płocki zawiera dwa formularze mszy wotywnych o św. Marii Franciszce, przeznaczonych na wtorek, znajdujące się na dodanych kartach. W praktyce francuskiej, do mszy wotywnych o Mateczce lub w święto jej przejścia do nieba (23 sierpnia) adaptuje się formularz ze mszy wspólnych o założycielach Kościoła lokalnego lub o Doktorach Kościoła (*Missel...* 2005, 815-817, 822-824).

Z powyższego zestawienia wnioskować można, iż w praktyce liturgicznej płocki mariawici wspominają tych świętych, którzy byli czczeni w Kościele rzymskokatolickim za pontyfikatu papieża Leona XIII. Niemniej w odniesieniu do pewnej grupy świętych wówczas już beatyfikowanych czy kanonizowanych mariawici wyrażają dużą powściągliwość. Owa wątpliwość dotyczy zakwestionowania zasadności kultu z racji niejednoznaczności świadectwa życia. Męczeństwo bp. Jozafata Kuncewicza, związane z jego ambiwalentną postawą wobec przeciwników Unii Brzeskiej, czy przykład Piotra z Arbués, inkwizytora zaangażowanego w zwalczanie żydów, którzy mieliby przyjmować chrzest tylko dla pozoru, są trudne do zaakceptowania dla mariawickiej wrażliwości oraz wciąż żywej mariawickiej narracji martyrologicznej (np. Miller 2018, 137-143). W tę optykę zostali wpisani papieże epoki Świętej Inkwizycji, to znaczy Grzegorz X, Innocenty V, Benedykt XI, Urban V oraz Pius V, wyjąwszy Celestyna V, który swoją abdykacją wyraził pewnego rodzaju *non possumus* wobec tej instytucji (*Brewiarz...* 1923, 10-11). Co do Piusa V, należy odnotować, iż we wczesnym piśmiennictwie mariawickim uznawany był za świętego („Niepokalana...” 1907a, 102). Ostatnim papieżem rzymskim, którego mariawici wspominają w liturgii (poza wspomnianym bł. Celestynem V), jest bł. Eugeniusz III, beatyfikowany przez Piusa IX (zob. np. *Kalendarz Liturgiczny...* 2020). W brewiarzu

kapłańskim miano nie umieścić oficjów poświęconych Janowi Nepomucenowi oraz Ekspedytowi, albo z wątpliwych racji, dla których zostali kanonizowani, albo równie wątpliwych przekazów odnośnie do istnienia postaci, o której wspomina martyrologium rzymskie (*Brewiarz...* 1923, 12-13). Z drugiej strony w kalendarzu liturgicznym płockich mariawitów znajdujemy znamienne postacie ekskomunikowane przez Kościół rzymskokatolicki. Za błogosławionych mariawici uznają męczenników: Jana Husa – wspominany 6 lipca, Hieronima Savanarolę – 23 maja, Joannę d’Arc – 31 maja, i ostatniego Wielkiego Mistrza templariuszy, bł. Jakuba de Molay – 31 lipca (zob. *Kalendarz Marjawicki* 1947; *Kalendarz Liturgiczny...* 2021). Warto zauważyć, że sam fakt nałożenia klątwy na wspomniane osoby był niewystarczającym argumentem za uznaniem ich świętości. Wszyscy czworo zostali spaleni na stosach, a wcześniej poddani torturom oraz procesowi kanonicznemu, który trudno uznać za sprawiedliwy. W tym świetle jakiegokolwiek oskarżenia o herezję tracą sens, zaś sami oskarżeni traktowani są jako niewinne ofiary fanatycznych prześladowań (np. „Śmierć...” 1914, 91-94). Niemniej jedynie Joanna d’Arc, dzięki Kalikstowi III, doczekała się rewizji procesu i rehabilitacji, a papież Leon XIII przyznał jej tytuł „czcigodnej” (zob. Kuźba 2016, 169-187)⁵.

Istnieje jeszcze jedna grupa świętych, którzy jednak nie zostali wpisani do kalendarza liturgicznego. Tytuł błogosławionych przypisują mariawici Melanii Calvate – pasterce z La Salette, Tomaszowi à Kempis, Marii z Agredy, czy Orygenesowi (Kowalski 1929, 51; W.P. 1938, 53; Kozłowska 2002d, 260). Dlatego nie zaskakuje, że parafia mariawicka w Lye nosi dedykację św. Szarbela. Choć jego kult nie uzyskał dotychczas zatwierdzenia Kapituły Generalnej Kościoła, która jest kolegialnym organem czuwającym nad czystością nauki, przykład świętobliwego życia tego mnicha maronickiego jest wymownym świadectwem dla

⁵ Beatyfikowana została przez papieża Piusa X w 1909 r., zaś kanonizowana w 1920 r. przez Benedykta XV.

wiernych tworzących tamtejszą wspólnotę parafialną. Jego imię nie jest wymieniane w kalendarzu liturgicznym, a nawet liturgia prowincji francuskiej nie zna formularza mszy o św. Szarbelu, choć w samej parafii Lye jest takowy używany. Ta pozorna niekonsekwencja wynika z praktyki niepodzielonego chrześcijaństwa, w którym uznanie świętości danej osoby, dokonywało się przez wspólnotę lokalnego Kościoła, której przewodził biskup (Bar, Misztal 2015, 276-285). Czy św. Szarbel będzie świętym całego Kościoła Starokatolickiego Mariawitów, trudno dziś określić. Niemiej wierni z Lye widzą w nim przykład miłości wobec Boga i bliźniego. Podobnie jak wierni w Polsce w tych świętych i błogosławionych, którzy także nie zostali wpisani do mariawickiego kalendarza liturgicznego (por. Rudnicki, Siepietowski 1998, 84-85).

Pomijając omówienie szczegółowe pozostałych ksiąg liturgicznych, w których wspominani są inni święci, jak chociażby święci Kacper, Melchior i Baltazar (*Rytuał...* 1926, 47), wpisujących się w anamnetyczny poziom hagiopamięci, nie można stracić z oczu pogranicza liturgii i kultury religijnej mariawitów. Nie chodzi w tym przypadku jednak o pamięć kulturową, lecz hagiopamięć w działaniu. Adaptując myśl P. Grada, można powiedzieć, że w omawianym poziomie hagiopamięci „zasadniczym elementem są reguły działań, nie zaś przedmioty czy miejsca pamięci oraz struktury narracyjne [...]. Obecność tradycji [w naszym przypadku – hagiopamięci, przyp. T.D.M.] w teraźniejszości ma charakter trwania czytelnych praktyk, nie zaś wspomnieniowej narracji” (Grad 2007, 211). Za przyjętym podejściem przemawia retoryka *damnatio memoriae*, dość powszechna u historyografów mariawickich. Dotyczy ona zarówno postaci (np. dysydentów ruchu mariawickiego), miejsc (np. nieistniejących już placówek mariawickich), a także czasu (np. w odniesieniu do okresu międzywojnia), na co zwracają uwagę badacze nie związani konfesyjnie z mariawityzmem (zob. Warchoł 1997, 128-129; Tempczyk 2011, 14-17, 246).

Prakseologiczny poziom hagiopamięci (lub bardziej ‘hagiodziałania’) reprezentowany jest np. przez uroczyste celebrowanie święta

patronalnego. Jego źródła należałoby upatrywać w rzymskokatolickich odpustach, które w narracji mariawickiej noszą nazwę świąt parafialnych. Oczywiście we współczesnym piśmiennictwie spotykamy dość niefortunne skróty pojęciowe, wyrażone terminami takimi jak 'odpust parafialny' czy 'kościół pod wezwaniem' (np. B.J. 2000, 29). Polskie miejsca kultu mariawickiego nie posiadają dedykacji (ołtarze, kaplice, kościoły), gdyż zostały wzniesione w celu kultu eucharystycznego. Przeciwnie, poszczególne parafie posiadają określony tytuł, będący bądź to odniesieniem do patronimów boskich, bądź też poszczególnych świętych. Kulminacją święta parafialnego jest celebracja Mszy św. o patronie parafii, wzięta z formularza wspólnego o świętych, bądź też zapożyczonego z liturgii trydenckiej, a będącego w użytku w tej właśnie parafii. Również główne kazanie (nauka) poświęcone jest często przykładowi świętości życia patrona parafii. Po nabożeństwie zazwyczaj organizowana jest agapa, na którą, oprócz parafian, zaproszeni są duchowni, przyjezdni z innych placówek mariawickich oraz przedstawiciele lokalnej społeczności (Jemielita 2019, 70; Szymkiewicz 2019a, 69; Szymkiewicz 2019b, 71).

Warto na moment zatrzymać się przy dedykacjach parafii płockich mariawitów. Maryja Panna pod różnymi tytułami patronuje parafiom – Nieustającej Pomocy (Warszawa, Zgierz, Starcza, Lublin), Bogurodzicy (Paryż), Wniebowziętej (Żeliszew), Różańcowej (Leszno, Sosnowiec). Ponadto dwie parafie – Mińsk Mazowiecki i Wola Cyrusowa – noszą tytuł Narodzenia Najświętszej Maryi Panny, w Peplowie – Nawiedzenia św. Elżbiety przez Najświętszą Maryję Pannę, zaś paryska kaplica pomocnicza – Świętej Maryi (niekiedy z dodatkiem – na Bagnach: Sainte-Marie-au-Marais). Wspominany powyżej św. Franciszek z Asyżu patronuje parafii w Łodzi, św. Paschalis Baylon (będący patronem kongregacji mariawitów) – parafii w Koziegłowach, św. Jan Chrzciciel – w Cegłowie, Dobrej i w Lesznie, św. Anna – w Raszewie, Strykowie i w Piasecznie, św. Maria Magdalena – w Gniazdowie, św. Stanisław – w Łanach, św. Marcin – w Strykowie, św. Dorota – w Dobrej, święci Piotr i Paweł

– w Radzyminku i w Goździe, święci Mateusz i Roch – w Nowej Sobótce, św. Szarbel – w Lye (por. Janik-Borecka 2022, 39-60). Z przytoczonego zestawienia wynika, że jedynie w przypadku ośmiu patrymoniów, dotyczących dziewięciu parafii, nie znajdujemy odrębnych formularzy ze mszału mariawickiego przeznaczonych na uroczystości parafialne. Przypadek paryski wymaga dodatkowego komentarza. Wprawdzie zarówno kościół, jak i kaplica, noszą tytuł Maryi Panny (Bogurodzicy), co stanowi wyjątek w odniesieniu do polskiej praktyki, mszał, z którego korzystają tamtejsi mariawici, zawiera formularz na święto Świętej Maryi Matki Bożej (1 stycznia). Niemniej uroczystości parafialne (zwane peregrynacjami) nie są związane z tym świętem, a innymi: św. Benedykta z Nursji (sobota przed lub po 21 marca), św. Michała Archanioła (sobota przed lub po 29 września) i św. Rity (1 listopada). W przypadku dwóch pierwszych świętych korzysta się z formularza z przypadającego dnia, zaś odnośnie do świętej wdowy z Cascii – formularza z Uroczystości Wszystkich Świętych z dodaniem oracji ze mszy wspólnych o niewiastach (*Missel...* 2005, 842-844)⁶.

Trzeci poziom hagiopamięci odnieść można także do dziedzictwa kultury religijnej mariawitów. Dość dobitnym jego przejawem jest obchodzenie imienin biskupów, kapłanów oraz siostr zakonnych. Zaniedbanie przez duchownych używania imienia chrzcielnego na rzecz zakonnego należy wiązać z objawieniami założycielki, opisującymi początek fundacji Zgromadzenia Kapłanów Mariawitów. Pierwsi kapłani – członkowie nowej rodziny zakonnej I Reguły św. Franciszka, mieli otrzymywać imiona apostołskie z dodaniem, jako pierwszego (na cześć Maryi Panny) – Maria. Wyjątek stanowił pierwszy kapłan mariawita, ks. Felicjan Strumiłło, który przyjął imię Maria Franciszek. Kolejny już kapłan, nazywany ‘Pierwszym Mariawitą’, ks. Kazimierz

⁶ Przed epidemią Covid-19 były plany wprowadzenia peregrynacji w uroczystość Matki Boskiej Nieustającej Pomocy, przypadającą we Francji w drugą niedzielę po Trójcy Świętej (Mames 2022, 261-262).

Przyjemski, otrzymał imię apostołskie – M. Jan⁷. Dodawanie imienia Maryi Panny, oprócz wskazania na naśladowanie życia Bogurodzicy, wpisywało się w wypełnienie wizji bł. Ludwika Grignon de Montfort, dotyczącej powołania apostołów czasów ostatecznych (Kozłowska 2022a, 14). Dążono do tego, aby Kolegium Apostołów Barankowych było pełne, nawet wówczas, gdy któryś z kapłanów opuszczał szeregi kongregacji. Zdarzało się tak w początkach ruchu, będącego jeszcze w łonie Kościoła rzymskokatolickiego. Wówczas imię apostołskie dawano nowemu adeptowi zgromadzenia. W ten sposób, np. imiona M. Bartłomiej przypadły najpierw ks. Wincentemu Petrykowskiemu, następnie ks. Franciszkowi Karewiczowi. Po odstąpieniu tego ostatniego, apostołskie powołanie zostało wypełnione przez przyjętego po 1906 r., Wacława Przysieckiego, późniejszego zwierzchnika Kościoła. Po śmierci kapłanów – Apostołów Barankowych, imion apostołskich raczej nie nadawano, choć zdarzały się wyjątki (zob. „Historia...” 1907, 222-224; Kozłowska 2002a, 8; Kozłowska 2002b, 63-64; Kozłowska 2002c, 53; „Mariae-Vita. Z pamiętników...” 2007, 282, 291, 293-294)⁸.

W czasie ceremonii obłóczyn, czyli przyjęcia habitu mariawickiego, zarówno przyszli kapłani, jak i siostry otrzymują nowe imiona, które w obiegu kościelnym zastępują dotychczasowe. Ich dobór uzależniony jest od przełożonych (zazwyczaj biskupa), zaś aspiranci nie mają wpływu na ten wybór⁹. Drugie imię zakonne jest otrzymywane ze względu na

⁷ Przydomek 'Pierwszy Mariawita' nadany został ks. Przyjemskiemu przez założycielkę z tej racji, iż stał się głównym propagatorem i pierwszym nieformalnym przełożonym zgromadzenia kapłańskiego.

⁸ Np. kapłan Władysław M. Mateusz Boratyński. Biskup diecezji śląsko-łódzkiej, Stanisław M. Andrzej Jałosiński, przy obłóczynach otrzymał imię M. Alfons. Przyjmując sakrę biskupią, zmienił je, odwołując się tym samym do założyciela i wieloletniego proboszcza parafii łódzkiej św. Franciszka, bp. Leona M. Andrzeja Gołębiowskiego. Z drugiej strony kapłani Konrad M. Paweł Rudnicki oraz Claude M. Paul Nicolas otrzymali przy obłóczynach imię od Nawrócenia św. Pawła. Kapłan Jarosław M. Jan Opala, otrzymał imię od św. Jana Chrzyciela i jednocześnie na pamiątkę założyciela rodzinnej parafii w Raszewie, o. M. Jana Przyjemskiego.

⁹ Początkowo w Prowincji Francuskiej wyłamywano się z tej tradycji, pozwalając

ważnego świętego dla tradycji franciszkańskiej, mariawickiej, czy też świadectwo nieżyjącego już kapłana, który wyróżniał się określonymi, godnymi naśladowania cechami charakteru. W ten sposób wyjaśniali pierwsi mariawici mistyczny charakter imienia:

wszelkie imiona ludzkie nie mają własnego znaczenia. Są to raczej nazwy zewnętrzne, z których niepodobna rozpoznać wewnętrznej wartości tych, którzy je noszą. Inaczej zupełnie w niebie. Tam każdy wybrany ma swoje imię prawdziwe, imię tak jemu własne i nie mogące przysługiwać nikomu innemu, jak sama osoba świętego. Tam imię ma wewnętrzny i nierozdzielny związek z naturą, charakterem, pięknnością, przymiotami i cnotami każdego świętego, – jak szczere i dokładne słowo z myślą, którą wyraża, – jak pogodne oblicze z duszą, której jest odbiciem. Imię świętego w niebie jest własnym jego odblaskiem, kształtem i wyobrażeniem. Kto widzi świętego, ten zna jego imię [...]. A więc imię świętego wyraża jego istotę, jak ją stworzyła łaska – oraz cały stosunek świętego do Boga i do bliźnich („Niepokalana...” 1907b, 762).

W okresie, gdy zgromadzenie siostr było liczne niekiedy nadawano zakonnicom formy żeńskie od imion męskich – np. s. M. Ruperta, czy też pochodzące od cnót – s. M. Miłość, tytułów Chrystusa – s. M. Sotera, Maryi Panny¹⁰, czy przydomków świętych – s. M. Baptysta (zob. np. *Wspomnienia...* 1954, 119; „*Mariae Vita (Życie Maryi)...*” 2007, 140). Nadawano także, zarówno kapłanom, jak i siostr, imiona pochodzenia słowiańskiego. Z tej racji w kalendarzu liturgicznym widnieją zapisane kursywą imiona Mirosław – 26 lutego, Zbigniew i Dobrosława – 17 lutego, Lubosława – 11 kwietnia, czy Sławomir – 17 maja (zob. np. *Kalendarz Liturgiczny...* 2022). Ponieważ niekiedy były nadawane różne wariacje tego samego imienia, np. w święto św. Michała Archanioła, we wspomnieniu za zmarłych płoccy mariawici modlą się o spokój dusz

aspirantom(tkom) na pozostawienie imienia chrzcielnego lub samodzielny wybór zakonnego. Obecnie aspirant przedstawia biskupowi trzy propozycje imion, z których jedno zostanie wybrane.

¹⁰ Nie nadawano jednak imienia ‘Immakulata’, odnoszącego się do Niepokalanej Poczęcia Maryi Panny.

biskupów M. Michała Kowalskiego i Jana M. Michała Sitka, ostatniej przełożonej mariawitek – m. Franciszki M. Michaeli Lipińskiej, czy s. Marianny M. Michaliny Harasim. Ten typ hagiopamięci, obecny jest także w publikacjach, związanych z pionierami ruchu mariawickiego (np. na łamach „Mariawity” w ramach cyklu „Pamiętaj o tych, co przed tobą byli... Syr 41,3”) czy dotyczących ważnych postaci dla Kościoła, zarówno kapłanów (np. Ginter 2013), sióstr zakonnych (zob. np. Grabowska 2008, 442-465) jak i świeckich.

Kategoria hagiopamięci pozwala przybliżyć nie tylko *modus*, przez który przejawia się kult świętych, ale także uchwycić subtelność narracji, jaką posługuje się mariawicka teologia. Kluczowe w niej jest społeczne doświadczenie wiary oraz kultury religijnej, splecione z doświadczeniem jednostkowym, stając się świadectwem wiary w świętość życia, rozpoznawanym w Kościele, czy pewnego rodzaju emanacji świętości. Ów pozytywny przekaz wobec otaczającego świata nie jest niczym innym jak głoszeniem Dobrej Nowiny każdemu stworzeniu (Mk 16,15), lub – innymi słowy – przywracaniem nadziei. Trafnie ujęła to s. Apolonia M. Serafina Łęcka, pisząc:

ciężko bardzo grzeszy przeciw Bogu i społeczeństwu ten, kto krzewi dokoła siebie zwątpienie i gorycz własnej duszy, kto gasi światło przed oczami drugich, pogrążając je w ciemności bez nadziei, bo zaprzecza przez to mądrości Bożego planu i mocy Ducha św., która w tajemniczy sposób kieruje losami narodów i pojedynczych dusz, wiodąc je do dalekich a miłosiernych celów. Bóg nie zaszczepił w nas uczucia trwogi, ale dał nam potęgę i miłość ducha, stworzonego na Jego podobieństwo (Łęcka 1936, 74-75).

Ów zbawczy plan, wpisany jest nierozzerwalnie w działanie Ducha św., pochodzącego od Ojca i od Syna. Mariawici modlą się, aby Duch Święty udzielił swojego natchnienia tym, którzy mają się z nimi zjednoczyć, aby „wyludniać czyścić z dusz w nim ciepiających” (*Oficjum...* 2022, 41). On też powołuje dusze do wiecznego odpoczynku, dlatego w modlitwie kończącej uroczystą Adorację Ubłagania Przenajświętszego Sakramentu

mariawici zwracają się do Trzeciej Osoby Trójcy Przenajświętszej, parafrazując tekst św. Alfonsa Marii de Liguori: Duchu Święty, „zbaw mię przez miłosierdzie Twoje, podnieś mię od ziemi do Nieba, abym Cię chwalił, błogosławił i miłował na wieki” (*Brewiarzyk...* 2005, 133).

5. Potępienie, nawrócenie, zbawienie – pogranicza mariawickiej eklezjologii i soteriologii

Chociaż w Kościele Starokatolickim Mariawitów nie istnieje trybunał do spraw kanonizacyjnych, orzeczenie o świętości wynika z wiary Kościoła partykularnego, którego członkami są wszyscy wyznający naukę Chrystusa, a zatem nie tylko ochrzczeni (*Krótki Katechizm...* 2011, 18). Mariawici w tym względzie biorą pod uwagę jedno ze stwierdzeń założycielki, że „nie ten święty, co u ludzi uchodzi, ale ten co u Boga uchodzi za świętego”. Teza ta prowokuje do przybliżenia innej kwestii, niemniej newralgicznej dla poruszanego zagadnienia, czyli antytezy świętości. Jak zostało powyżej wspomniane, mariawici płoccy, odmiennie aniżeli inni starokatolicy, uznają istnienie czyścica. Wpisuje się ono w kategorię twierdzeń nazwanych przez mariawitów pewnikami wiary, dla odróżnienia od dogmatów i prawd wiary. Należy dopowiedzieć, że te ostatnie zawarte są w *Credo* nicejsko-konstantynopolitańskim oraz apostołskim, zaś dogmaty w orzeczeniach siedmiu pierwszych soborów niepodzielonego chrześcijaństwa. Istnienie zatem czyścica jest dla płoczych mariawitów pewne, choć z drugiej strony nie oczekują podzielenia tej opinii teologicznej przez innych chrześcijan. Możemy dość łatwo zaobserwować, że z perspektywy metodologicznej należałoby mówić o pewnej hierarchii tez teologicznych (jak i dokumentów wyjaśniających nauczanie). Hierarchia ta zakreśla granice ortodoksji, jej pogranicza oraz wskazuje na heterodoksję. Pryncypialną zasadą ortodoksji chrześcijańskiej, w rozumieniu mariawickim, byłoby uznawanie orzeczeń dogmatycznych soborów ekumenicznych niepodzielonego Kościoła. Wiara w pewniki teologiczne oraz podzielenie innych opinii teologicznych, uznawane mogłoby być za drugorzędną kwestię. Dotyczyłoby to

także wiary w prawdziwość samych objawień założycielki, będących dla mariawitów pewnikiem, stanowiącym część wyznawanej doktryny.

Choć powyższe zagadnienie *explicite* dotyka problematyki jedności Kościoła, w gruncie rzeczy przybliża do pytania, czy poza Kościołem można osiągnąć zbawienie, stać się świętym? Sami mariawici powołują się w tej kwestii nader często na niewielki passus z pism św. M.F. Kozłowskiej (2002b, 68): „jak nadzieja na przyjście Messyasa-Króla zawiodła Żydów, wiara w dogmaty rozdzieliła narody, tak miłość zjednoczy wszystkich”. Warto przytoczyć tekst dość obszernie komentujący powyższy cytat. Założycielka uważała, jak odnotował to abp M. Michał Kowalski, iż

głównym fundamentem zjednoczenia Kościołów, mówiła Mateczka, powinna być wiara i cześć dla Przenajświętszego Sakramentu Ołtarza. Spowiedź uszna niech będzie tam, gdzie jest obecnie; co do nas Maryawitów, to my uważamy, że dla naszego Kościoła ten środek jest niezbędny; co do innych Kościołów, to należy trzymać się zwyczaju i ludowi nic nie narzucać, ani też tego środka odejmować nie można. Pan Jezus później Sam zaprowadzi to, co będzie chciał i uważał za potrzebne, byleby tylko cześć Przen. Sakramentu była przyjęta. Kapłaństwo w Anglikańskim Kościele, uważane przez wielu za wątpliwe, powinno być dla spokoju i pewności przez Biskupów Wschodniego i Staro-Katolickiego Kościoła pod warunkiem Anglikańskim Biskupom udzielone, choćby przez krótką formułę konsekracyjną. Co do celibatu, to niech wszystkie Kościoły zachowają swój zwyczaj, niech wolno będzie każdemu według dotychczasowego zwyczaju żyć, wszakże wszystkie Kościoły powinny uważać za ideał celibat i nie potępiać go. My, Maryawici, na zawsze ślubem się zobowiązujemy do zachowania go; bo Kościół Maryawicki powinien nieść sztandar ideału kapłaństwa przed innymi Kościołami. Każdy Kościół niech też zachowuje swoje zwyczaje, modły i nabożeństwa i niech drugiemu swoich praktyk religijnych nie narzuca. We wszystkim niech będzie miłość, w rzeczach niekoniecznych do zbawienia — wolność, a w koniecznych jedność (Kowalski 1922, 287).

Bez trudu można dostrzec, iż mariawici nie optują za niezbywalnością jedności na poziomie doktrynalnym, choć dostrzegają konieczność

zachowania jej w pewnym zakresie. Warunkiem *sine qua non* jedności mistycznego Ciała Chrystusa czynią miłość, wskazując jednocześnie na kwestie konieczne, jak się można domyślać – dogmaty ogłoszone przez ojców soborowych Kościoła powszechnego. Można zatem postawić antytezę, iż ci, którzy żyją w nienawiści i odrzucają miłość, nie dostąpią zbawienia. Takie rozumienie jest komplementarne z zapisem objawień założycielki, w których czytamy, iż „grzech otworzył piekło, grzech spustoszył ziemię, grzech zabił Boga Człowieka... [...]. Piekło jest to miejsce odrzucenia od Boga. Ogień — to niepoohamowana żądza duszy widzenia Boga i posiadania Go, która ją cała pożera, a nigdy nie spali. Rozpacz — to straszne słowo: na wieki” (Kozłowska 2002c, 41-42). Warto zwrócić uwagę na subtelność tej frazy. Odrzucić Boga może jedynie ten, kto o Nim usłyszał lub Go poznał, czy to na drodze poznania naturalnego, czy też nadnaturalnego, o czym była mowa powyżej („Bóg w Trójcy...” 1907, 68-69). Spostrzeżenie to prowadzi do konstatacji, iż to nie brak wiary w dogmaty skutkuje potępieniem, lecz odrzucenie Boga i miłości, która w Nim ma swoje źródło. Wiara w Boga i miłość wobec Niego oraz do bliźnich nie musi być nazwana, wypowiedziana czy głoszona w formie uroczystej aklamacji, odnośnie do przynależności konfesyjnej, lecz wyraża się w prostocie (por. I.W. 2000, 20-21). Kapłan M. Paweł Rudnicki napisał wprost: „choć wszyscy żyjemy w rzeczywistości podobnej do siebie, nie wszyscy potrafimy jednakowo jasno słyszeć słowo Boże. Uczmy się słyszeć je wszędzie. A to znaczy: idźmy z miłością do Boga, świata i do ludzi” (Rudnicki 2008, 12). W tym miejscu można za Autorem dopowiedzieć: z miłością do świata takiego, jakim jest. Bóg przecież go ogarnia, choć niekiedy ów świat stara się w brutalny sposób odłączyć od swojego Stwórcy. Święty Paweł w mowie na Areopagu dobitnie wskazuje, że nie jest możliwe istnienie poza-Bogiem (Dz 17,28). Boża obecność objawia się z całą swą delikatnością i intymnością w „lekkim powiewie” (por. 1 Krl 19,12–13) i w osobistej relacji, o której prorokował Ozeasz, co też mariawicki przekład oddaje w następującym brzmieniu: „i rzekę Nie-ludowi memu:

Lud mój jesteś ty, a on rzecze: Bóg mój jesteś ty” (Oz 2,24). Podobnie doświadczenie Bożej obecności przez proroka Eliasza, w subtelności spokoju i jakże indywidualnej bliskości, doprowadzają do fragmentu z Trenów Jeremiaszowych: „nie wyczerpała się litość Pana, miłość nie zagasła. Odnawia się ona co rano: ogromna Twa wierność. Działem mym Pan – mówi moja dusza, dlatego czekam na niego” (Lm 3,22-24).

Powyższe stwierdzenia wiodą do wniosku kwestionującego wieczność kar piekielnych oraz do uznania w jakimś sensie apokatastazy. Biskup Waław M. Bartłomiej Przysiecki wskazywał, iż dopuszczenie przez Boga cierpienia na człowieka ma przede wszystkim charakter naprawczy (inaczej zwany ‘Bożym dopustem’). Grzesząc, człowiek ponosi konsekwencji swoich czynów, czy to w postaci cierpienia fizycznego, czy moralnego. Istnienie piekła zatem może mieć jedynie wówczas sens, gdyby cierpienie, jakie spotyka duszę potępioną, służyło jej poprawie. Jeśli by tak nie było, cierpienie stałoby się narzędziem boskiej zemsty, co przeczyłoby zarówno boskiej sprawiedliwości jak i niegłębionemu miłosierdziu Bożemu. Takie pojmowanie wiecznego cierpienia prowadziłby do uznania zła (bądź też Szatana) jako pierwiastka równie wiecznego, co boski (znane z dualistycznej idei ‘dobrego i złego boga’). Również pojęcie wieczności piekła należałoby zakwestionować w tym znaczeniu, iż ‘wieczność’ przynależy do porządku czasu chronologicznego. Oznacza to, iż po śmierci czas, jaki doświadczamy posiadając ciało, nie istnieje, zaś owa wieczność przybliży jedynie wyobrażenie beznadziejności wyzwolenia z męczarni piekielnych. Ponieważ pojęcie to nie zostało zdefiniowane przez sobory powszechne, w płockim nurcie w mariawityzmie istnieją opinie teologiczne, wskazujące, iż czym innym jest ‘wieczność’ w niebie, a czym innym ‘wieczność’ w piekle. Według teologów mariawickich, a także samej założycielki, chociaż Chrystus „przez mękę i śmierć Swoją zwyciężył grzech i szatana, lecz pozostawił mu moc kuszenia; przez Ofiarę zaś Eucharystyczną, w której do końca doprowadzi Dzieło Odkupienia, dokona ostatecznego zwycięstwa nad szatanem – odejmując mu tę moc” („Dzieło Miłosierdzia” 1975, 6). Z tej

racji, jak pisze bp Roman M. Jakub Próchniewski, „potępiony po pewnym czasie pokuty i cierpienia będzie zbawiony” (Próchniewski 1935, 67). Wtórzuje mu wcześniej wspomniany hierarcha mariawicki, bp M.B. Przysiecki, dowiadając:

wychodząc z założenia, że człowiek przez mały ułamek wieczności raz tylko żyje tutaj na ziemi, ażeby zasłużyć sobie albo na niebo, albo na piekło, wypada piekło uważać za wieczne. Ale wystarczy tylko, z pośród niezliczonych możliwości, jakimi Bóg mocen jest dusze przeprowadzić poprzez otchłanie piekieł do najwyższej świętości, przyjąć chociażby ewolucję ducha idącego przez szereg narodzin i zgonów, a najzupełniej przekreślone zostanie pojęcie wiecznego piekła, i olśnionym oczom człowieka w całym blasku przedstawi się najdoskonalsza Sprawiedliwość, niezgłębiona mądrość i nieskończone Miłosierdzie Boże (Przysiecki 1937, 5).

Przyglądając się tezm soteriologicznym płockich mariawitów, należy także wspomnieć o ich inspiracjach wypływających z pism polskich mesjanistów. Przytaczając obszernie wypisy z tekstów filozoficzno-teologicznymi Juliusza Słowackiego, wskazywali na możliwość istnienia reinkarnacji. Wprawdzie zagadnienie to w piśmiennictwie mariawickim współcześnie jest niemal zupełnie przebrzmiałe, w latach 1935-1939 r. było szeroko omawiane dzięki publikacjom, które przypisać można bp M.B. Przysieckiemu (piszącemu pod pseudonimem W.P. – Wacław Przysiecki). Perspektywa prezentowana przez niego ukazywała fundamentalny cel powtórnych wcieleń, to znaczy dążenie ducha ludzkiego do doskonałości na drodze jego ewolucji (Mt 5,48). Materią rozwoju duchowego miałyby być potrzebna wiedza i umiejętności, które można zdobyć podczas życia ziemskiego (W.P. 1936b, 106). Koncepcja ta w interpretacji J. Słowackiego mariawitom nie wydawała się sprzeczna z doktryną chrześcijańską. W tonie polemizującym pisano:

ze słów tych Słowackiego wynika, że idea reinkarnacji jest przepojona nawskroś duchem Chrystusowym, duchem najgłębszej pokory i miłości bliźniego. Nieświadomi jednak rzeczy uparcie twierdzą, że jest ona antychrystusowa, że odrzuca nawet Dzieło Odkupienia. Słowacki

temu zaprzecza. Chrystus dla niego jest «Słońcem w tej świętej logice wiary widzącej», jest Alfą i Omegą wszelkiego stworzenia, Odkupicielem świata [...]. Teoria reinkarnacji nie przeszkadza mu też wierzyć w Dzieło Odkupienia. Ale Słowacki uznaje coś więcej jeszcze. Ustami Tłomacza słowa w «Wykładzie Nauki» mówi, że «uznaje potrzebę czynu... i potrzebę widzialnego znaku — to jest Hostji Pańskiej... i olejów świętych i wody chrzestnej... a to nie jako pamiątek tylko, ale prawdziwych przemienionych duchem Chrystusa istności... przez które moc Pańska płynie i udziela się ludziom, sprawę Bożą czyniącym» (W.P. 1936c, 177).

Wydaje się, że przytoczony fragment, jak i inne ukazujące punkty styeczne teologii mariawitów z myślą teologiczno-filozoficzną mesjanistów, był ówczesną próbą odpowiedzi na pytania, dotyczące tożsamości płockiego nurtu w mariawityzmie (zob. Dwojnych, Łętocha 2021, 39-109). Wprawdzie ukazał się na łamach organu prasowego Kościoła, niemniej prowadzona narracja tego i podobnych mu tekstów, subtelnie unikająca stwierdzeń orzekających a bardziej referująca poglądy – w tym przypadku J. Słowackiego – opatrzone oszczędnym komentarzem, wskazywać może na prawdopodobną dyskusję wśród teologów mariawickich. Kontynuatorem jej był kapł. M.P. Rudnicki, który zauważył, że nie jest ona sprzeczna z dogmatami Soboru II Konstantynopolitańskiego. Sobór ten orzekł, że człowiek został stworzony przez Boga jako istota posiadająca ciało i duszę. Ojcowie soborowi potępili pogląd sugerujący, że posiadanie przez człowieka ciała miałyby być pewnego rodzaju karą za grzechy popełnione w niebie, czyli jakoby w czasie ich preegzystencji cielesnej. Kapłan M.P. Runicki zwraca uwagę, iż orzeczenie soborowe nie jest „zwrócone przeciwko teorii preegzystencji. Zarówno negatywna ocena dziwnej koncepcji «ochłodnięcia dusz w niebie», jak i pozytywne stwierdzenie, że Bóg stworzył człowieka jako istotę zarazem cielesną i posiadającą duszę i ducha, nie wykluczają bynajmniej wszystkich poglądów preegzystencjalnych” (Rudnicki 2000a, 14). Jedną z nich jest właśnie koncepcja reinkarnacji, mająca swoje oparcie w tekstach z Pisma Świętego.

Kapłan M.P. Rudnicki wskazuje w tym względzie na dwa interesujące kazusy biblijne. Pierwszy, nowotestamentalny, dotyczący grzechów własnych, popełnionych jeszcze przed narodzeniem (J 9,2) oraz drugi, wzięty ze Starego Testamentu, mówiący o powrotnym narodzeniu na Ziemi (Syr 41,11-12, por. Mt 11,14-15). Wskazując także zwolenników tej koncepcji, w tym wśród pisarzy starochrześcijańskich jak bł. Orygenes, św. Justyn Męczennik, św. Hieronim, św. Klemens Aleksandryjski, teolog ten konstatuje, iż uznawali oni

naukę o reinkarnacji, o tym, że dusze ludzkie po odbyciu trwającej przez wieki nagrody w niebie (lub kary [w piekle – przyp. T.D.M.]) rodzą się znów na Ziemi, a ich los zależy od poprzednich uczynków i pragnień. W ciała dzieci rodziców grzesznych wcielają się więc zstępujące na Ziemię dusze ludzi obciążonych grzechami. Ich często zły los wynika z własnego, dawnego życia (Rudnicki 2000b, 12-13).

Interpretacja ta idzie w sukurs trzem aspektom soteriologii mariawitów. Pierwszym jest pogodzenie interpretacyjne pozornie sprzecznych fragmentów Starego Testamentu, traktujących o karze dzieci za grzechy ich rodziców (Wj 20,5-6; Pwt 24,16, Ez 18,1-17,20). Pomaga także zrozumieć sens podwójnego sądu po śmierci, najpierw szczegółowego oraz na końcu czasów – ostatecznego. Wreszcie koncepcja ta wpisuje się w ewolucyjny model rozwoju duchowego, nie tylko w wymiarze jednostkowym, ale przede wszystkim dziejowym i społecznym (Rudnicki 1994, 105-111).

Innego rodzaju problem interpretacyjny przynosi *Credo* atanazjańskie, przeznaczone przez mariawicki brewiarz kapłański na godzinę kanoniczną szóstą. Przytoczę wstęp oraz frazę kończącą *Quicumque* w przekładzie mariawickim: „Ktokolwiek chce być zbawiony, – przede wszystkim niech się trzyma katolickiej wiary. Której jeśli kto nie zachowa całej i nienaruszonej, – niewątpliwie zginie na wieki [...]. Ta jest wiara katolicka, – której jeśli kto wiernie i wytrwale trzymać się nie będzie, zbawiony być nie może” (*Brewiarz...* 1923, 348, 353). Cytowanego fragmentu nie można rozważać w oderwaniu od liturgii chrzcielnej,

która wyjaśnia istotę wiary. Jest ona łaską, dającą życie wieczne, jednakże aby je otrzymać, należy zachować przykazanie miłości Boga i bliźniego (*Rytuał...* 1926, 3). Oznacza to także, że pewna i oczywista droga do zbawienia zawarta jest w nauce katolickiej, którą zawierają orzeczenia soborowe niepodzielonego chrześcijaństwa, czyli Kościoła katolickiego (albo inaczej: powszechnego). Nie jest możliwe także rozdzielenie wzrastania w tej nauce od rozwijania cnoty miłości. Ów duchowy i zarazem intelektualny rozwój realizuje się poprzez dialogiczny związek, który ilustracją mogą być dwie sentencje św. Anzelma z Canterbury: *credo ut intellegam* [‘wierzę, abym zrozumiał’] oraz *fides quaerens intellectum* [‘wiara poszukująca zrozumienia’]. A zatem, kwestię wiary lub jej odrzucenia trudno rozważać w oderwaniu od cnoty miłości. Oczywiście można mówić o dynamice wiary, czy takich zjawiskach życia duchowego jak wątpliwość, granicząca nawet z jej utratą, ale także dylematy, dotyczące wytrwałości w wierze, której się nie rozumie, albo co gorsza – która jest nauczana w sposób oddalający od źródła miłości, Chrystusa. Dlatego podczas miesięcznej uroczystej Adoracji Ublągania Przenajświętszego Sakramentu recytowany jest „Akt poświęcenia całego rodzaju ludzkiego Najświętszemu Sercu Jezusowemu”, inspirowany tekstem Leona XIII:

O Jezu Najśodszy, Odkupicielu rodzaju ludzkiego [...] Króluj tym, których albo błędne mniemania uwiodły, albo niezgoda od Boga odłączyła; przywiedź ich do przystani prawdy i jedności wiary, aby rychło nastąpiła jedna owczarnia i jeden Pasterz, Którym Ty jesteś Panie, Utajony w Przenajświętszym Sakramencie. Króluj wreszcie tym wszystkim, którzy w przesądach pogańskich żyją, i racz ich przywieść do światła i Królestwa Bożego (*Brewiarzyk...* 2005, 106-107)

Dość ważnym komentarzem dla powyższych słów jest fragment uzupełnień do traktatu „Życie Duchowne” wskazujący, iż ludzie, którzy miłości Bożej

nie pojmują, powstają przeciwko Bogu, a nawet Mu bluźnią nazywając Go tyranem, że za „zjedzenie owocu” tak ciężko ukarał człowieka i całe jego potomstwo. A nie chcą uznać tego, że człowiek sam, z własnej woli,

wzgardził Wolą i Mądrością Bożą, – że sam odrzucił szczęście i sprowadził nieszczęście na potomstwo swoje. Przeznaczenie istot rozumnych do zjednoczenia z Bogiem w miłości i ustawicznego obcowania z Nim, sprawiedliwie domagało się – z ich strony – wolnego wyboru. I Aniołowie i ludzie musieli wybierać między Wolą Boga a własnym upodobaniem, między Bogiem a stworzeniem. Od ich wolnej woli zależało żyć wiecznie z Bogiem lub odrzucić Boga; a tem samym zgotować sobie szczęście lub utracić je i skazać się na cierpienie [...]. Piekło zapalił grzech aniołów, którzy sami odrzucili Boga. Bóg z natury swej nie może czynić nic złego. Jednak sprawiedliwie dopuszcza na istoty rozumne to, co one same – z wolnej woli swojej – wybierają dla siebie (Próchniewski, Kozłowska 2002, 413-414)

Ten dość obszerny cytat wskazuje na jeszcze jeden, jakże ważny, aspekt omawianego zagadnienia, a mianowicie na wolną wolę człowieka i jej dialogiczny związek z wolą Bożą. Wola, obok rozumu (intelektu) i serca (siedliska emocji i uczuć), jest istotną władzą duszy ludzkiej, ukierunkowującą i korygującą aktywność człowieka (*Brewiarzyk...* 2005, 25)¹¹. Kwestia potępienia nie sprowadza się zatem do urzędowego orzeczenia władz kościelnych, lecz decyzji człowieka, podejmowanej w jak najbardziej intymnej i osobowej relacji z Bogiem: pragnienia poznania Go i miłowania (*Krótki Katechizm* 1936, 14). W tym sensie już samo pragnienie miłości Boga staje się drogą ku bliźnim, zaś miłość do bliźniego – drogą ku Bogu (por. 1 J 4,20). Nawet współczesne zjawiska, takie jak cyfro-globalizacja, racjonalność, nowy porządek naukowy, prakseologia technologiczno-naukowa, które z trudem dopuszczają do głosu element doświadczenia nadnaturalnego, nie są w stanie zakwestionować

¹¹ Zdaniem św. M.F. Kozłowskiej, człowiek przed upadkiem w raju posługiwał się jeszcze jedną władzą ducha, a mianowicie umysłem. Niekiedy pojęcia umysł i rozum używane są wymiennie. Założycielka czyni rozróżnienie pomiędzy nimi, wskazując, iż dzięki władzy umysłu istniała możliwość wpatrywania się w wolę Boga, co było źródłem szczęścia w raju. Po grzechu pierworodnym Bóg zawiesił ludziom używanie tej władzy. On też może ją przywrócić, czego przejawem np. są objawienia umysłowe (Próchniewski 2009, 206).

'wolności' człowieka. W sensie subiektywnym świętość człowieka zależy będzie zawsze od jego opowiedzenia się za Bogiem, nawet wbrew konstruktom filozoficznym, zwiastującym koniec 'historii zbawienia' (Champion 1991, 189-190). Obiektywnie, Bóg zstępuje nawet (i wciąż) do piekieł, aby stamtąd wyprowadzać potępięńców ku ocaleniu – świętości: „jeśli wstąpię do nieba, Ty jesteś tam. Jeśli zstąpię do piekieł i tam jesteś” (Ps 138,8).

Rekapitułując, należy podkreślić, iż mariawici płoccy wskazują, że poznanie Boga, miłość wobec Stwórcy i bliźnich, a tym samym dążenie do doskonałości w życiu zewnętrznym i wewnętrznym jest marijną drogą do świętości. Swoje źródło czerpie w Eucharystii, od niej wychodzi i do niej (czyli Chrystusa) prowadzi. Jest to droga dostępna dla każdego, ponieważ objawia się w życiu codziennym i przez codzienność. W tego rodzaju docenieniu liturgii mariawici nie są oryginalni, bowiem już było ono wyraźnie wyczuwalne w okresie debat francuskich teologów katolickich wokół rechrystianizacji ich kraju (Doncœur 1944, 47-52). Co prawda należy dostrzec inny punkt ciężkości: ówczesna wizja rzymskokatolicka zakładała *de facto* rekatolizację, tymczasem mariawici optują za bardziej wizją uniwersalistyczną, osadzoną w realiach świata, który jest dany człowiekowi *hic et nunc*. Biskup M.J. Próchniewski trafnie to ujął:

Chrześcijaństwo nie jest «zdradą ziemi» – lecz nowym dla niej „połączeniem miłości”. Z nauki Chrystusa wynika ta prawda, że nie tylko można równocześnie kochać niebo i ziemię, lecz należy je kochać jedną miłością. Chrystus polecił modlić się: „Bądź wola Twoja jako w niebie tak i na ziemi”. Jeśli więc chrześcijanin nie kocha czy to nieba, czy to ziemi do końca, – do ostatnich granic, – pozostaje w błędzie sądząc, że jedna miłość wyklucza drugą. Ziemię należy kochać po Bożemu, do ostatnich granic, aż do pogranicza z niebem. Podobnie niebo należy kochać do granic ziemi. Wtedy zrozumiemy, że to bynajmniej nie są dwie miłości, ale jedna – jedyna, która ziemię jednoczy z niebem i ziemią (Próchniewski 1948, 3).

6. Refleksje końcowe

W optyce mariawickiej 'konkurencyjne' modele świętości przestają być przeciwstawne sobie, ukazują bowiem Chrystusa, który jest 'bezkonkurencyjny'. Tym samym unika się postrzegania 'świętości' kategoriami 'religijnego rynku', lecz jako dar dany Kościołom partykularnym, pochodzący od Boga i ku Niemu prowadzący. Wydaje się, że to spostrzeżenie jest ważne szczególnie dziś, gdy w świecie postmodernistycznym (czy nawet posthumanistycznym), doświadczenie *sacrum* (w tym także 'świętość') zajmuje poczesne miejsce w katalogu potrzeb i zainteresowań, który jest do dyspozycji człowieka XXI stulecia (Ptaszek 2009, 252-253). Innymi słowy, tak jak przed wiekami Bóg przemawiał na różne sposoby przez proroków, tak obecnie różnymi sposobami przemawia przez Syna do stworzenia (por. Hbr 1,1-2a). Mariawici płoccy nie podważają także świętości osób, które są czczone jako błogosławieni lub święci w innych Kościoła partykularnych – rzymskokatolickim, prawosławnym, czy chociażby anglikańskim. Czym innym jest wątpliwość, dotycząca zasadności kultu, wskazywania adekwatności przykładu, czy nawet kwestionowanie jakości świadectwa, a czym innym natomiast orzeczenie o potępieniu danej osoby (od czego mariawici wyraźnie się dystansują). Retoryka ta wpisuje się w ukazywanie Chrystusa, który jest niepodzielony, zawsze Jeden; który jest wciąż obecny pośród społeczności ochrzczonych i tych jeszcze nie, co też daje nadzieję na dotarcie z Dobrą Nowiną do tych, którzy jej nie znają i do tych, którzy ją porzucili (Mk 16,16).

Mistyka mariawicka – czyli naśladowania życia Maryi Panny – będąca dostępną dla rozumu, dzieje się w codzienności, w doświadczeniu Boga i Jego świętości w liturgii, podczas modlitwy, ale także w czasie pracy zawodowej, podczas wykonywania prac domowych, innymi słowy – podczas dialogicznego spotkania wolnej woli człowieka z wolą Stwórcy (por. Otto 1999, 32). Choć nie wyklucza i nie deprecjonuje masowości (czego ilustracją jest proponowany przeze mnie model hagiopamięci), artykułuje przede wszystkim konieczność intymnej relacji z Bogiem. Świętość, rozumiana jako codzienność chrześcijańska, jest zatem czymś

zwyczajnym i naturalnym: drogą prowadzącą ku Chrystusowi; przez Niego, z Nim i w Nim ku Ojcu w jedności Ducha Świętego (por. *Mszał...* 1929, 53). Tak jak założenia ruchu ekumenicznego – wspólne zmierzanie ku Bogu. Kościoły rozpoznając świętość swoich wiernych (tych kanonizowanych i nie), nie ukazują ich osobistych słabości do naśladowania, lecz cnoty. To właśnie dobre życie, codzienne (zewnętrzne i wewnętrzne) pomimo i wbrew słabości, jest tą wartością pozytywną, która jest i powinna być ekumenicznie inspirującą (Romenko 2000, 1-5).

Mariawicka refleksja teologiczna nad problematyką 'świętości', integralnie związana z myślą eklezjologiczną i soteriologiczną tego nurtu w starokatolicyzmie, daje odczuć zarówno badawczy niedosyt (choćby związany z ideą 'pustego piekła', czy reinkarnacji) oraz wyczuwalną bliskość z refleksją np. ks. Karla Rahnera, wpisującą się w inkluzywistyczny paradygmat współczesnej teologii pluralizmu religijnego, czy też Jonha Hicka (Chrzanowski 2005, 50-56, 102n.), zaś na polskim gruncie ks. Wacława Hryniewicza. W tym miejscu chciałbym jedynie zasygnalizować jeszcze inne miejsca styczne dla dialogu, który mógłby się rysować wokół eklezjologii eucharystycznej, lecz także pojęcia 'Kościoła Oblubienicy' oraz 'Kościoła hipostazy'. Intersujące w tej kwestii mogłyby się okazać spostrzeżenia wspomnianych wcześniej kardynałów H. de Lubaca, Y. Congara ale także takich teologów jak o. Anschaire Voniera, czy ich prekursorów, jak np. Johanna A. Möhlera, na których to moją uwagę zwróciły prace samego o. A. Voniera (Vonier 1947) oraz ks. Jeana-Josepha Gaume'a (Gaume 2013, 324) i ks. Laurenta de Villeroché (Villeroché 2021, 536-540). Rozwinięcia zapewne wymagałby aspekt pneumatologiczny, w niniejszym artykule jedynie wspomniany, niemniej ukazujący teologicznie interesującą przestrzeń. Tym samym prezentowany tekst stanowi przyczynek do dalszych eksploracji teologicznych Kościoła Starokatolickiego Mariawitów (i w tym Kościele), zarówno w wymiarze eklezjologicznym, jak i soteriologicznym.

Bibliografia

- Anciberro, Jérôme. 2020. *Presque saints! Canonisations ratées et autres causes délicates*. Paris: Tallandier.
- B.J. 2000. „Raszewo.” *Mariawita* 42 (4-9): 29.
- Bar, Joachim Roman, i Henryk Misztal. 1985. *Postępowanie kanonizacyjne*. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- „Bóg w Trójcy Świętej Jedyny.” 1907. *Maryawita. Czciiciel Przenajświętszego Sakramentu* 1 (5): 65-69.
- „Bóg w Trójcy Świętej Jedyny.” 1910. *Maryawita. Czciiciel Przenajświętszego Sakramentu* 4 (42): 657-659.
- Brewiarz Eucharystyczny czyli Święte Officjum ku czci Przenajśw. Sakramentu na wszystkie dni roku rozłożone*. 1923. Płock: Przy Świętyni Miłosierdzia i Miłości.
- Brewiarzyk Mariawicki*. 2005. Płock: Wydawnictwo Kościoła Starokatolickiego Mariawitów.
- Bruncz, Dariusz. 2019. „Anglikański prezent dla katolików i nie tylko – św. John Henry Newman.” *Ekumenizm.pl*. Dostęp: 2021.07.29. <https://www.ekumenizm.pl/ekumenizm/na-swiecie/anglikan-ski-prezent-dla-katolikow-i-nie-tylko-sw-john-henry-newman/>
- Champion, François. 1991. „Recompositions du religieux.” W *Sortie de siècle. La France en mutation* (Collection « Essentiel »). Red. Jean-Pierre Durant, François-Xavier Merrien, 167-191. Paris: Éditions VIGOT.
- Charkiewicz, Jarosław. 2015. *Kult świętych w Kościele prawosławnym. Teologia, historia, formy, typologia*. Warszawa: Warszawska Metropolia Prawosławna.
- Chrzanowski, Grzegorz. 2005. *Zbawienie poza Kościołem. Filozofia pluralizmu religijnego Johna Hicka*. Poznań: W drodze.
- Comte-Sponville, André. 2011. *Duchowość ateistyczna. Wprowadzenie do duchowości bez Boga*. Tłum. Elżbieta Aduszkiewicz. Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca.

- Czackowska, Ewa Katarzyna. 2019. *Mistyczki. Historie kobiet wybranych*. Kraków: Znak.
- Donœur, Paul. 1944. *Conditions d'une renaissance liturgique populaire* (La Clarté-Dieu XIV). Lyon: Les Éditions de l'Abeille.
- Dwojnych, Andrzej i Rafał Łętocha 2021. *W stronę Królestwa Bożego na Ziemi. Myśl społeczno-polityczna mariawitów polskich* (Jagiellońskie Monografie Religioznawcze). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- „Dzieło Miłosierdzia.” 1907. *Maryawita. Czciiciel Przenajświętszego Sakramentu* 1 (18): 284-288.
- „Dzieło Miłosierdzia.” 1975. *Mariawita* 17 (7-8): 4-7.
- Gaume, Jean-Joseph. 2013. *Catéchisme de Persévérance ou exposé historique, dogmatique, moral et liturgique de la Religion depuis l'origine du monde jusqu'à nos jours*. Tom 7. Cadillac: Éditions Saint-Remi.
- Ginter, Władysław Stanisław. 2013. *On będzie Jan. Powieść biograficzna*. Rzgów: wydane staraniem własnym autora.
- Gołębiowski, Sławomir. 2002. *Św. Maria Franciszka Feliksa Kozłowska 1962-1921*. Płock: Wydawnictwo Kościoła Starokatolickiego Mariawitów.
- Grabowska, Urszula. 2008. „Mariawici i Żydzi – rzecz o pomocy” *Zagłada Żydów. Studia i materiały. Pismo badań nad zagładą Żydów IFiS PAN* (4): 442-465.
- Grad, Paweł. 2017. *O pojęciu tradycji. Studium krytyczne kultury pamięci*. Warszawa: Fundacja Augusta Hrabiego Cieszkowskiego.
- „Historia Maryawitów.” 1907. *Maryawita* 1 (14): 221-224.
- I.W. 2000. „Świętość czy zwykłość?” *Mariawita* 42 (4-9): 20-21.
- J. 1937. „Istota religii.” *Głos Prawdy. Tygodnik Staro-Katolickiego Kościoła Mariawitów* 3 (48): 377-379.
- Janik-Borecka, Katarzyna. 2022. „Wezwania mariawickich świętyń w Polsce na tle dotychczasowych badań onomastycznych.” *Roczniki Teologiczne* 69 (4): 39-60.

- Jaworska, Pelagia. 2001. „Święta, błogosławiona...” *Mariawita* 43 (4-6): 5-7.
- Jemielita, Artur. 2019. „Mińsk Maz. Uroczystość parafialna.” *Mariawita* 61 (4-9): 70.
- Kalendarz Liturgiczny Kościoła Starokatolickiego Mariawitów* [ścien-ny]. 2020. Płock: Wydawnictwo Kościoła Starokatolickiego Mariawitów.
- Kalendarz Liturgiczny Kościoła Starokatolickiego Mariawitów* [ścienny]. 2021. Płock: Wydawnictwo Kościoła Starokatolickiego Maria-witów.
- Kalendarz Liturgiczny Kościoła Starokatolickiego Mariawitów* [ścienny]. 2022. Płock: Wydawnictwo Kościoła Starokatolickiego Maria-witów.
- Kalendarz Marjawicki* [ścienny]. 1947. Płock: Wydawnictwo Kościoła Starokatolickiego Mariawitów.
- Karssen, Gien. 1986. *A imię jej kobieta*. Tłum. Małgorzata Ekert-Platajs. Warszawa: Zwiastun.
- Kijas, Zdzisław Józef, red. 1998. *Święci a pojednanie Kościołów. Święci łączą czy dzielą?* (Biblioteka Ekumenii i Dialogu 4). Kraków: Wydawnictwo OO. Franciszkanów „Bratni Zew”/Wydawnictwo Papieskiej Akademii Teologicznej.
- „Kościół Starokatolicki Mariawitów. Doktryna – prawo – sakramenty – moralność (1998 r.)” 2000. W Marcin Karas, *Wyznania wiary i główne zasady doktrynalne. Katolicyzm, 186-194*. Kraków: Wy-dawnictwo MEDIA-PRESS.
- Kowalski, Jan Maria Michał. 1922. „Krótki życiorys i pierwotny tekst Objawień Mateczki.” W *Dzieło Wielkiego Miłosierdzia*, 81-316. Płock: Przy Świątyni Miłosierdzia i Miłości.
- Kowalski, Jan Maria Michał. 1929. *O rzeczywistej obecności Pana Jezusa w Komunii Świętej*. Płock: Drukarnia Jana Rzyško.
- Kowalski, Jan Maria Michał, i Feliksa Maria Franciszka Kozłowska. 2002. „O Łasce Bożej.” W Maria Franciszka Kozłowska, *Dzieło*

- Wielkiego Miłosierdzia*, 429-432. Płock: Wydawnictwo Kościoła Starokatolickiego Mariawitów.
- Kozłowska, Feliksa Maria Franciszka. 2002a. „Początek Zawiązku Zgromadzenia Kapłanów.” W Feliksa Maria Franciszka Kozłowska, *Dzieło Wielkiego Miłosierdzia*, 5-33. Płock: Wydawnictwo Kościoła Starokatolickiego Mariawitów.
- Kozłowska, Feliksa Maria Franciszka. 2002b. „Uzupełnienia Objawień Mateczki z «Maryawity», z artykułu p.t. «Dzieło Miłosierdzia».” W Feliksa Maria Franciszka Kozłowska, *Dzieło Wielkiego Miłosierdzia*, 54-68. Płock: Wydawnictwo Kościoła Starokatolickiego Mariawitów.
- Kozłowska, Feliksa Maria Franciszka. 2002c. „Wyjątki z Objawień w roku 1899 i 1900.” W Feliksa Maria Franciszka Kozłowska, *Dzieło Wielkiego Miłosierdzia*, 34-55. Płock: Wydawnictwo Kościoła Starokatolickiego Mariawitów.
- Kozłowska, Feliksa Maria Franciszka. 2002d. „Rozmyślanie o poprawie życia.” W Feliksa Maria Franciszka Kozłowska, *Dzieło Wielkiego Miłosierdzia*, 257-264. Płock: Wydawnictwo Kościoła Starokatolickiego Mariawitów.
- Kozłowska, Feliksa Maria Franciszka, i Roman Maria Jakub Próchniewski. 2002. „Uzupełnienie do Życia Duchownego.” W Maria Franciszka Kozłowska, *Dzieło Wielkiego Miłosierdzia*, 388-429. Płock: Wydawnictwo Kościoła Starokatolickiego Mariawitów.
- Krótki Katechizm*. 1936. Płock: Drukarnia Jana Rżysko.
- Krótki Katechizm Kościoła Starokatolickiego Mariawitów*. 2011. Płock: Wydawnictwo Kościoła Starokatolickiego Mariawitów.
- Kuźba, Mariusz. 2016. „Proces rehabilitacyjny św. Joanny d’Arc (1450–1456).” *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego* (36) 1: 169-187.
- Leon XIII. 1903. *Encyklika o Przenajświętszej Eucharystii*. Tłum. Leon Gołębiowski. Warszawa: Wydawnictwo Księgarni M. Szczepkowskiego.

- Longchaps de Bérier, Franciszek 2005. *Czy poza Kościołem nie ma zbawienia?* Kraków: Tyniec. Wydawnictwo Benedyktynów.
- Łęcka, Apolonia M. Serafina. 1936. „Duch Błogosławionej Marji Franciszki, Matki Naszej.” *Głos Prawdy. Tygodnik marjawicki* 2 (10): 74-75.
- Mames, Tomasz Dariusz. 2009. *Mysteria Mysticorum. Szkice z duchowości i historii mariawitów.* Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.
- Mames, Tomasz Dariusz 2022, *Eucharystia Kościoła Starokatolickiego Mariawitów.* Warszawa: Wydawnictwo Naukowe ChAT.
- „Mariae Vita (Życie Maryi). Z opowiadań «Babci» i sióstr zakonnych.” 2007. W *Święta Maria Franciszka i Jej Zgromadzenia zakonne we Wspomnieniach i Pamiętnikach*, 59-149. Felicjanów: Wydawnictwo Kościoła Katolickiego Mariawitów.
- „Mariae-Vita. Z pamiętników Ojca Jana Pierwszego Maryawity. Historia Maryawitów.” 2007. W *Święta Maria Franciszka i Jej Zgromadzenia zakonne we Wspomnieniach i Pamiętnikach*, 211-308. Felicjanów: Wydawnictwo Kościoła Katolickiego Mariawitów.
- Miller, Grzegorz M. Dominik 2018. „Udział Kościoła Starokatolickiego Mariawitów w zachowaniu polskości i budowaniu państwa polskiego po 1918 r.” *Roczniki Teologiczne Warszawsko-Praskie* (14): 137-143.
- Missel Romain.* 2005. Tournai: Edition Desclée-Mame.
- Mszał Eucharystyczny dla Kapłanów Maryawitów.* 1929. Płock: Przy Świątyni Miłosierdzia i Miłości.
- Nawracała, Tomasz. 2017. „Teandryczność – klucz do zrozumienia eklezjologii chrystologii.” W *Jezus Chrystus w świetle teologicznych kontrowersji wczoraj i dziś* (Colloquia Disputationes, t. 38). Red. Bogusław Kochaniewicz, Adam J. Wojtczak, 187-199. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Wydział Teologiczny.
- „Niepokalana Marya Matka Boga.” 1907a. *Maryawita. Czciiciel Przenajświętszego Sakramentu* 1 (7): 102-108.

- „Niepokalana Marya, Matka Boga.” 1907b. *Maryawita. Czciiciel Przenajświętszego Sakramentu* 1 (48): 761-764.
- „Niepokalana Marya Matka Boga.” 1910. *Maryawita. Czciiciel Przenajświętszego Sakramentu* 4 (9): 138-141.
- Oficjum Świętej Miłości czyli Psalterz Ducha Przenajświętszego*. 2022. Lipka: Parafia Kościoła Starokatolickiego Mariawitów.
- Otto, Rudolf. 1999. *Świętość*. Tłum. Bogdan Kupis, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Próchniewski, Roman Maria Jakub. 1935. „P.T. Grudzie z powodu jego artykułu «Rozłam w Marjawityzmie».” *Głos Prawdy. Tygodnik maryawicki* 1 (1): 66-68.
- Próchniewski, Roman Maria Jakub. 1948. „Idea ekumeniczna.” *Kościół Powszechny* 10-11 (6-7): 2-4.
- Próchniewski, Roman Maria Jakub. 2009. „Pamiętnik Ojca Biskupa Jakuba.” W *Ważniejsze dokumenty na temat mariawitów i mariawityzmu (1893-1902)*. Tom 1. Wybór i oprac. Edward Warchoł, 183-335. Radom: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu.
- „Przenajświętsza Eucharystya.” 1907. *Maryawita. Czciiciel Przenajświętszego Sakramentu* 1 (28): 441-443.
- „Przenajświętsza Eucharystya.” 1910. *Maryawita. Czciiciel Przenajświętszego Sakramentu* 4 (16): 249-252.
- Przysiecki, Wacław M. Bartłomiej. 1937. „Czy zło może być wieczne?” *Głos Prawdy. Tygodnik Staro-Katolickiego Kościoła Mariawitów* 3 (1): 3-5.
- Ptaszek, Robert T. 2009. „Nowa nadzieja czy kolejne zagrożenie? Alternatywne ruchy religijne z punktu widzenia socjologii.” *Doctrina. Studia społeczno-polityczne* (6): 245-254.
- Romenko, Tatiana. 2000. „Być Marią czy Martą?” *Praca nad sobą* (19): 1-5.

- Rudnicki, Konrad M. Paweł. 1994. „Posłowie” do *Oni widzieli Chrystusa*, Hillerdal, Gunnar i Berndt Gustafsson, oprac. Marek Sofek, 103-111. Kraków: Wydawnictwo SO.
- Rudnicki, Konrad M. Paweł 2000a. „Czy dusza ludzka może istnieć poza ciałem?” *Praca nad sobą* (16): 9-15.
- Rudnicki, Konrad M. Paweł. 2000b. „Dlaczego się rodzą źli ludzie?” *Praca nad sobą* (18): 9-20.
- Rudnicki, Konrad M. Paweł. 2005. „Naśladowanie życia Maryi.” *Praca nad sobą* (38): 21-23.
- Rudnicki, Konrad M. Paweł. 2008. „Słowo Boże a ludzkie.” *Mariawita* 50(1-3): 12.
- Rudnicki, Konrad M. Paweł, i Czesław Siepietowski. 1998. „Święci łączą czy dzielą? Perspektywa starokatolicka.” W *Święci a pojednanie Kościołów. Święci łączą czy dzielą?* (Biblioteka Ekumenii i Dialogu 4). Red. Zdzisław Józef Kijas, 83-89. Kraków: Wydawnictwo OO. Franciszkanów „Bratni Zew”/Wydawnictwo Papieskiej Akademii Teologicznej.
- Rytuał Maryawicki wraz z katechizmem dla małych dzieci i dorosłych*. 1926. Płock: Przy Świątyni Miłosierdzia i Miłości.
- Sesboué, Bernard 2004. *Hors de l'Église pas de salut. Histoire d'une formule et problèmes d'interprétation*. Paris: Desclée de Brouwer.
- „Sobór Nicejski II [Dekret wiary].” 2003. W *Dokumenty Soborów Powszechnych*. Układ i oprac. Arkadiusz Baron, Henryk Pietras, tom 1, 331-341. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- „Stosunek Staro-Katolickiego Kościoła Maryawitów do innych wyznań (Stanowisko Kościoła urzędowanie określone na Synodzie).” 1935. *Głos Prawdy. Tygodnik maryawicki* 1 (9): 69-70.
- Szymkiewicz, Mateusz M. Felicjan. 2019a. „Nowa Sobótka. Uroczystość parafialna.” *Mariawita* 61 (4-9): 69.
- Szymkiewicz, Mateusz M. Felicjan. 2019b. „Nowa Sobótka. Wspomnienie św. Rocha Wyznawcy.” *Mariawita* 61 (4-9): 71.
- „Śmierć na stosie wielkiego chrześcijanina. Opowiadanie historyczne.” 1914. *Kalendarz Maryawicki na rok zwyczajny 1914* (7): 91-94.

- Tempczyk, Katarzyna. 2011. „Nowe przymierze uczynił Pan z nami...” *Teologia Kościoła Katolickiego Mariawitów*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.
- Villeroché, Laurent de. 2021. *L'Église fait l'Eucharistie, l'Eucharistie aussi fait l'Église. Un paradoxe en sacramentaire*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Vonier, Anschaire. 1947. *L'Esprit et l'Épouse*. Tłum. Louis Lainé i D.B. Limal. Paris: Les Éditions du Cerf.
- W.P. [właśc. Przysiecki, Waław M. Bartłomiej]. 1936a. „Ku czemu Polska idzie?” *Głos Prawdy. Tygodnik marjawicki* 2 (10): 73-74.
- W.P. [właśc. Przysiecki, Waław M. Bartłomiej]. 1936b. „Ku czemu Polska idzie?” *Głos Prawdy. Tygodnik marjawicki* 2 (14): 105-106.
- W.P. [właśc. Przysiecki, Waław M. Bartłomiej]. 1936c. „Ku czemu Polska idzie?” *Głos Prawdy. Tygodnik Staro-Katolickiego Kościoła Marjawitów* 2 (24): 177-178.
- W.P. [właśc. Przysiecki, Waław M. Bartłomiej]. 1937. „Słowo Boże.” *Głos Prawdy. Tygodnik Staro-Katolickiego Kościoła Marjawitów* 3 (19): 145-147.
- W.P. [właśc. Przysiecki, Waław M. Bartłomiej]. 1938. „Rocznica przełomowej Kapituły.” *Głos Staro-Katolicki. Tygodnik religijno-społeczny. Organ St.-Katolick. Kościoła Marjawitów w Polsce* 1 (4): 53-55.
- Warchoń, Edward. 1997. *Starokatolicki Kościół Mariawitów w okresie II Rzeczypospolitej*. Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne.
- „Wspomnienia s. [Zofii] Honoraty Klichowskiej”. [ca] 1954. Maszynopis. Red. tekstu Krzysztof Mazur. Archiwum Kościoła Katolickiego Mariawitów w Felicjanowie.

Wykaz autorów

Jerzy Ostapczuk, j.ostapczuk@chat.edu.pl, Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie, ul. Władysława Broniewskiego 48, 01-771 Warszawa

Barbara Dzierżanowska, barbara.dzierzanowska@uw.edu.pl, Wydział Polonistyki, Uniwersytet Warszawski, ul. Mińska 25c/6, 03-808 Warszawa

Ksenija Kazarinova, ksemuri@gmail.com, Lietuvių kalbos institutas, P. Vileišio g. 5, LT-10308 Vilnius, Lietuva-Lithuania

Sergejus Temčinas, sergejus.temcinas@flf.vu.lt, Lietuvių kalbos institutas, P. Vileišio g. 5, LT-10308 Vilnius, Lietuva-Lithuania

Vitaliy Shumilo, veraizhizn@gmail.com, Nacionalnyi Universitet „Chernihovskyi kolegium” im. T. Shevchenki, Chernigov, ul. Hetmana Polubotka 53, 14000 Ukraina.

Michał Płóciennik, m.plociennik@ujd.edu.pl, Uniwersytet Jana Długosza w Częstochowie, al. Armii Krajowej 36a, pokój 304, 42-200 Częstochowa

Tomasz Dariusz Mames, tdmames@myyahoo.com, Église Catholique Apostolique de Paris, 47, rue de l'Échiquier, 75010 Paris, France.